HD WIDENER
HW JZIJ B

C 18.54

SIGILL: COLL: HARVARD: CANTAB: NOV: ANGL:
BOUGHT WITH
THE INCOME FROM
THE BEQUEST OF
CHARLES MINOT,
OF SOMERVILLE,
(Class of 1828,)
8 Nov. 1871.

Real-Encyklopädie

für

protestantische Theologie und Kirche.

In Verbindung

mit vielen protestantischen Theologen und Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. Herzog,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Achtzehnter Band.

Wessenberg bis Zwingli.

Gotha.
Verlag von Rudolf Besser.
1864.

C18.54

1871, Nov. 8.
Minot Fund.

Vorwort.

Hiermit übergebe ich dem geehrten Publikum den letzten Band dieſer Encyklopädie mit dem guten Vertrauen, daß derſelbe, wie die früheren, einen freundlichen Empfang finden werde, und mit Dank gegen Gott, der bis hieher geholfen.

Es ſind zwölf Jahre verfloſſen, ſeitdem ich die Redaktion übernommen. Ich bin in eine bereits ſeit dem Jahre 1846 zur Veröffentlichung vorbereitete, durch den Tod Dr. Schneckenburger's, des Hauptredakteurs, ſo wie durch die Ereigniſſe des Jahres 1848 unterbrochene Arbeit eingetreten. Das Werk war urſprünglich auf eine weit geringere Zahl von Bänden berechnet geweſen, und dieſer Berechnung entſprach auch im Ganzen die Ausdehnung der bereits eingelieferten Artikel, die ich bei Uebernahme der Redaktion vorgefunden habe. Ich überzeugte mich aber bald, daß, wenn das Werk zu einer rechten Bedeutung und nachhaltigen Wirkung gelangen ſollte, ich den Mitarbeitern größere Freiheit gewähren müßte, als ich ſelbſt, in Gemäßheit der mit dem Verleger getroffenen Verabredungen, anfänglich zu geben beabſichtigt hatte. Wenn gleich das Publikum gefunden, daß einige Artikel hätten können kürzer gefaßt ſeyn, ſo hat es doch erkannt, daß gediegene Arbeiten, die einen bleibenden Werth haben ſollen, eine gewiſſe Ausführlichkeit in Anſpruch nehmen dürfen.

Seitdem ich im Dezember 1853 die Vorrede zum erſten Bande geſchrieben, ſind zu den zwei damals bereits vorhandenen und in jener Vorrede angeführten Recenſionen noch einige hinzugekommen, z. B. in der Proteſtantiſchen Kirchenzeitung, in den Studien und Kritiken, in Kliefoth's Zeitſchrift und in anderen Blättern. Außerdem iſt die Encyklopädie in engliſchen Zeitſchriften kurz angezeigt worden. Das Werk hat ſich, bei allen ſeinen Unvollkommenheiten und Lücken, ſeinen Weg in faſt alle Theile der proteſtantiſchen Chriſtenheit, über den atlantiſchen Ozean hinüber *) und bis nach Auſtralien gebahnt. Es iſt verhältnißmäßig nicht viel beſprochen, es iſt deſto mehr gebraucht und benützt worden. Selbſt gebildete Laien, wenn es erlaubt iſt, dieſen Ausdruck zu gebrauchen, ſchöpfen daraus mannichfaltige Belehrung. Hauptſächlich bietet es den von theologiſchen Bibliotheken entfernten Geiſtlichen gewichtige Hülfe. Aber auch jeder gelehrte Theologe, gleichviel welcher Richtung er angehöre, kann nicht umhin, auf die Encyklopädie Rückſicht zu nehmen. Es erſcheint jetzt in Deutſchland kaum ein theologiſches Buch, worin nicht auf dieſelbe verwieſen werde. Manche Gelehrte ſind durch ihre Mitarbeit veranlaßt worden, dem Publikum die Reſultate langjähriger Forſchung mitzutheilen, die ſie vielleicht auf anderem Wege kaum veröffentlicht hätten. Dr. Köſtlin bekennt, daß er durch

*) Eine condensed translation, in Philadelphia erſchienen und bis zum Buchſtaben J fortgeſchritten, iſt durch den Krieg unterbrochen worden.

den von ihm verfaßten Artikel „Luther“ den Antrieb erhalten habe zu seiner neuesten ausführlichen Schrift über diesen Gegenstand.

Bei dieser Gelegenheit kann ich nur die Worte des Dankes wiederholen, die ich schon in der Vorrede zum ersten Bande an die verehrten Herren Mitarbeiter gerichtet habe. Ihre Mitwirkung hat sich nicht auf die Bearbeitung der einzelnen Artikel beschränkt. Sie haben mir auch mit ihrem Rathe hülfreich zur Seite gestanden. Denn wenn es gewiß ist, daß für ein solches Werk eine einheitliche Redaktion nöthig ist, so steht nicht minder fest, daß der Redakteur den Sinn offen behalten muß für alle Belehrungen, die ihm von erfahrenen Männern gegeben werden. Die Zahl derjenigen, die sich dabei betheiligt haben, hat sich im Laufe der Zeit theils sehr vermehrt, theils auch nicht wenig verändert. Denn seit Mai 1852, in welchem Zeitpunkte ich die Redaktion übernommen, sind wenigstens vierundzwanzig Mitarbeiter in das bessere Leben abgerufen worden, wovon sechs nicht Theologen waren, und fünf andere, nämlich die DDr. Gieseler, Höfling, Lücke, Thilo, Winer, nicht mehr dazu gekommen sind, Artikel zu liefern, wie sie es beabsichtigt hatten. Von denjenigen Männern, welche bei der ursprünglichen Unternehmung von 1846 bis 1848 thätig gewesen waren, sind vier gestorben, die DDr. de Wette, Rettberg, Schneckenburger und Licentiat Chlebus. Erwägt man überdieß, wie viele andere deutsche Theologen in derselben Zeit von uns geschieden, — wir nennen nur die DDr. Neander, Wegscheider, Baur, Bleek, Schmid in Tübingen, so wird ersichtlich, welch eine reiche Ernte der Tod in weniger als zwei Decennien auf dem theologischen Felde Deutschlands gehalten hat: eine ernste Mahnung an die Ueberlebenden so wie an das heranwachsende Geschlecht!

Gewiß sage ich den geehrten Lesern nichts Auffallendes, nichts Unerwartetes, wenn ich das Erscheinen von Supplementen ankündige. Denn es ist nicht wohl anders möglich, als daß bei einem so umfassenden und zudem ziemlich rasch fortschreitenden Werke Lücken fühlbar werden. In die Supplemente werden erstens solche Artikel aufgenommen, wofür früher, ungeachtet des Suchens, keine Bearbeiter gefunden werden konnten, zweitens Artikel, betreffend Männer, die zu einer Zeit gestorben sind, wo die ihnen im Alphabet zukommende Stelle bereits überschritten war (Engelhardt, Hofmann in Jena), drittens Artikel, welche in der That von mir nicht beachtet worden waren oder welche jetzt, in Folge einer kleinen Erweiterung des Planes, in Behandlung kommen, viertens werden Nachträge zu verschiedenen Artikeln folgen und endlich einige, doch nur sehr wenige Artikel, ganz neu bearbeitet werden. Der Druck dieser Supplemente, die voraussichtlich einen oder zwei Bände bilden werden, hat bereits begonnen.

Ich benutze diese Gelegenheit, um eine recht thätige Betheiligung an den Supplementen den Herren Mitarbeitern auf's Neue dringend an das Herz zu legen.

An die Supplemente wird sich ein mit der größten Sorgfalt und Genauigkeit ausgearbeitetes Spezialregister über alle einzelnen in dem Werke behandelten und berührten Gegenstände anreihen, wodurch der Gebrauch desselben wesentlich erleichtert und dessen Nutzen bedeutend erhöht werden soll.

Erlangen, den 12. Mai 1864.

Dr. Herzog.

Weſſenberg, Ignaz Heinrich, Freiherr von, — Abkömmling eines alemanniſchen Geſchlechtes, das ſeinen Namen von der im jetzigen Kanton Aargau gelegenen Stammburg führt, Sohn des kurſächſiſchen Conferenzminiſters Joh. Phil. Karl v. Weſſenberg und jüngerer Bruder des öſterreichiſchen Staatsmannes Philipp v. Weſſenberg, der, nachdem er vergebens die Politik Metternich's und deren Folgen bekämpft, in tiefer Zurückgezogenheit zu Freiburg 1858 ſtarb, — iſt geboren den 4. November 1774 zu Dresden. Von ſeinen beiden Taufnamen liebte er nur den Heinrich; er wußte, daß er den Ignaz einem jeſuitiſchen Beirath als erſten ihm von dieſer Seite erwieſenen Freundſchaftsdienſt zu danken hatte. Seine Erziehung, ſo weit ſie vom Vater und von der frühverſtorbenen Mutter beſorgt wurde, war ſorgfältig, der Unterricht aber, den nach der Weiſe der adeligen Familien ein geiſtlicher Hauslehrer gab, in vieler Beziehung mangelhaft; auch die reichliche Begabung und der Lerntrieb des aufgeweckten Jungen konnten die Ungründlichkeit der klaſſiſchen Bildung nicht erſetzen, woraus ſich wohl auch manche Incorrektheiten erklären, von denen er ſpäter ſelbſt als geübter Schriftſteller ſich nie ganz frei zu halten vermochte. Das religiöſe Leben des Elternhauſes war gut katholiſch, jedoch nicht mönchiſch; und wenn das frühe Beichtenmüſſen den Knaben ſtärker afficirte, weil er es, wie mit Allem, ernſtlicher damit nahm, als die meiſten anderen, ſo fand ſich ſein geſunder Sinn auch dieſer unnatürlichen Auflage gegenüber glücklich zurecht. Daß auch der Vater, obgleich er die Jeſuiten für tüchtige Schulmeiſter hielt, doch einen helleren Blick und eine unverdorbene Geſinnung hatte, geht ſchon daraus hervor, daß ſein politiſches Ideal Joſeph II. war, deſſen Tod ihn tief erſchütterte.

Die Familie hatte ſich in Freiburg und Feldkirch im Breisgau aufgehalten, wo ſie begütert war; allein die Kriegsgefahr von 1790 nöthigte den Vater, ſeine Söhne anderswo unterzubringen; Heinrich kam mit dem älteſten Bruder nach Augsburg in das von Jeſuiten geleitete Inſtitut St. Salvator. Da aber der jeſuitiſche Geiſt deſſelben den beiden jungen Leuten je länger je weniger zuſagte, ſo ſandte ſie der Vater auf ihren Wunſch noch zwei Jahre nach Dillingen zu akademiſchen Studien. Heinrich war ſchon von Kind auf und ſeiner ausgeſprochenen Neigung gemäß zum geiſtlichen Stande beſtimmt, befand ſich auch von 1792 an bereits im Genuſſe von Pfründen. Außer anderen Lehrern, welche der Kant'ſchen Schule angehörten, war vornehmlich Sailer von nachhaltigem Einfluſſe auf den jungen Weſſenberg. Allein als eine ſchändliche Intrigue, angezettelt von dem apoſtoliſchen Nuntius in München, Sailern vertrieb, ging Weſſenberg mit Anderen nach Würzburg, wo er neben den theologiſchen auch juridiſche Studien zu betreiben anfing. Dort lernte ihn zum erſtenmal der nachherige Primas von Deutſchland, Karl Theodor von Dalberg, kennen, mit welchem er ſpäter in eine ſo nahe und wichtige Verbindung kommen ſollte. Das Heranrücken der Franzoſen veranlaßte ihn, im J. 1796 nach Wien zu gehen. Die dortige Univerſität konnte einem ſtrebſamen Jünglinge ſeiner Art keine Nahrung bieten, daher er ſich auf den Gebrauch der Bibliothek beſchränkte, daneben auch die Einführung in's Gebiet der Kunſt dankbar annahm, die ihm durch Bekanntſchaften an Ort und Stelle ſich darbot. Die fatalen Ereigniſſe der folgenden Jahre erlebte Weſſenberg dort, wo ſich ihm die Kurzſichtigkeit und Nichts-

würdigkeit der damaligen, völlig undeutſchen Politik im grellſten Lichte unmittelbar vor Augen ſtellte; das hatte aber auf ihn die Wirkung, daß um ſo tiefer jenes deutſch-nationale Gefühl in ihm geweckt wurde, das ſein Leben lang die mächtigſte Triebfeder in ihm war. In Wien war eben darum ſeines Bleibens nicht mehr; er ging nach Conſtanz, wo er eine Dompräbende beſaß, und lebte dort in der Stille, mit den eifrigſten Studien beſchäftigt, deren Früchte in einzelnen literariſchen Verſuchen juriſtiſchen und philoſophiſchen Inhalts an die Oeffentlichkeit traten. In einer poetiſchen Epiſtel: „Ueber den Verfall der Sitten in Deutſchland“ (Zürich 1799), witterten ſeine Pfaffennaſen bereits den ihnen widerwärtigen Geiſt, der eine freie, aber deſtomehr ſtreng-ſittliche Weltanſchauung geltend zu machen den Muth hatte; man ſuchte ihn als Jakobiner zu verdächtigen. Als aber 1800 Dalberg, der Coadjutor von Mainz zugleich mit der biſchöflichen Würde von Conſtanz betraut wurde und zur Verwaltung der Conſtanzer Diöceſe eines Generalvikars bedurfte, fiel ſeine Wahl auf Weſſenberg, der denn auch in ſteter innigſter Verbindung mit jenem, als Bisthumsverweſer von Conſtanz bis zu Dalberg's Tode und noch länger, d. h. bis zur Aufhebung des Conſtanzer Biſchofsſitzes (ſ. unten) fungirte. Es iſt das ſchönſte Bild einer wahrhaft biſchöflichen Wirkſamkeit, das uns dieſe Periode in Weſſenberg's Leben darbietet. Zunächſt handelte es ſich um Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten gegenüber der Schweiz in Betreff der Kirchengüter; eine Aufgabe, die Weſſenberg durch einfachen Nachweis des Rechtes und durch die Jedermann deutlich erkennbare Lauterkeit ſeiner Geſinnung ſo vortrefflich löſte, daß er ſogar durch ein päbſtliches Breve dafür belobt wurde. Noch größeres Lob hätte es verdient, daß Weſſenberg als ein rechter Oberhirte ſeine Diöceſe geiſtig zu beleben und zu heben ſuchte, indem er dem Klerus eine beſſer geordnete und gründlichere wiſſenſchaftliche Bildung zu geben und ihn zu größerer geiſtlicher Thätigkeit anzuregen *) bemüht war und eben deshalb das Seminar in Meersburg neu organiſirte, dem er auch ſeine perſönliche Thätigkeit in ausgedehntem Maße widmete. Den angeſtellten Geiſtlichen ſollten die Paſtoralconferenzen zu Sporn und Anleitung dienen. Weſſenberg war ein Verehrer und Freund Peſtalozzi's; darthin ſandte er auch Geiſtliche, um ſie für das Schul- und Erziehungsweſen gründlicher auszubilden, wie er denn auch zur Errichtung von Lehrer-Seminarien, die in ſeiner Diöceſe noch gänzlich fehlten, die Bahn brach. Waren aber ſchon dieſe Dinge in den Augen der römiſchen Curie und ihrer Sendlinge nur zweifelhafte Verdienſte, ſo fand man den Argwohn aufkläreriſcher Tendenzen beſtärkt und beſtätigt durch die Verſuche Weſſenberg's, die deutſche Sprache in die Liturgie und den Kirchengeſang einzuführen und das von Eß'ſche Neue Teſtament nebſt Schmid's bibliſchen Geſchichten zum Schulbuche zu machen. Daß für alle dieſe Zwecke auch kirchliche Einkünfte beſſer verwendet würden, als daß faule Pfaffen für mühelaſe und in dieſer Ausdehnung werthloſe Dienſte überreichlich gefüttert werden: darin waren insbeſondere die ſchweizeriſchen Behörden mit Weſſenberg einverſtanden. Deſto weniger aber fand der päbſtliche Nuntius in Luzern, Namens Teſtaferrate, daran Geſchmack, der daher von dieſem Punkte aus gegen Weſſenberg zu agitiren anfing. Der erſte Sieg, den jener errang, war die Losreißung der Schweiz vom Conſtanzer Bisthum, indem im J. 1814 der Fürſtprimas ſich überreden ließ, für die Schweizerkantone, die ſelther zu jenem Bisthume gehört hatten, einen eigenen Generalvikar zu beſtellen, was ſelbſt Luzern nicht gewünſcht hatte. Dalberg verrieth in dieſer Maßregel eine Schwäche, die dem ihm ſo nahe ſtehenden Weſſenberg eben als ſolche viel Kummer machte. Aber ein anderer Schlag gegen letzteren folgte nach. Seit dem J. 1814 war Weſſenberg Dalberg's Coadjutor und hatte in jeder Beziehung die vollſte Anwartſchaft auf die Nachfolge im Bisthum. Als Dalberg 1817 geſtorben war, wählte ihn das Domcapitel einſtimmig zum Biſchof

*) Sehr gut wußte er (ſ. die unten zu nennende Biographie von Beck, S. 118) den Prieſtern, die ſich darauf beriefen, daß ihr Stiftungsbrief nichts vom Arbeiten ſage, damit zu antworten, daß er ſich auf einen höheren Stiftungsbrief für alle Pfründen in der Kirche, das Evangelium, berief.

von Conſtanz; unter den Wählenden befand ſich, wenn wir nicht irren, auch der nochmalige Erzbiſchof Hermann von Vicari in Freiburg, der in ſeinen alten Tagen eine ſo ganz andere Rolle übernommen hat. Die Wahl Weſſenberg's wurde aber von der römiſchen Curie im plumpſten Kapuzinerſtyl verworfen, dem leicht abzufühlen war, wie willkommen derſelben die Gelegenheit wor, dem längſt gehaßten Manne einmal einen nachdrücklichen Tritt verſetzen zu können. Der Großherzog Karl von Baden hatte Ehrgefühl und Rechtsſinn genug, um einen Mann wie Weſſenberg nicht dem römiſchen Hoffe preiszugeben; Weſſenberg ſelbſt aber mochte ſich im Juni 1817 auf den Weg nach Rom, um ſein Recht dort perſönlich zu vertheidigen. Der Pabſt ließ ihn nicht vor ſich; die Unterhandlungen kannten zu keinem Reſultate führen, da man nicht rechtfertigende Erläuterungen, ſondern einen Widerruf verlangte, den ein deutſcher Mann, der wußte, was er wollte, nie leiſten konnte. Er kehrte heim und erklärte dem Großherzog, daß er nicht durch ſeine Perſon einer definitiven Ordnung der katholiſchen Kirche in Baden hinderlich ſeyn walle, war jedoch bereit, bis dahin die Bisthums-Verweſerei noch fortzuführen. Der Großherzog brachte das Verfahren Roms zur Kenntniß des Bundestages, der aber, wie ſonſt in manchen Dingen, die Politik des Nichtsthuns befolgte. Unter dem Nachfolger Karl's, Ludwig, der 1818 zur Regierung kam und dem aus verſchiedenen Gründen ein Korakter, wie Weſſenberg, ſchon als ſolcher zuwider war, hatten die Gegner leichtes Spiel. Als durch die bekannten Circumſcriptionsbullen das Bisthum Conſtanz aufgehaben und ein Erzbisthum Freiburg errichtet wurde, war es abermals Weſſenberg, den die Landesgeiſtlichkeit insgeſammt für dieſe Stelle vorſchlug. Die Regierung aber gab ihm auf eine ſehr unwürdige Weiſe zu erkennen, daß ſie ſo wenig als Rom ihn haben wolle; eine von ihm gegebene Antwort nahm man vermöge eigenthümlicher Interpretation als eine Verzichtleiſtung, und ſo ward ihm abermals kein Recht. Der König von Württemberg dagegen wünſchte ihn zum Biſchof von Rottenburg zu bekommen; als er ſich endlich dazu geneigt erklärte, erfolgte abermals eine Ablehnung von Rom. So ſchied er von dem Amte, zu dem er, wie Wenige, berufen war, um hinfort ſeinen Studien zu leben. Statt des kirchlichen aber ward ihm nun ein politiſcher Wirkungskreis geöffnet, indem er 1819 in die badiſche erſte Ständekammer gewählt wurde, der er ſofort bis 1833 angehörte. Es war, um es mit Einem Worte zu ſagen, der Liberalismus in ſeiner beſten, unverdarbenſten Geſtalt, der an ihm einen warmen, beredten und einflußreichen Vertreter hatte; auch wo er neben den Mitgliedern der erſten Kammer damit allein ſtand, verlor er Muth und Geduld nicht, gegenüber den Karlsbader Beſchlüſſen und ähnlichen ſaubern Produkten jener Zeit, das Recht zu vertheidigen. Seine Liebe für das geſammte Schulweſen bethätigte er durch Betreibung der Errichtung von Seminaren, Gewerbſchulen, Taubſtummen-, Blinden-, Rettungsanſtalten u. dergl. Im Jahre 1833 aber legte er ſein Mandat nieder, weil auch in Baden die Junkerpartei abenan wollte und in ihm nicht ihren Mann fand. Seitdem lebte er in Conſtanz in ſtiller, namentlich literariſcher Thätigkeit; mit Liebe gab er ſich der Kunſt hin, indem er ſeine poetiſche Neigung durch allerlei Dichtungen befriedigte und ſeine Wohnung durch Sammlung von Gemälden, Kupferſtichen u. ſ. w. ſchmückte. Sein Freundeskreis war ſehr ausgedehnt; unter ſeinen Bekanntſchaften finden wir auch die napoleoniſche Familie, da die Königin Hortenſia in der Nähe von Conſtanz ein Gut (Arenenberg) beſaß. Weſſenberg war es, der den jetzigen Kaiſer der Franzoſen, als er nach dem Straßburger Attentat ſich in Gottlieben (ebenfalls in der Nähe von Conſtanz, aber auf ſchweizeriſchem Boden) aufhielt und Louis Philipp an die Schweiz die dringende und drohende Forderung ſtellte, ihn nicht zu dulden, zur freiwilligen Entfernung vermochte, nachdem alle anderen Verſuche, ſeinen Eigenſinn zu brechen und der Schweiz eine große Verlegenheit zu erſparen, geſcheitert waren (im J. 1838). — Da er als 86jähriger Greis ſein Ende nicht mehr fern glaubte, fing eine eigenthümliche, wiewohl nicht unbegreifliche Beſorgniß an, ihm Unruhe zu machen, nämlich: daß es in irgend einer Weiſe gelingen könnte, auszuſtreuen, er habe vor ſeinem Tode noch einen Widerruf ge-

than und ſich ſeinen Gegnern als reniger Sünder zu Füßen geworfen. Deshalb ließ er nach drei Tage var ſeinem Tode einige Freunde zu ſich bitten, gegen die er ſeine unveränderten Ueberzengungen in Ruhe nnd Klarheit ausſprach. Am 6. Augnſt 1860 iſt er entſchlafen. Die Theilnahme an ſeinem Leichenbegängniß war eine beiſpiellafe; die hahe Kleriſei aber, deren Mitglieder znm Theil in ihm ihren größten Wohlthäter zu verehren gehabt hätten, zag es vor, ferne zu bleiben; Graßherzag Friedrich ſandte einen Stellvertreter, um in ſeinem Namen dem Begräbniß anzuwahnen. Er ruht im Canſtanzer Dam.

Zwei Ideen treten in Weſſenberg's Leben nnd kirchlicher Wirkſamkeit als die treibenden Kräfte derſelben hervar, nnd eben dieſe zwei wogen auf römiſcher Wage als Kapitalverbrechen: die Idee einer natianaldeutſchen Kirche und die einer Wiederbelebung der Concilien. In erſter Beziehung iſt ihm die gallikaniſche Kirche mit ihren vier Artikeln van 1682 ein hahes Varbild, und er belobt Napalean I., daß er anf dieſer Grundlage fartzubauen gedacht habe. Als nun 1814 der Wiener Cangreß zuſammentrat, glaubte Weſſenberg, der van Dalberg zur Vertretung der kirchlichen Intereſſen dahin geſchickt war, der rechte Mament ſey vorhanden, um, wie es anch Dalberg wünſchte, für die deutſche kathaliſche Kirche eine einheitliche Conſtituirung und damit zugleich eine größere Unabhängigkeit von Ram zu erlangen. Er gab ſich durch Denkſchriften nnd Unterredungen alle erſinnliche Mühe, um die dort verſammelten Palitiker für jene Idee zu gewinnen; auch fanden ſeine Schriften: „die deutſche Kirche, ein Vorſchlag zu ihrer neuen Begründung“ ꝛc. — nnd „Betrachtungen über die Verhältniſſe der katholiſchen Kirche im Umfange des deutſchen Bundes“, die um dieſelbe Zeit erſchienen, einen ermuthigenden Beifall. Aber ſchmachvall entzog man ſich jeder Realiſirung dieſes Gedankens. Obenan unter den Widerſachern ſtanden die Schlegel, die Zacharias Werner nnd Canfarten, dieſe Apaſtaten, die ihren romantiſchen Schwindeleien Glanben nnd Gewiſſen geopfert hatten und nun ſich nach ächter Apaſtatenweiſe jeder heilloſen Machination wider antirömiſches Weſen zu Dienſten ſtellten. Hinter dieſen trat bereits die lächerliche Eitelkeit der einzelnen Bundesſtaaten hervor, die von den Römlingen benutzt wurde, um Separatcancardate zu Stande zu bringen, wadurch eben der Zuſammenſchluß der deutſchen Katholiken zu Einer Kirche verhindert wurde: Bayern namentlich wies damals und ſpäter ſalche Zumuthung mit der aufgeblaſenen Antwort ab: „Bayern ſey graß genng, um ſeine eigene geſchloſſene Kirche zu haben“ (ſ. a. a. O. bei Beck S. 257). Einen möglichſt milden, ja ſchon abgeſchwächten Artikel, den auf Weſſenberg's Betreiben die Fürſten bereit geweſen wären, in die Bundesakte aufzunehmen, hat Bayern mit ganz nichtiger Gegenrede zu beſeitigen gewußt. In Preußen war Niebuhr der Mann, der in eigenthümlicher Verblendung ſich ebenfalls zum Werkzeuge Roms gegen eine natianaldeutſche Geſtaltung der katholiſchen Kirche hergab. War aber auch Alles vergeblich, weil jedes deutſch-nationale Beſtreben den ſouverän gewordenen Fürſten eben ſa mißliebig war, wie der römiſchen Curie, ſo bleibt Weſſenberg deſta mehr der hahe Ruhm, mit einer muſterhaften Treue dieſe Ideen feſtgehalten nnd mit nnverdroſſenem Eifer für ſie gewirkt zu haben. — Weſſenberg's hohe Meinung van dem Werthe der Concilien für die Kirche beruhte bei ihm weit weniger auf kirchenhiſtariſch begründeter Sachkenntniß, als auf der liberalen, ſo zn ſagen conſtitutionellen Grundſtimmnng ſeiner Seele, welcher auf kirchlichem Gebiete eben nur die Synoden entſprachen. Sawohl ſeine Erfahrungen als ſeine Studien hätten ſonſt ſchwerlich vermacht, ihn zu jenem feſten Glanben zu bringen; denn Erfahrungen kannte er machen, als Napalean im Jahre 1811 ein Nationalconcil nach Paris berief, wohin Weſſenberg von Dalberg mitgenommen wurde; der Erfolg war bekanntlich Null. Seine Studien auf dieſem Felde aber liegen vor in dem mit großem Fleiß gearbeiteten Hauptwerke ſeiner Feder: „Die graßen Kirchenverſammlungen des 15. nnd 16. Jahrhunderts. 4 Bände. Conſtanz 1840.“ Wie viel zn wirklicher Refarmation der Kirche, auch in Weſſenberg's Sinn, durch Cancilien erreicht werde, davon kannte gerade dieſer Theil der Geſchichte nicht allzu ſanguiniſche

Hoffnungen erwecken. Inzwiſchen that Weſſenberg ſeiner Vorliebe für ſynodales Leben durch die ſchon erwähnten Paſtoralconferenzen in ſeiner Diöceſe ein beſcheidenes Genüge, deren Werth, wenn ein ſolcher Oberhirte ſie leitet, außer Zweifel iſt.

Letztere Bemerkungen führen noch auf Weſſenberg's Bedeutung als Schriftſteller, als Theolog. Seine ganze Denkweiſe werden wir wohl am richtigſten ſignaliſiren, wenn wir ſagen, er ſtehe in der Mitte zwiſchen Sailer und Werkmeiſter. Als ein Mann, dem das Chriſtenthum nicht eine äußere Form, nicht Kirchenthum, ſondern Sache des Herzens und Wandels iſt, weiß er ſich beiden innig verwandt; aber wie ſich von Sailer's myſtiſchem Zuge nichts bei ihm findet, ſo läßt ſeine poetiſche Anlage und ſein hiſtoriſcher Sinn es bei ihm nicht zu Werkmeiſter's Rationalismus kommen. An kirchenpolitiſcher Umſicht, Thätigkeit und Energie überragt er beide; an mannhafter Feſtigkeit in der eigenen, freigewonnenen Ueberzeugung kommt ihm Sailer nicht gleich; in theologiſcher Wiſſenſchaft aber ſteht er mit beiden ungefähr auf gleicher Stufe, d. h. es mangelt ihm, wie jenen, an Gründlichkeit des Forſchens und darum auch des eigentlich wiſſenſchaftlichen Wiſſens. Bezeichnend iſt es z. B., wenn er in ſeinem erwähnten großen Geſchichtswerke (Bd. IV. S. 421) als Haupthinderniß aller rechtſchaffenen Reform der Kirche die theologiſchen Syſteme betrachtet und dafür eine Rückkehr zu dem „in Glauben, Hoffnung und Liebe beſtehenden Urchriſtenthum“ fordert, das ſich „alles Grübelns und aller Zänkereien über den Glauben enthalte“, das ſelber „keine Theorien menſchlicher Wiſſenſchaft erzeuge, aber das Streben der Vernunft nach Wiſſenſchaft ehre.“ Weſſenberg's Geſchichtſchreibung leidet in ähnlicher Weiſe und aus demſelben Grunde, wie etwa Rotteck's, an dem Mangel, daß der Liberalismus ſeiner perſönlichen Geſinnung einer objektiven Geſchichtsauffaſſung immer in den Weg tritt; daraus ergaben ſich bald flache, bald ſchiefe Anſichten, z. B. Bd. II. S. 3: „alles Unheil der Kirche entſprang aus der Vernachläſſigung der Sorge für ſtete Vervollkommnung“; daraus erklärt ſich auch, warum er, ſo wohlwollend er von dem Proteſtantismus denken muß, doch für die Reformation ein reines und volles, hiſtoriſches Verſtändniß nicht zu gewinnen vermochte; auch fehlte ihm trotz der Maſſe von Literatur, die er benutzt und citirt, doch diejenige Gelehrſamkeit, die zu einer umfaſſenden kirchenhiſtoriſchen Arbeit unentbehrlich iſt. (Man ſieht z. B. ſchon an den auffallend vielen Cartons, die er in die ſchon gedruckten Bogen einſchalten ließ, daß er noch während des Druckes viel Materielles zu corrigiren nöthig hatte, was einem in ſeinem Gebiete heimiſchen Manne ſeltener begegnen wird). Uebrigens hat ſelbſt die ſtrenge und ſcharfe Beurtheilung, die dieſes Werk ſeiner Zeit von katholiſcher Seite, z. B. in der Tübinger Quartalſchrift (1841. S. 616—664) fand, zugegeben, daß die Verſtöße ſich vorzugsweiſe im erſten Bande, d. h. in der die ganze Kirchengeſchichte bis zum 15. Jahrhundert umfaſſenden überſichtlichen Einleitung finden, wo er am wenigſten Quellenſtudien gemacht hatte; den drei übrigen Theilen bleibt immer der Werth einer populären Geſchichtserzählung über die Concilien von Conſtanz, Baſel und Trient; Werke dieſer Art, die auch den katholiſchen Laien über manche wichtige Dinge (z. B. darüber, daß die päbſtlichen Anmaßungen immer den beſten Bundesgenoſſen an der nichtswürdigen, eben ſo kurzſichtigen als perfiden Politik der weltlichen Herrſcher gehabt, daß dieſe einer tüchtigen Reform der Kirche immer am meiſten im Wege geſtanden haben — vgl. Bd. II. S. 389. IV, 401) in's Klare ſetzen, haben ihr unbeſtreitbares Verdienſt, auch wenn ſie dem Verfaſſer nach keinen Platz unter den Hiſtorikern vom Fach erwerben. — Selbſt auf einem praktiſchen Gebiete, dem des Paſtorallebens und der Paſtoralwiſſenſchaften, zeichnet ihn weder Tiefe noch Schärfe aus; ſeine „Mittheilungen über die Verwaltung der Seelſorge nach dem Geiſte Jeſu und ſeiner Kirche“ (Augsb. 1832) und eben ſo ſeine Arbeiten für das von ihm gegründete „Archiv für die Paſtoralconferenzen in den Landcapiteln des Bisthums Conſtanz“ (Meersburg 1804—1814) ſtehen an Gehalt der Paſtoraltheologie von Sailer bedeutend nach. Es ſteht auch hiemit wohl im Zuſammenhange, daß er außer der Conciliengeſchichte nur kleinere, raſch gearbeitete Schriften erſcheinen ließ, die immer

einen praktiſchen Erfolg haben ſollten; auch Monographieen, wie die „über Schwärmerei“ (Heilbronn 1833), die ihrem Titel nach „hiſtoriſch-philoſophiſche Betrachtungen“ ſeyn ſollen, tragen das gleiche Gepräge an ſich. Wenn er endlich auch als Dichter öffentlich auftrat („Sämmtliche Dichtungen von J. H. v. Weſſenberg. 2 Bände. Stuttg. u. Tübingen 1834), ſo iſt es zwar ein ſchöner Zug der Humanität an dem ganzen Manne, daß er, was ihn innerlich bewegte, was ihn tröſtete und erfreute, in poetiſcher Form auszuſprechen liebte und Troſt und Genuß darin fand; aber außer einer gewiſſen Formgewandtheit gehen ihm die Eigenſchaften eines Dichters doch ziemlich ab, und auch die gehobenen, kräftigen Stellen ſeiner Poeſie ſind doch mehr rhetoriſch als wirklich poetiſch, daher auch die Literaturhiſtoriker nicht viel Notiz von denſelben nehmen. Selbſt ein Trauerſpiel hat ſich unter ſeinen Papieren gefunden: „Kaiſer Friedrich II.“ (in zweiter Auflage erſchienen 1863 in Freiburg), worin ſich ſein deutſcher Sinn gegenüber der wälſchen Tücke kräftig ausſpricht. Als dramatiſches Werk iſt es von Mängeln nicht frei; für die Bühne hat Weſſenberg es ſelber nicht beſtimmt; er ließ es bei Lebzeiten nur wenige Freunde im Manuſkript leſen. — Allein wenn wir ihm auch weder in der Kunſt noch in der Wiſſenſchaft einen erſten Preis zuzuerkennen vermögen: es kommt ihm dafür Etwas zu gute, was nicht Alle haben, die ihm in jenen Stücken den Rang ablaufen: nämlich die Gediegenheit eines makelloſen chriſtlichen Karakters, verbunden mit einer edlen, allgemein menſchlichen Bildung; beides zuſammen hat ihn befähigt, ein Kirchenfürſt zu ſeyn, der mit ſeltenem Ernſt und Erfolg den Biſchofsſtab führte und doch von einem Hierarchen keine Ader in ſich trug.

Hauptquelle für Obiges war außer des Mannes eigenen Schriften das kürzlich erſchienene Buch: Freiherr J. H. von Weſſenberg, ſein Leben und Wirken; zugleich ein Beitrag zur Geſchichte der neueren Zeit; auf Grundlage handſchriftlicher Aufzeichnungen Weſſenberg's, von Dr. Joſ. Beck, großh. bad. geh. Hofrath. Freiburg, Wagner, 1862. Vgl. auch Baur, Kirchengeſchichte des 19. Jahrh. S. 147 f. **Palmer.**

Weſſobrunner Gebet. Weſſobrunn, in der Chronik von Benediktbeuern (cf. Pertz, Mon. Germ. XI, 215 sqq.) Wezzezprunnen und Jeohsoinisprunnen genannt, iſt ein bayeriſcher Ort nahe bei Weilsheim, der nach einer Urkunde vom Jahre 760 (Monum. boica. Mon. 1766. VII, 327) durch Herzog Thaſſilo ein Benediktinerkloſter erhielt. Nach einer Nachricht aus dem 11. Jahrhundert hatte der Herzog im Jahre 753 auf einer Jagd in einer Viſion eine Himmelsleiter, ähnlich wie einſt Jacob, geſehen, nur an ihrer Spitze St. Petrus, der die Einweihungsmeſſe ſang; ſein Jagdgeſelle Weſſo fand an dem Orte einen aus der Erde in Kreuzesform hervorſprudelnden Quell und gab der Stelle den Namen für das ſpätere Kloſter (Mon. boic. VII, 372). Nach einer anderen Nachricht hätten drei gräfliche Brüder außer ſieben anderen Klöſtern ſchon 740 dies Mönchskloſter geſtiftet. Rettberg (Kirchengeſchichte Deutſchlands II, 166 f.) beanſtandet die Glaubwürdigkeit derſelben mit Recht, während Mabillon, Annal. Bon. II. p. 153, Wigalens Hund a Sulzemos, Metropolis Salisburgensis Ratisp. 1719. III, 335 sqq., Zedler's Univerſal-Lexikon Bd. LV. Leipz. 1748, das Geographiſch-kritiſche Lexikon Bd. XII. Leipz 1749, auch Wiltſch, Handbuch der kirchlichen Geographie und Statiſtik. Berlin 1846. I. S. 380, unkritiſch genug beide Nachrichten dahin vereinigen, daß die Stiftung in's Jahr 740 falle und 753 ein größerer Ausbau ſtattgefunden habe.

Von den dortigen Mönchsſtudien (vgl. Coelestin Lentner, historia monasterii Wessofontani August. Vindel. 1753. 4. R. v. Raumer, die Einwirkung des Chriſtenthums auf die althochdeutſche Sprache S. 198) haben ſich einige Notizen über Geographie, Maaße und Gewichte, ferner wichtige Gloſſen aus dem 8. Jahrh. erhalten, und insbeſondere ein Gebet, das Graff (Althochdeutſcher Sprachſchatz Bd. I. S. LXXII) dem achten Jahrhundert zuweiſt, nach einem jetzt in München befindlichen Codex, den B. Pez, Thesaurus anecdotorum, 1721. I, 417, Mon. boica VII, 377, als dem 9. Jahrhundert angehörig, zuerſt abdruckten; danach Gräter, Bragur V, 118—155, Docen, Miscell. I, 20—24.

Die Gebrüder Grimm (die beiden älteſten deutſchen Gedichte. Kaſſel 1812) erwarben ſich das Verdienſt, im erſten Theile die durch die Ueberſchrift de poëta angedeutete Form des Stabreims, wie beim Hildebrandliede, zuerſt an's Licht zu ſtellen. Genaueren Nachweis und philologiſche Anmerkungen gab nach Maßmann's Erläuterungen zum Weſſobrunner Gebet. Berlin 1824. W. Wackernagel in ſeiner Jugendarbeit (das Weſſobrunner Gebet und die Weſſobrunner Gloſſen. Berlin 1827). Seitdem iſt es häufig gedruckt und erläutert, ſo von Feußner (die älteſten alliterirenden Dichtungsreſte in hochdeutſcher Sprache. Hanau 1845); Ph. Wackernagel (Auswahl deutſcher Gedichte. 4. Aufl. S. 228); J. Kehrein (Proben der deutſchen Poeſie und Proſa, Bd. I. S. 18); Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchl. II, 813; Pütz, Altdeutſches Leſebuch. 2. Aufl. Coblenz 1863. S. 15.

Der Text lautet nach W. Wackernagel's Altdeutſchem Leſebuch 3. Auflage, S. 61:

Dat gafregin ih mit firahim firinnizzô meistâ,	Das erfuhr ich unter den Menſchen als der Weisheiten größte:
dat ero ni uuas noh ûfhimil,	daß Erde nicht war noch der Himmel oben,
noh paum noh pereg * ni uuas	noch Baum noch Berg nicht war,
ni * nohheinig noh sunna ni scein,	noch irgend ein (Stern) noch die Sonne nicht ſchien,
noh mâno ni linhta noh der mâreo sêo.	noch der Mond nicht leuchtete, noch die hehre See (Meerſee?).
Dô dâr niuuiht ni uuas enteô ni uunteô	Da nichts da war von Enden und Gränzen,
enti dô uuas der eino almahtîco cot,	und da war der Eine allmächtige Gott,
manno miltisto; enti dâr uuârun anh manakê	der Männer mildeſter, und da waren auch mit ihm
mit inan cootlihhê geistâ.	manche gottgleiche Geiſter.
Enti cot heilac, cot almahtîco, dû himil enti erda ganuorahtôs,	Und Gott heilig, Gott allmächtig, der du Himmel und Erde geſchaffen haſt,
enti dû mannun sô manac coot forgâpi, forgip mir in dînô	und der du den Menſchen ſo manches Gut gegeben haſt: gib mir an deine
ganâdâ rehta gaiaupa enti côtan uuilleon, nuîstôm enti spâhida,	Gnade rechten Glauben und guten Willen, Weisheit und Klugheit,
enti craft tiufiun za uuidarstantanne enti aro za piuuîsanne enti dînan	und Kraft, Teufeln zu widerſtehen und das Arge abzuwerfen und deinen
uuilleon za gauurchanne.	Willen zu wirken.

Der Dialekt dieſes Gebetes iſt nach J. Grimm (Geſch. der deutſchen Sprache S. 484 f.) in dieſem in Bayern niedergeſchriebenen Sprachdenkmal ſtreng althochdeutſch, obſchon der durch das Althochdeutſche gegen Schluß des 7. Jahrhunderts eröffneten zweiten Lautverſchiebung noch einige Reſte der erſten Lautverſchiebung (im Gothiſchen) anhängen, alſo neben za und firiwizzo dat für daz erſcheint, wie auch im Hildebrandlied, deſſen Mundart der thüringiſchen und fränkiſchen näher ſteht, neben althochd. tôt taoc truhtin auf altſächſ. Weiſe dat at it huitte und anlautend to ti sehstic ſich geſchrieben findet. Andere, darunter auch Dr. A. Quitzmann (die heidniſche Religion der Baiwaren. Heidelb. u. Leipz. 1860. Vgl. Hiſtor.-polit. Blätter für das kathol. Deutſchland, 1861. S. 809) finden in den beregten Formen den Fingerzeig, daß jenes älteſte Bruchſtück chriſtlicher Poeſie von einem Niederdeutſchen aufgeſchrieben ſey.

Die Ueberſchrift über dem erſten Theil (de poëta) beweiſt auch nach Rettberg (II, 781), daß der Verfaſſer denſelben irgend woher entnahm, um im zweiten Theil ſein eigenes Gebet um Glauben und Kraft daran zu knüpfen.

Der erſte Theil ſcheint auf einen Schöpfungshymnus angelegt zu ſeyn, bleibt jedoch bei Gottes vorweltlichem Daſeyn ſtehen. Wie beim Hildebrandlied wird mit der Berufung auf die Sage anderer Männer angehoben. Die lebendige Ueberlieferung

ſteht noch im Vordergrunde (vgl. R. v. Raumer a. a. O. S. 13 f.). Danach wird, wie Grimm (deutſche Mythologie S. 530. 567) vermuthet, ganz das altnordiſche Chaos (ginnûngagap) mit dem enteo ni uuenteo beſchrieben, auch die Zuſammenſtellung von Erde und Himmel, Baum und Berg, Sonne und Stern *), Mond und Meer klingen ihm eddiſch; außerdem kommen die alterthümlichen Formen ero, ûfhimil, mâreoséo (goth. marisaivs) beſonders in Anſchlag. R. v. Raumer a. a. O. S. 373, Quitzmann u. A. folgen dem Meiſter deutſcher Sprachforſchung in dieſer Annahme, Quitzmann führt für die nach altheidniſcher Lehre vor dem Weltanfang beſtehende ungeheure Kluft das enten und wenten, enten und drenten an, das in der altbayeriſchen Volksſprache ſich für dieſſeits und jenſeits finde. Grimm verweiſt auch noch auf eine Analogie bei Caedmon v. 103 (K. W. Bauterwek's Ausgabe. Gütersloh 1854. S. 4. 195): Nichts war hier bisher gewarden, als bergender Schatten (heólstersceado, cf. Grimm's Grammatik II, 519), ſondern dieſer weite Abgrund ſtand (da) tief und düſter, (ſeinem) Herrn fremd, leer und unnütz. Aber ob wirklich auch dieſe Stelle heidniſchen Hintergrund birgt? Es ſcheint viel näher zu liegen, die bibliſche Kosmologie als Grundlage gelten zu laſſen, ſtatt dem auch bei Grimm vorwaltenden Hange zu folgen, möglichſt viel Heidniſches aus den ſpäteren chriſtlichen Denkmälern als deren Grundlage zu erſchließen. Grimm geſteht auch, daß die letzte Zeile: enti dô was der eino almahtico cot — vollkommen chriſtlich klinge und auch im Vorhergehenden nichts der bibliſchen Lehre unmittelbar widerſtrebe. „Von Enden zu Wenden" hört man auch noch heutzutage im Altmärkiſchen, um das Vollſtändige, Unermeßliche zu bezeichnen, wie althochd. endilmeri und wendilmeri vorkommen. So wird Rettberg nicht gerade im Unrecht ſeyn, wenn er den heidniſchen Untergrund, der bei den beiden Merſeburger Zauberſprüchen ganz bar daliegt, bei dem Muspilli hell durchſchimmert, im Weſſobrunner Gebet nicht anerkennt, ſondern den Anſchluß an die Anfangsverſe von Pſ. 90. geltend macht.

Zum Verſtändniß der poetiſchen Form des Stabreims diene W. Wackernagel's Erörterung über die Allitteration (Geſch. der deutſch. Litt. 1861. S. 45 f. vgl. Koberſtein, Grundriß der Lit.-Geſch. I, 73): Jeder Vers enthält unter einer freigegebenen Anzahl unbetonter oder nur ſchwach betonter Sylben je zwei, denen ihr grammatiſcher Werth und zugleich der Zuſammenhang der Rede einen ſtärkeren Accent verleiht. Immer zwei unmittelbar einander folgende Verſe ſind dadurch verknüpft, daß im Anfang jener gehobenen Sylben der gleiche Laut ſich wiederholt, durch Allitteration alſo der Hebungen; die Vokale werden dabei alle für gleich gerechnet und es allitterirt z. B. eino almahtico eben ſo gut als manno miltisto. Die Vertheilung dieſer Gleichlaute iſt der Regel nach die, daß auf den erſten Vers zwei fallen, auf den anderen aber nur nach einer. Die Kunſtſprache des Nordens, indem ſie den erſten Vers als die Grundlage, den zweiten als die Vollendung faßte, hieß die zwei Gleichlaute des erſten stuhdla, d. i. Stollen, Stützen, den des zweiten hoefuhdstaf, d. i. Hauptſtab, Hauptbuchſtab.

Der zweite proſaiſche Theil des Gebetes findet ſich faſt gleichlautend als für ſich beſtehendes Gebet in einer 821 abgeſchloſſenen Handſchrift von St. Emmeran, mit einer lateiniſchen Ueberſetzung, die Maßmann (die deutſchen Abſchwörungs-, Glaubens-, Beicht- und Betformeln S. 51 ff. 171) für das Original erklärte. R. v. Raumer a. a. O. S. 59 ff. hat aber mit ſchlagenden Gründen die Originalität des Althochdeutſchen erwieſen (vgl. Pertz, Mon. Germ. III. p. 67 not. h., Rettberg l. c. II. p. 812 und Wackernagel, Altdeutſch. Leſeb. Sp. 62): Truhtin god thu mir hilp. indi forgip mir ganuitzi. indi guodan galaupun. thina minna indi rehtanu uilleon. heili indi gasunti indi thina guodun huldi.

*) Grimm ergänzt die Lücke des Textes ſo:
noh paum nohheinig noh pereg ni was
noh sunna ni scein (noh sterno ni cleis);
Andere: no paum no pereg ni was
ni (sterno) nohheinig no sunna ni scein.

Wie man ſich lange Zeit in dem Gedanken gefiel, daß es vor Luther's Bibelüberſetzung keine andere deutſche gegeben habe, da doch ſchon 14 gedruckte und noch mehr ungedruckte exiſtirten (vgl. J. Kehrein, zur Geſch. der deutſch. Bibelüberſ. vor Luther. Stuttg. 1851), die ja freilich auf Eine deutſche Vulgata zurückweiſen mögen (vgl. J. Geffken, der Bilderkatechismus des 15. Jahrhund. Leipz. 1855. S. 6 ff.): ſo iſt auch lange der Gedanke weit und breit beliebt geweſen, daß die mittelalterliche Kirche das Volk ganz und gar ſtumm ließ im Ausdruck gläubiger Empfindung. Dies Vorurtheil von der Barbarei des Mittelalters iſt allmählich verſchwunden. R. v. Raumer a. a. O. S. 247 f. 266, Gieſeler (Kirchengeſch. II, 1. S. 90) bringen zur Geltung, daß dem deutſchen Volke ſchon früh das Vaterunſer und der Glaube eingeprägt wurden, und wenn auch die Laienwelt vom eigentlichen Gottesdienſt lange ausgeſchloſſen blieb (vgl. Hoffmann von Fallersleben, Geſch. des Kirchenlieds vor Luther. Hannov. 1861. 3. Aufl. S. 6) und das Latein der Hierarchie ein willkommenes Darſtellungsmittel der Katholicität der römiſchen Kirche war, ſo beweiſen doch außer den Evangelienharmonieen (ſ. Bd. IV. S. 261 ff.) auch die katechetiſchen Denkmäler aus der althochdeutſchen Zeit (vgl. Schnaſe in Niedner's Zeitſchr. für hiſt. Theol. 1858. S. 487 ff.) für den lebendigen Antheil, den das Volk an dem Gottesdienſte nahm. Schon die Beichte (vgl. R. v. Raumer a. a. O. S. 261 f.) verlangte eine Kenntniß zuſammenhängender Gebete und Formeln. Maßmann's Sammlung bedarf nach R. v. Raumer S. 48 und Hoffmann S. 10 noch einiger Berichtigung.

Von Gebeten kommt aber nach R. v. Raumer's Zuſammenſtellung S. 55 (auch bei Kehrein S. 8 ff.) das Vaterunſer dreimal ohne Erklärung, fünfmal mit Erklärung vor; außerdem

1) das Gloria in excelsis aus dem 9. Jahrhundert in einem Weißenburger Codex;
2) Otloh's Gebet aus dem 11. Jahrhundert in dem Werke dieſes Benediktinerprieſters de ammonicione clericorum et laicorum;
3) ein einfaches Gebet ohne Schluß aus dem 12. Jahrhundert;
4) das oben angeführte Gebet von drittehalb Zeilen in einem im Jahre 821 vollendeten Codex;
5) ein gereimtes Gebet, das aus dem Latein überſetzt iſt: Got, thir eigenhaf ist, bei W. Wackernagel, Altd. Leſik. Sp. 108;
6) ein gereimtes Gebet an den heiligen Petrus (Unsar trohtin hât farsalt) ebendaſelbſt Sp. 99.

Hiezu kommt das Weſſobrunner Gebet (ſ. Vilmar, Geſch. der deutſch. Nat.-Lit. 5. Aufl. S. 41). Es ſteht, wie Kehrein ſagt, am Eingang der deutſchen Litteratur als eine ernſte Mahnung, den Blick nach oben zu richten. Poeſie iſt mit Proſa und kirchlicher Stoff mit volksthümlicher Darſtellung vereinigt: ſo iſt es (nach W. Wackernagel) der erſte Verſuch und das erſte Zeichen der Litteratur des folgenden Zeitabſchnittes. In einfacher, aber ergreifender Andacht (Rettberg II, 167) klingen hier Poeſie, der Menſchheit älteſte Sprache, und Proſa, der immer vorwärts ringende, neue Formen und Geſetze ſich ſchaffende Gedanke, zuſammen. Die ſtillen Mönche zu Weißenburg und Weſſobrunn, zu Reichenau und St. Gallen haben (nach R. v. Raumer S. 421) wohl nicht daran gedacht, daß ſie dem großen Reformator Luther die Waffen ſchmiedeten, als ſie zuerſt die deutſche Sprache zu chriſtlichen Poeſieen verwandten. Schwer wiegt ja der Gebrauch der Mutterſprache beim Gebet. Darauf hat Ullmann (Reform. vor der Ref. II, 123) unter Zuſtimmung von Hoffmann a. a. O. S. 158 aufmerkſam gemacht; wie die Predigt in deutſcher Zunge lebenskräftiger klang, ſo war das Gebet aufrichtiger und inniger, die Frömmigkeit gemüthvoller, tiefer und wärmer, ja es erfolgte damit die innerliche Ablöſung Deutſchlands von Rom. — Carol. Müllenhoff, de carmine Wessofontano et de versu ac stropharum usu apud Germanos antiquissimo, Berol. 1861. 4., will drei von verſchiedenen Dichtern aus verſchiedener Zeit herrührende Bruchſtücke unterſchieden wiſſen, deren mittleres von dô dâr niwiht bis cot heilac reiche. Auch dem

proſaiſchen Theile vindicirt er eine poetiſche Form, ziemlich willkürlich, ja ohne Spur von kritiſchem Gewiſſen, wie K. Bartſch (in Pfeiffer's „Germania“ 1862. I. S. 113) ihm vorwirft, vor ſolchen Uebertreibungen der Lachmann'ſchen Schule warnend.

R. Barmann.

Weſten, Thomas von, und die Miſſion unter den Lappen oder Finnen bis zum J. 1727. Auf dieſen Miſſionskarakter, der zu den bedeutendſten der proteſtantiſchen Kirche gehört, iſt bereits im Artikel „Miſſionen, proteſtantiſche, unter den Heiden“, Bd. IX. S. 567, verwieſen worden; im Artikel „Norwegen“, Bd. X. S. 467, iſt davon, wie von der Miſſion unter den Lappen bis in die Neuzeit, kürzlich die Rede geweſen. Zu den daſelbſt angeführten Quellen ſind beizufügen als leicht zugänglich die Acta historico-ecclesiastica Bd. III. S. 1111. Bd. V. S. 922. Bd. X. S. 867, meiſtens nach Högſtröm, Beſchreibung von Lappland, deutſch 1748. Zu dem folgenden Artikel haben wir einen Aufſatz von Rudelbach in Knapp's Chriſtoterpe vom Jahre 1833, S. 299—380 benützt. Rudelbach bemerkt dazu, daß er ſeinen Aufſatz größtentheils nach Hammond's nordiſcher Miſſionsgeſchichte, Kopenhagen 1787, geſchrieben habe. Dieſem Manne, der Prediger zu Richeſtad im Aggershuus-Stift war, ſtanden zu Gebote 1) die Archive des von Friedrich IV. im J. 1714 geſtifteten Collegium de promovendo cursu evangelii, 2) eine Sammlung von Handſchriften aus den erſten Zeiten der Miſſion, 3) eine handſchriftliche epitome missionis Lapponicae vom Conrektor Skanke zu Drontheim, 4) der Briefwechſel von Weſten's mit ſeinem Freunde Engelhardt.

Thomas v. Weſten kommt hier in Betracht als Apoſtel der Finnen, oder wie die Finnen noch lange nach ſeinem Tode in dankbarer Erinnerung zu ſagen pflegten, als „der Lector, der den Finnmann lieb hatte.“ Daher iſt es nöthig, zuerſt dieſes Völkchen kennen zu lernen. Sie wohnen vom 64. Breitengrade an nordwärts, beſonders in den Finnmarken und in den Nordlanden, theils unter den Norwegern, theils allein für ſich im Innern des Gebirges. Die Angaben über ihre jetzige Zahl variiren von 4000 zu 7000; ſie müſſen aber früher viel zahlreicher geweſen ſeyn. Die Norweger nennen ſie Finnen, und ſie ſelbſt hören ſich am liebſten ſo nennen; die Schweden nennen ſie Lappen, welchen Namen ſie für eine Beleidigung halten. Ihre Sprache beweiſt, daß ſie mit den Bewohnern von Finnland ſtammverwandt ſind. Dieſem auf ſehr niedriger Stufe der Cultur ſtehenden, darum von Norwegern und Schweden gleich ſehr verachteten Völkchen war zur Zeit der Chriſtianiſirung des Landes auch das Evangelium verkündigt worden; die Leute waren gezwungen worden, ſich der Taufe zu unterwerfen, aber das Heidenthum war in den Herzen und in den Köpfen geblieben. Die ungeheuere Ausdehnung dieſer Felſen- und Stromlande erſchwerten den wenigen Predigern, die man in dieſe nördlichen Gegenden ſchickte, ungemein die Führung des geiſtlichen Amtes. Es kamen auch Miethlinge, die im Vaterlande ihr Brod nicht finden konnten und nun auf den meiſt ſchlecht fundirten Stellen nur auf beſſere Verſorgung lauerten. An einigen Orten wagten die Finnen nicht, zur Beichte zu gehen, weil ſie den Predigern nichts zu geben hatten; ſie mußten ſich dennoch der öffentlichen Pönitenz unterwerfen, wenn ſie länger als ein Jahr ſich vom Tiſche des Herrn fern gehalten. So entſtand der Wahn, daß die Verarmten kein Recht mehr an der Kirche hätten. Oft wurde das jährliche Opfergeld vor der Zulaſſung zum Abendmahl eingefordert; das deuteten viele Finnen dahin, daß ſie damit die Gnade des Sakramentes erkauften. Es war vorgekommen, daß man einer armen Wittwe ihre einzige Kuh genommen als Bezahlung der Leichenpredigt für ihren Mann, die nach dem Geſetz mußte gehalten und theuer bezahlt werden. Dazu kam, daß die Norweger im Ganzen, wo ſie mit den Finnen zu thun hatten, ſich einer ſchnöden Behandlung derſelben ſchuldig machten. Was Wunder, wenn die Finnen ſich mehr und mehr zurückzogen und ſich in ihrem alten heidniſchen Aberglauben beſtärkten? Sie machten zum Schein die chriſtlichen Gebräuche mit, meiſtens mit Widerwillen. Wenn das Finnenkind getauft war und die Eltern

daſſelbe nach Hauſe getragen, wurde gewöhnlich durch ein eigens dazu beſtelltes Finnenweib, Riſem-Edni, die Taufe wieder abgewaſchen. Die Mutter verrichtete eine Art Wieder- oder vielmehr Gegentaufe und gab dem Kinde einen Ring, welchen es Zeitlebens im Gürtel oder auf der Bruſt tragen mußte, zum Zeichen, daß es „zu den väterlichen Göttern umgetauft“ ſey. Es wurde den finniſchen Hauptgötzen, wie ſchon vorher bei der Geburt, ſo nun auf's Neue dargebracht, der in der chriſtlichen Taufe empfangene Name abgelegt und der finniſche Name den Nichtfinnen und beſonders den Predigern ſorgfältig verborgen. Ging der Finne zum Abendmahl, ſo beichtete er zu Hauſe oder bei dem erſten rinnenden Waſſer, das er auf dem Wege traf, den väterlichen Göttern und bat ſie um Verzeihung, daß er zum Tiſche des Herrn gehen wollte. Wenn er aber aus der Kirche kam, ſprach er gewöhnlich dieſe Worte: „Der der Mächtigere iſt, gewinne nun, es ſey Sorokko und Saiwo (die Namen der finniſchen Hauptgötzen) oder Riſt Ibmel, der Chriſten Gott; denn beider Willen habe ich gethan“. Mit der Hoſtie wurde der ärgſte Mißbrauch getrieben. Die Communicirenden nahmen ſie aus dem Munde und hoben ſie ſorgfältig auf. Bei Gelegenheit befeſtigten ſie dieſelbe auf der Kirchenmauer und ſchoſſen eine Kugel durch; der vorgeblich daraus fließende Blutstropfen wurde in der Büchſe geſammelt, die forton immer treffen ſollte; oder die aufgehobene Hoſtie diente zur Heilung von Menſchen und Vieh, und um auf der Jagd und in der Fiſcherei Glück zu erhaſchen. So war alſo auch das Abendmahl in den Bereich der bei den Finnen ſo beliebten Zauberkünſte hineingezogen worden: weil es als Zaubermittel diente, war ihm, obgleich es zum Chriſtenthum gehörte, Gnade widerfahren, gewiß unter Autarität der Noiden oder Zauberer, die auf die Gemüther des Volkes einen mächtigen Einfluß ausübten. Gewiſſenloſe norwegiſche Beamten beuteten den Aberglauben der Finnen aus, begünſtigten denſelben, um Geld zu gewinnen.

Was die Sitten betrifft, ſo hatten ſie ſehr gelitten durch das Branntweintrinken, das überhaupt das Volk phyſiſch herunterbrachte und zuſammenſchmolz. Selbſt viele Prediger trieben einträglichen Handel mit Branntwein. Die Branntweinbuden ſtanden auf dem Kirchhofe oder an den Kirchenthüren. Alle Arten von Ueberredungskünſten wurden angewendet, um das arme Volk anzulocken: „Kannſt du nicht tapfer Branntwein trinken, ſo biſt du nicht ſo gut wie ein Norweger.“ Es kam dahin, daß keine Opfer ohne Branntwein dargebracht wurden, Ehebündniſſe wurden damit beſchloſſen und beſiegelt. Auf den Gräbern der Verſtorbenen ſtreute man es als Weihwaſſer und als Geleitsmann in jene Welt hinüber. Ja noch dem Wahne Vieler durfte es ſelbſt bei dem Sakramente nicht fehlen. — Die Liebe der Finnen zum Branntwein benutzten die Norweger, um ihre Grundſtücke um geringen Preis an ſich zu bringen. Die Kinder der Finnen kauften ſie zur ewigen Sklaverei; oder dienten ſolche Kinder, ſo gaben ſie ihnen keinen Lohn, ließen ſie keinen Unterricht genießen und marterten ſie durch ſchwere Arbeit ab, bis ſie zuletzt hülflos den Bettelſtab ergreifen mußten. Wenn der Finne ſeine Waaren zu dem Norweger hinüberſchaffte, mußte er nehmen, was dieſer ihm dafür bot, wo nicht, der gröbſten Mißhandlung gewärtig ſeyn. Dazu kam, daß die meiſten Norweger ein ausgelaſſenes, ruchloſes Leben führten, und daß auch auf dieſe Weiſe die durch ſo viele andere Dinge erregte Abneigung gegen das Chriſtenthum neue Nahrung fand.

Es muß übrigens zur Ehrenrettung der däniſch-norwegiſchen Kirche bemerkt werden, daß ſchon vor Thomas v. Weſten Einiges für die Miſſion unter den Finnen gethan wurde. Als der Biſchof von Drontheim, Erich Bredahl, im Jahre 1658 von den Schweden aus ſeiner Diöceſe vertrieben, bis zum Friedensſchluſſe drei Jahre lang das Vikariat Tronäs in den Nordlanden verwaltete, unternahm er von da aus mehrere Reiſen zu den Finnen; aber mehrere Begleiter des Biſchofs fanden dabei den Märtyrertod; ihm ſelbſt gelang es, Einzelne für das Chriſtenthum zu gewinnen; ſie überließen ihm ihre Kinder, die er nun im Chriſtenthum erzog; was ſich ſpäter vom Chriſten-

thum unter den Finnen fand, das war eine Nachwirkung des Werkes von Erich Bredahl. Sodann kam im Jahre 1703 der Schulmeiſter Iſaak Olſen nach Oſt-Finnmarken, wo der Probſt Paus, einer der wenigen getreuen Arbeiter, ſeine Geſchicklichkeit erkannte und ihn als Schulmeiſter für die Finnen in Waranger beſtellte (an der nördlichſten Grenze gegen Rußland, unter dem 70. Breitengrade). Vierzehn Jahre lang arbeitete hier dieſer Mann mit apoſtoliſcher Treue, unter ärmlichen Verhältniſſen, unter allerlei Gefahren zu Waſſer und zu Lande, und Vielen der Finnen ſelbſt ein Gegenſtand des Haſſes, ſo daß ſie ihm öfter nach dem Leben trachteten. Durch ſeine Bemühungen geſchah es, daß ſchon im J. 1705 bei der üblichen Schul- und Kirchenviſitation mehrere Finnen in chriſtlicher Erkenntniß den Norwegern nicht nur gleich kamen, ſondern ſie auch übertrafen.

So ſtanden die Dinge, als der fromme König von Dänemark, Friedrich IV., der von 1699 bis 1730 regierte, und der 1705 den erſten Grund zur oſtindiſchen Miſſion gelegt hatte, ſeine geiſtliche Fürſorge auch den Finnen ſeines Reiches zuwendete. Der erſte Schritt geſchah 1707, als er einem geſchickten Studenten, Paul H. Reſen, den Auftrag gab, den Zuſtand der Schulen und Kirchen in Nordlanden und Finnmarken zu unterſuchen, auch bequeme Stellen zur Anlegung neuer auszumitteln. Auf den äußerſt niederſchlagenden Bericht von Reſen erging ſogleich an den Stiftsamtmann und Biſchof von Drontheim der Befehl, ihre Bedenken über die nöthigen Verbeſſerungen und zweckdienlichen Anſtalten zum Gedeihen der finniſchen Kirche zu geben. Der Biſchof, Peter Krog, ein ſehr weltlich geſinnter Mann, gehorchte äußerlich; doch von einem ſolchen Geiſtlichen ließ ſich nichts Erſprießliches erwarten. Erfolgreicher war die Stiftung des Collegium de promovendo oursu evangelii im J. 1714. Noch in demſelben Jahre erhielt daſſelbe vom König den Befehl, Alles für eine Miſſion unter den Finnen vorzubereiten. Im folgenden Jahre ertheilte der König dieſem Collegium eine beſondere Inſtruktion für die zu errichtende finniſche Miſſion, hauptſächlich darauf dringend, daß tüchtige Katecheten beſtellt, die ſpäter Prediger werden könnten, der Zuſtand der Kirchen und Schulen genau ausgemittelt und zur Errichtung neuer paſſende Vorſchläge gemacht würden. Endlich empfahl der König, darüber zu wachen, daß die Bekenner des Namens Chriſti unter den Heiden ein untadeliges Leben führten. Indem nun das Collegium zunächſt die geiſtlichen und weltlichen Beamten aufforderte, ihren Rath, betreffend die Anſtalten zur Bekehrung der Finnen, mitzutheilen, wurden zunächſt allerlei Bedenken laut, indem Einige meinten, man müſſe zuerſt die Finnen civiliſiren und Städte anlegen, wo ſie ſich an ein geregeltes Leben gewöhnen könnten, ehe man daran dächte, ihren Seelen Hülfe zu bringen. Indeſſen liefen auch beſſere Rathſchläge ein, insbeſondere von einem Kreiſe von ſieben ernſten Geiſtlichen, die ſchon früher durch Harmonie der Geſinnung ſich gefunden und eifrig ſuchten, wohlthätigen Einfluß auf ihre Amtsbrüder zu gewinnen. Dieſes Siebengeſtirn, wie man jene ſieben nannte, begrüßte mit der größten Freude das beginnende Werk der finniſchen Miſſion und machte in ſeiner Adreſſe an das Miſſionscollegium eine Reihe treffender Vorſchläge, woraus wir den hervorheben, daß junge Finnenkinder im Chriſtenthume unterrichtet werden ſollten. Doch das Collegium ſah wohl ein, daß es hauptſächlich nöthig ſey, einen Mann zu finden, der an die Spitze der Miſſion geſtellt werden könnte; und es richtete deshalb von Anfang an ſein Augenmerk auf eines der Mitglieder jenes Siebengeſtirns, auf Thomas von Weſten.

Geboren im Jahre 1682 zu Drontheim, hatte Th. v. Weſten früh mit allerlei Noth und Widerwärtigkeiten zu kämpfen gehabt, wodurch er ſo recht für ſeine ſpätere, mit ſo vielen Mühen und Entbehrungen verbundene Laufbahn vorbereitet wurde. Der Knabe bezeigte große Luſt, zu ſtudiren; aber der Vater wollte es nicht geſtatten. Da ſorgten chriſtliche Menſchenfreunde für ſein Fortkommen, bis er die Univerſität beziehen konnte. Nach dem Willen des Vaters ſtudirte er die Medicin, obſchon er viel mehr Neigung zur Theologie hatte. Wie er gerade zum Doktor der Medicin promoviren

wollte, ſtarb ſein Vater und hinterließ ihm nichts. Nun widmete er ſich unter den ärmlichſten Verhältniſſen dem Studium der Theologie und insbeſondere den orientaliſchen Sprachen; ſehr ſchlechte Koſt konnte er nur alle zwei Tage bekommen, und mit ſeinem Stubengenoſſen hatte er nur ein einziges altes ſchwarzes Kleid, ſo daß der Eine immer zu Hauſe bleiben mußte, wenn der Andere ausging. Da erhielt er unverſehens vom Czar Peter dem Großen einen Ruf als Profeſſor der Sprachen und Beredtſamkeit nach Moskau. Die Unterhandlungen zerſchlugen ſich und König Friedrich IV. beſtellte ihn zum königl. Bibliothekar in Drontheim, jedoch ohne Gehalt, mit der Ausſicht auf baldige Beförderung zu einer geiſtlichen Stelle. Auf dieſem Poſten, den er drei Jahre hindurch verwaltete, ſpeiſte und kleidete ihn eine fromme Wittwe, die er ſich ſpäter zur Lebensgefährtin erkor. Im Jahre 1710 wurde er als Hauptpaſtor nach Wedoen berufen, einer bedeutenden Pfarrei im Stifte Drontheim. Faſt von Allem entblößt, kam er hier an; beinahe das ganze Eigenthum ſeiner Frau, ſeine Bücherſammlung, die eine ſeiner beiden Stieftöchter hatte er in einem Schiffbruche verloren. Nachdem er ſechs Jahre hindurch auf dieſer Pfarre mit großem Eifer und Erfolg gearbeitet und die widerſtrebenden Gemüther vieler Pfarrgenoſſen völlig für ſich gewonnen, nachdem er als die eigentliche Seele jenes Siebengeſtirnes für die Hebung des chriſtlichen Sinnes in weiten Kreiſen gewirkt hatte, berief ihn am 28. Februar 1716 das Miſſionscollegium zum Lektor und Notarius des Capitels zu Drontheim und am 14. März deſſ. Jahres zum Vikarius und Bevollmächtigten des Miſſionscollegiums unter den Finnen. Er ſchrieb an daſſelbe: „Sie zweifeln nicht an meinem Eifer und meiner Treue; allein ich zweifle gar ſehr an mir ſelbſt, verlaſſe mich aber auf Gott. — Nun, in Jeſu Namen! ich berathe mich nicht lange mit Fleiſch und Blut, ſondern mache mich künftigen Montag reiſefertig.“ Zugleich ſorgte er dafür, daß ſeine Gemeinde, die ihn höchſt ungern ſcheiden ſah, die ihn vor Gottes Richterſtuhl anklagen wollte, wenn er ihr nicht einen würdigen Nachfolger im Amte verſchaffte, die dem König die Hälfte ihres Geſammtvermögens anbot, wenn er ihr Thomas laſſen wollte, — nach ihm einen Geiſtlichen erhielte, der in ſeinem Geiſte das Amt verwaltete, in der Perſon des ihm innig befreundeten Paſtor Engelhardt. Als Lektor der Theologie hatte er, außer mehreren Predigten, täglich im Lektorium des Doms die poſitive und moraliſche Theologie in zwei Stunden vorzutragen und zugleich die Aufſicht über die Schule zu führen. Es war nämlich die Abſicht des Miſſionscollegiums, dieſe Schule zu einer Pflanzſchule für die finniſche Miſſion zu machen. Dieſer Plan wurde durchkreuzt durch den damaligen Rektor, Sohn des Biſchofs Krog, einen unnützen und faulen Knecht.

Thomas blieb nicht lange in Drontheim, ſondern unternahm ſchon am 29. Mai 1716 ſeine erſte Miſſionsreiſe unter die Finnen. Kaum war er abgereiſt, ſo ſuchte der Biſchof Krog durch ein Cirkularſchreiben an die Geiſtlichen in den Nordlanden und in Finnmarken der Miſſion entgegenzuwirken, doch vermochte er gegen v. Weſten nur wenig auszurichten. Dieſer war zu Schiffe mit zwei Kaplanen nach der Warangerbucht gefahren, wo der fromme Probſt Paus ſich ihm als Reiſebegleiter anſchloß. Auf dem Wege nach Weſt-Finnmarken kam ihm Olſen entgegen, den er, weil er in ſeinem ſchweren Dienſte von Kräften gekommen war, mit ſich nach Drontheim nahm und ſpäter dem Collegium als finniſchen Dolmetſcher und Sprachlehrer empfahl. Er begnügte ſich nicht mit Predigten an die Finnen, deren Sprache er ſchon früher erlernt hatte; er ſuchte auch die einzelnen Seelen auf, um ſie für Chriſtum zu gewinnen; er ermunterte die für das Evangelium empfänglichen Finnen, Verſammlungshäuſer zu bauen; er ſammelte Nachrichten über ihren Zuſtand und ihre Verhältniſſe. Als Miſſionar in den Oſt-Finnmarken ließ er den einen ſeiner beiden mitgebrachten Kapläne zurück, ſetzte wandernde Schullehrer ein und kehrte im Spätjahr durch die Nordlande heim; dieſe Rückreiſe machte er auf Kähnen, von einem der ſtürmiſchen Binnenſeen zum anderen überſetzend, oft mit Lebensgefahr. In den Nordlanden hatte er nur Einiges für den Anbau der Evangeliſation vorbereiten können; denn beſonders die dortigen Finnen waren von

den norwegiſchen Predigern vernachläſſigt worden. Er brachte einige Finnenkinder mit, die ſpäter eine wichtige Beihülfe für die Miſſion wurden. Seitdem unterhielt er auf ſeine Koſten im eigenen Hauſe ein kleines Seminar von Finnenkindern, welches für die Sache der Miſſion ſehr förderlich wurde. In Drontheim warteten ſeiner widrige Conflikte mit dem Biſchof Krog. Dieſer wollte ihm unter nichtigem Vorwande die Schlüſſel zum Lektorium in der Domkirche, wo er ſeine Vorleſungen halten ſollte, nicht einhändigen. Durch Hülfe ſeines Sohnes, des oben erwähnten Rektors, machte er die Schüler, die zu Miſſionaren unter den Finnen ausgebildet werden ſollten, abſpenſtig. Doch das Miſſionscollegium, vom Könige geſchützt, traf kräftige Maßregeln gegen dieſe Umtriebe. Im Jahre 1717 wurde das Seminar bei der Drontheimiſchen Schule auf feſten Fuß geſtellt, die Erbauung von Kirchen und Kapellen in den Finnmarken angeordnet, die Verhältniſſe der Katecheten und Schullehrer geregelt und die Beſtimmung getroffen, daß es jedem Katecheten freiſtehe, zwei für geeignet erachtete Finnenkinder zu Schulmeiſtern zu erziehen, und eine jährliche Conferenz aller Katecheten und Schullehrer in der Porſangerbucht zur Beſprechung der gemeinſamen Angelegenheiten empfohlen. Zugleich gewann v. Weſten neue Mitarbeiter, Arvid Biſtock, einen Schweden, der, nachdem er in Drontheim von Oeſen das Finniſche erlernt hatte, mit großem Segen unter den Finnen in Welſen und Ramen arbeitete. — Es brauchte zu dieſem beſchwerlichſten Poſten eine wahrhaft eiſerne Natur. Biſtock war eine ſolche. Oft mußte er die reißenden Bergſtröme durchwaden, die ſteilſten Felſen erklimmen, viele Nächte in großer Kälte unter freiem Himmel verleben, bisweilen drei Tage ohne Speiſe zubringen. Die anderen neuen Mitarbeiter waren Elias Heltberg, Martin Lund, Erasmus Rachlew.

Sie begleiteten ſämmtlich v. Weſten auf ſeiner zweiten Miſſionsreiſe, die er im Juni 1718 antrat. Auf einem Boote, in Ermangelung eines Schiffes, machte er bei ungünſtigen Winden die beſchwerliche Reiſe bis Waranger, wo der Bau einer neuen Kirche veranſtaltet und acht Finnenkinder ausgewählt wurden, um als Schullehrer und Katecheten erzogen zu werden. Daſelbſt ließ v. Weſten Elias Heltberg zurück. Das Tagebuch dieſes Mannes zeigt, wie getreu er ſein Amt verwaltete; es ſind darin viele Erfahrungen mit angefochtenen Seelen mitgetheilt. Im harten Winter 1718 bis 1719 ließ er ſich auf ſeinen Wanderungen, nach der Weiſe der Eingeborenen, in Rennthierfelle eingehüllt, zuſchneien, um der tödtenden Kälte zu entgehen. Im Jahre 1721 wurde er zu einer Pfarre im Stifte Drontheim befördert. Doch kehren wir zu v. Weſten zurück. Die Finnen in dem nicht weit von Waranger gelegenen Diſtrikte Tana gaben damals den augenſcheinlichen Beweis, daß der Saame des Evangeliums unter dieſem Volke nicht vergebens ausgeſtreut worden war. Um dem Lektor ihre Liebe zu bezeugen, hatten ſie ſchon vor ſeiner Ankunft eine Kapelle errichtet; ſie gelobten, dem Herrn Jeſu treu bleiben zu wollen. In Porſanger, der Hauptſtation von Weſt-Finnmarken, wurde beſonders ein alter Mann, der bisher noch an ſeinen Götzen gehangen, durch die Predigt von Weſten bekehrt und gab Gott die Ehre; alle dortigen Finnen wurden im Glauben geſtärkt. Aus den freiwilligen Gaben derſelben wurde daſelbſt eine Kirche erbaut. Rachlew blieb auf dieſer Station zurück, mit dem Auftrage, jährlich die Hauptorte, wo die Porſangerfinnen zuſammenkamen, zu bereiſen. Er eignete ſich ſehr bald eine ſehr genaue Kenntniß der finniſchen Sprache an, ſo daß die Finnen um ſo mehr Gefallen an ſeinen Predigten fanden. Er überſetzte in die finniſche Sprache den Luther'ſchen Katechismus, er ſchrieb eine Grammatica Lapponica und ein Specimen vocabularii Laponici. Im Jahre 1722 wurde er nach Ramer befördert. Sein Nachfolger war Kund Leem, ſeit 1752 Profeſſor der lappiſchen Sprache am Seminar zu Drontheim, Verfaſſer der „Beſchreibung der Lappen in Finnmarken“. Kopenhagen 1767. Leipzig 1771, des Lexicon Lapponico-Danico-Latinum. — v. Weſten kam damals auch nach Alten auf dem Gebirge Maſt, wo eine Kirche erbaut wurde, wozu die Finnen das Holz auf 129 Rennthieren herbeiſchafften; hier verblieb Lund und arbeitete

daſelbſt und in Egeskal unermüdet bis 1729, in welchem Jahre er als Prediger nach Overhalden verſetzt wurde. Er ſchrieb ein lappiſches ABCBuch, eine Ueberſetzung von Luther's Katechismus im Dialekte von Alſen u. A. — v. Weſten durchwanderte ſo die verſchiedenen Stationen der Finnmarken und kam darauf nach den Nordlanden, überall die Leute im Glauben beſtärkend, wo es nöthig war, neue Arbeiter beſtellend. Der Einfall der Schweden in Norwegen unter Karl XII. verhinderte im Spätjahr 1715 die Rückkehr nach Drontheim; er verbrachte den Winter im Hauſe eines Freundes in Herve. Hier unterrichtete er ſechs Finnenkinder, die er mit ſich gebracht, und ſchrieb 1719 im Sommer an das Miſſionscollegium einen ausführlichen Bericht über ſeine Arbeiten im vorigen Jahre. Es geht daraus hervor, daß ſie beſonders in den Finnmarken geſegnet waren, daß ſie aber durch das ſchnöde Benehmen der Norweger durchkreuzt wurden. Ein Finne und ein Hund waren ihnen gleichbedeutende Ausdrücke. Sie ſpotteten über ihre Bekehrung, ihr Leſen der heiligen Schrift. Wenn die Finnen über ihre Sünden Reue bezeigten, wurden ſie von den Norwegern verlacht. In den Kirchen, wo ſie mit den Norwegern zuſammenkamen, mußten ſie ganz unten bleiben oder von ihren Plätzen weichen, ſo wie ein Norweger ſich nahte. Dieſe ſagten, der König habe die Abſicht, wenn der Finnen Götzendienſt offenbar würde, ſie hängen und verbrennen zu laſſen. So habe man es ſchon an vielen Orten gemacht; der Lektor führe immer einen Scharfrichter mit ſich, um gleich die Strafe zu vollziehen. Ueberdieß ſchilderte v. Weſten die Verheerungen, die das Branntweintrinken mit ſeinen Folgen unter den Finnen anrichtete. Erſt ſpäter, im Jahre 1726, wurde durch ein königliches Reſkript dieſem Unfuge geſteuert und den Predigern eingeſchärft, das norwegiſche Volk fleißig zu unterrichten, damit es der Neubekehrung nicht zum Aergerniß und zur Verführung gereiche. Jener Bericht v. Weſten's hatte im Miſſionscollegium das Verlangen geweckt, aus Weſten's eigenem Munde die genaueſten Nachrichten einzuziehen. Daher wurde er im Frühjahr 1719 nach Kopenhagen berufen; hier wurde er dem König vorgeſtellt und durfte ihm Alles angeben, was er zur Förderung des Werkes, das die Seele ſeines Lebens geworden war, für dienlich halten konnte. Es wurden darauf einige zweckmäßige Anordnungen getroffen und beſonders neue Arbeiter gewonnen, Probſt Henning Junghans, der zum beſtändigen Stellvertreter Weſten's in den Nordlanden beſtellt wurde, und Erich Helſaet, dem man ſeinen Wirkungskreis unter den Finnen in Overhalden anwieß.

Am 29. Juni 1722 trat v. Weſten die dritte größere Miſſionsreiſe voll freudigen Muthes an. Obwohl er in vielen Orten noch eine große Macht der Finſterniß bemerkte, machte er doch auch herzerhebende Erfahrungen. In Bodoen und den umliegenden Pfarreien war unter der finniſchen Jugend eine große Erweckung. Auf den Knieen baten ſie, man möchte ihnen Unterricht verſchaffen. v. Weſten errichtete für ſie Winterſchulen und fand dabei Hülfe und Unterſtützung bei den frommen Pfarrern Norman und Meldal. Die Kinder kamen mit größter Freude in die Schule, begnügten ſich mit der magerſten Koſt, die ſie in den Mußeſtunden mit Händearbeiten mühſam ſich verdienten. In Harjangen hatte ſeit 1721 Jens Kildal mit Erfolg gearbeitet; einige Norweger hatten gewettet, daß dieſe roheſten unter allen Finnen binnen 10 Jahren kaum dahin gebracht werden könnten, in einem Buche zu leſen; und nun laſen ſie nicht nur bald, ſondern ſie liebten auch das Wort Gottes. Kildal nahm, um beſſer ihr Vertrauen zu gewinnen, eine von ihren Töchtern zur Frau, die ihn trefflich unterſtützte und die weibliche Jugend unterrichtete. Die Finnen bewieſen ihm das größte Vertrauen, offenbarten ihm ihren ganzen ehemaligen Götzendienſt, verbrannten ihre Opferſtätten und bauten aus eigenen Mitteln ein Verſammlungshaus. Von ihm ſchrieb v. Weſten an das Miſſionscollegium: „Kildal iſt ſtark wie ein junger Löwe gegen Satan. Hätte ich nur vier Kildale, da wollte ich die Miſſion in den Nordlanden bald in völligen Stand ſetzen.“ — Derſelbe Kildal predigte auch den Finnen in Weſteraalen, Loeſteſtad und Tollen das Evangelium und überſetzte im Auftrage des Miſſionscollegiums die „Ordnung des

Heiles" von Freylinghausen in die finnische Sprache. — Auf dieser dritten Missionsreise kam v. Westen auch zu den Finnen in Siumen, die sich fest vorgenammen hatten, ihn und seine Gefährten zu tödten; aber das Wort Gottes, von diesem Manne Gottes verkündigt, bändigte diese wilden Gemüther und schuf sie zu neuen Menschen um. Aehnliche Erfahrungen machte er unter den Finnen auf den Felsen von Overhalden. Es waren 283 Seelen, die seit Menschengedenken nicht in die Thäler heruntergekammen waren und die auch von den Predigern der Gegend nie besucht wurden; denn sie kannten ihre Existenz gar nicht. v. Westen, so wie er etwas davon erfahren, rüstete sich, sie aufzusuchen. Sobald sie davon Kenntniß erhalten, waren sie wie von panischem Schrecken ergriffen und hielten eine Zaubermesse, um ihn abzuhalten. v. Westen betrat diese gefährliche Fahrt und gewann diese Leute für das Evangelium. Eine ähnliche Arbeit erwartete ihn in Snaasen, wo er zwei Monate blieb. Am 2. Mai 1723 war er wieder in Drontheim. Nun bereiste er die Finnen in Stoerdalen und Merager, nur zwei Meilen von Drontheim entfernt auf den Bergen wohnend. Unter ihnen zeigte sich ein gewaltiger Bußkampf; sie wurden gründlich von ihrem alten heidnischen Unwesen geheilt. Sie waren trostlos, als Westen sie verließ, baten ihn, ihnen Lehrer zu verschaffen, die seine Worte ihnen wiederholen könnten. Gern hätte er auch die Finnen im Stifte Christiania aufgesucht. Einer derselben hatte von dem „guten Manne gehört, der den Finnen nimmer etwas zu Leid that". Er kam nach Drontheim, ließ sich von v. Westen im Christenthum unterrichten und entsagte nebst vier anderen Finnen derselben Gegend dem Götzendienste. v. Westen brannte vor Begierde, sich unter diese Leute zu begeben. Allein ihm stand der Bischof von Christiania, Deichmann, entgegen. Dieser Mann suchte seinem Neffen die Anwartschaft auf das Bisthum Drontheim zu verschaffen. Da dieser Neffe ein ungeistlicher Mann war, von dem v. Westen nichts Gutes erwartete, hatte er sich ungünstig über die Umtriebe des Bischofs geäußert und dadurch sich den Haß desselben zugezogen. Zudem lautete der königliche Befehl vom Jahre 1715 nur auf Mission unter den Finnen in den Nordlanden und den Finnmarken. Daher das Missionscollegium dem v. Westen zu seinem großen Leidwesen die Vollmacht nicht ertheilen wollte, die Finnen in Christiania zu evangelisiren.

In den folgenden Jahren bis zu seinem Tode sah v. Westen noch mehrere hoffnungsvolle Blüthen und Früchte der finnischen Mission. Im Jahre 1723 kam eine Finnenfamilie freiwillig nach Drontheim, ließ sich taufen und entsagte den alten Göttern. Im J. 1724 kamen die Finnen schaarenweise nach Drontheim zu dem „guten Manne". — Im J. 1725 gab es in der Probstei Salten 1020 Neubekehrte, in den Finnmarken 1725 in 376 Familien.

In diesen Jahren war v. Westen, der besonders auf der letzten Reise seine Gesundheit angegriffen hatte, schriftstellerisch sehr thätig für die finnische Mission. Wir führen hier seine Schriften an: 1) Grundzüge zur Missionsanstalt in Finnmarken, mitgetheilt in Knud Leem's Beschreibung der Lappen in Finmarken. 2) Anweisung für die Mission in den Nordlanden, in 3 Bänden; diese Anweisung ist aus dem Schatze reicher Erfahrung geschöpft. 3) Bearbeitung der finnisch-lappischen Missionsgeschichte, im Auftrage des Missionscollegiums geschrieben; die Materialien dazu waren 22 eigenhändig geschriebene Folianten. Im Jahre 1726 war die Handschrift des Werkes fertig, die leider nicht herausgegeben worden und wahrscheinlich verloren gegangen ist. Doch fühlte sich v. Westen durch diese Thätigkeit keineswegs befriedigt. Im Jahre 1724 und 1725 machte er kleinere Missionsreisen. Der Missionstrieb machte sich mit besonderer Stärke in ihm geltend, als er erfuhr, daß die Finnen in Tydsfjord den Katecheten hatten todtschlagen wollen, daß in Salten ein falscher Prophet aufgestanden war, der Wunderkuren zu machen vorgab und in vorgeblichem Auftrage v. Westen's die Leute zum Götzendienst zurückzuführen suchte. „Es fängt nun", schrieb er bei diesem Anlasse an das Missionscollegium, „der Teufel bei uns an, sich als ein wüthender Hund zu

zeigen, der seinen alten Raub nicht fahren lassen will. Allein Christi Kraft wird ihn zerschmettern. Ich fürchte mich nicht vor allen Teufeln, die in der Hölle sind. Ich bin zu jeder Stunde bereit, mein Amt unter den Heiden und das Zeugniß Jesu mit meinem Blute zu bekräftigen.“ Doch es wurde ihm nicht gegeben, eine neue Missionsreise anzutreten. Die ungeheuren Strapatzen hatten seine Gesundheit untergraben. Kränkungen von Seiten der Bischöfe Krog und Deichmann vermehrten die körperlichen Leiden. Sogar ökonomische Noth drückte ihn. Denn das ganze Vermögen der Frau war für die Mission geopfert worden, und selbst seine geringen Einkünfte vom Lektorate wurden in jenen Kriegszeiten geschmälert. Am 9. April 1727 ging er in die Freude seines Herrn ein. Christliche Menschenfreunde mußten durch Zusammenschuß die Kosten seiner Beerdigung bestreiten. Seine Wittwe war von seinem Geiste beseelt; sie hatte ihr Vermögen willig der Mission unter den Finnen geopfert. Sein Schwiegersohn, der Gatte seiner Stieftochter, Thomas Hammond, ein ausgezeichneter Schüler von A. H. Franke, mit mancherlei Kenntnissen ausgestattet, blieb Landpfarrer. Herzog.

Westerhemd, s. Bd. XV. S. 483.

Westfälischer Friede heißt die in den beiden zum westfälischen Kreise gehörigen Städten, Münster und Osnabrück, zu Stande gekommene Vereinbarung, welche dem im Jahre 1618 ausgebrochenen dreißigjährigen Kriege ein Ziel setzte. Die nächste Veranlassung zu diesem Kriege hatten die religiösen Verhältnisse Böhmens gegeben. Es hatten nämlich die Evangelischen in Böhmen den Zwiespalt zwischen Kaiser Rudolph II. und seinem Bruder Matthias dazu benutzt, um sich von dem erstern einen ihre Religionsfreiheit sichernden Majestätsbrief am 9. Juli 1609 zu erwirken (bei Khevenhüller annales Ferdinandei Tom. VII. Fol. 185 sq., wiederholt bei Kuzmány Urkundenbuch zum österreichischen evangelischen Kirchenrecht [Wien 1856] S. 23. ff.), welchen auch Matthias, da ihm die Städte freiwillig zum König gewählt, bestätigte. (Lünig, Reichs-Archiv. Pars specialis Tom. I. Fol. 72). Nach demselben war unter anderen den Protestanten bewilligt, auch Kirchen und Schulen nach Bedürfniß neu anzulegen. Darüber, ob dies nur in den königlichen Städten und Kammergütern, oder auch in geistlichen Herrschaften zulässig sei, wie die Protestanten begehrten, war Streit entstanden. Als dieselben im Prager Sprengel zu Klostergrab im Territorium des Abts von Braunau neue Kirchen zu bauen anfingen und der Einspruch der beiden Prälaten vom Kaiser als begründet anerkannt und der Bau inhibirt wurde, zugleich auch die Besorgniß entstand, der Majestätsbrief selbst solle zurückgenommen werden, kam es zu einer förmlichen Insurrection, welche damit begann, daß am 23. Mai 1618 die kaiserlichen Räthe Martinitz und Slawata nebst dem Secretär Fabricius zu Prag aus dem Fenster des Schloßsaales geworfen wurden. Darauf ward von den Ständen eine eigene Landesdirektion bestellt, es folgte die Vertreibung der Jesuiten und die Vereinigung mit der protestantischen Union, sowie mit den protestantischen Ständen der übrigen österreichischen Lande. Nachdem bald hierauf Matthias am 10. (20.) März 1619 gestorben, wählten die Böhmen den Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz zu ihrem König, welcher jedoch, von der Union verlassen, nach der Schlacht bei Prag am 29. Oktober (8. Novbr.) 1620 in die Acht fiel und fliehen mußte. Der Kampf zog sich nun nach der Pfalz, welche Friedrich Preis geben mußte, worauf seine Kurwürde auf Maximilian von Bayern (6. März 1623) übertragen wurde. Die großen Fortschritte des Kaisers drängten jetzt auch die Protestanten in Niedersachsen zum Kriege, dessen obere Leitung Christian IV. von Dänemark anvertraut wurde, welcher sich am 9. Dezember 1625 mit England und Holland über zu leistende Hilfe vereinigte, aber schon am 12. (22.) Mai 1629 mit dem Kaiser den Frieden zu Lübeck abschloß. Der Religion wurde dabei nicht gedacht, und um so mehr wußte Ferdinand II. die errungenen Vortheile zu Gunsten des Katholicismus auszubeuten. Der Gedanke, die Protestanten zur Restitution der katholischen geistlichen Güter zu nöthigen, war besonders von den Jesuiten und der Curie beim Kaiser schon früher angeregt worden und demselben war auch seit einigen Jahren bereits Raum gegeben. Im

Jahre 1626 war im ſchwäbiſchen Kreiſe ein Befehl in dieſem Sinne erlaſſen und 1628 vielfach vollzogen (vergl. Struven's Hiſtarie der Religiansbeſchwerden Bd. I. [Leipzig 1722] S. 661, 675 u. a.). Nunmehr beſchlaß der Kaiſer, im Widerſpruch mit ſeinen ardentlichen Räthen, auf Betrieb des Jeſuiten Lamormain, des Nuntius Caraffa u. a. die Publikatian eines allgemeineren Reſtitutionsedikts vom 6. März 1629 (in Khevenhüller's Annales Tom. XI. Fol. 438 sq., bei Lehmann acta pacis lib. III. cap. XVII. Tom. I. pag. 352 sq. u. a., vergl. auch Legatio Apostolica Petri Aloysii Carafae ab anno 1624 ad 1634 ed Ginzel. Wirceburg 1840, cap. 32, pag. 69 — 72 verb. pag. 193 — 197). Der Kaiſer erklärt hierin, daß da die Proteſtanten ſich willkührlich über den Religionsfrieden weggeſetzt, gerichtliche Entſcheidungen abgelehnt und ſchon früher die kaiſerliche Beſchlußnahme begehrt hätten („Ob man zwar dieſes Unheil — gern remediren wollen; als dann nach anno 1559 — Kaiſer Ferdinand als erſtlich wider den Religiansfrieden eine vermeinte Klage eingewendet worden, dieſelbe an das Kammergericht remittirt; die Proteſtirenden aber hätten die Deciſian van ihm ſelbſt begehrt, mit Andeuten, daß etliche van gedachten Klagen ſo lanten, daß ſie allein aus den ſchlichten Warten des Religiansfriedens decidirt werden mögen",) ſa habe er nunmehr in Falge einer Erinnerung von Seiten des Kurfürſten-Callegiums" diejenigen (Gravamina) erörtern wollen, darüber der Submiſſion halber der wenigſte Zweifel nicht vorfallen möchte, als diejenigen Gravamina wären, ſo auch ohne alle Submiſſion in den klaren Buchſtaben des Religionsfriedens beſtänden, und an deren Reſolution zu Wiederbringung eines dauerhaften Friedens am meiſten gelegen". Zu dieſen Beſchwerden gehören 1) daß die proteſtantiſchen Stände Stifter, Klöſter nnd Prälaturen, welche nnter ihrer Botmäßigkeit gelegen, ſeit dem Paſſauer Vertrage refarmirt oder ſanſt verwendet, auch 2) im Widerſpruch mit dem geiſtlichen Barbehalt (ſ. d. Art. Bd. XVII.) ſich im Beſitze van Erz- und Bisthümern behauptet; 3) die Declaration des Königs Ferdinand, nach welcher proteſtantiſche Unterthanen in geiſtlichen Staaten des Religiansfriedens theilhaftig ſeyn ſallten, wäre nicht zu Recht beſtehend. Nach dieſen Grundſätzen habe das Kammergericht zu erkennen. Weil aber „die Spolia vieler Orten ganz notoriſch — das jus undisputirlich — daß alſo in ſolchen Fällen nichts van nöthen, als dem bedrängten Theil durch Execution zu aſſiſtiren", ſo ſallten kaiſerliche Cammiſſarien abgeordnet werden, um die Reſtitutian der entzogenen geiſtlichen Güter zu bewirken. Der Religiansfriede umfaſſe übrigens nur die Anhänger der nnveränderten Augsburgiſchen Canfeſſian und alle anderen Selten ſallten nicht weiter geduldet werden. Etwaige Widerſetzlichkeit der Stände falle die Acht zur Falge haben. Demgemäß wurden die Commiſſarien inſtruirt und unterzogen ſich dem Auftrage in dem weiteſten Umfange. Die Abſicht des Kaiſers ging offenbar auf völlige Vernichtung des Proteſtantismus, denn in dem Reſtitutionsedicte hatte er ſich nach vorbehalten: „Bei den übrigen (Gravamina) bei erſter Gelegenheit ſich auch ferner zur Genüge (zu) reſolviren". Da beſchlaß Guſtav Adolf von Schweden, den bedrängten Glaubensgenaſſen Hilfe zu bringen, der Kaiſer aber um die Vereinigung der proteſtantiſchen Stände mit Schweden zu verhindern, die Suspenſion des Reſtitutionsedikts nnd die Anſetzung eines Tags nach Frankfurt auf den Februar 1631, um einen Vergleich zu Stande zu bringen. Das zweideutige Benehmen des Kaiſers und die Nath der Umſtände führte nun dach die Verbindung der meiſten proteſtantiſchen Fürſten mit Schweden herbei, van der ſich aber, nachdem die Schweden bei Nördlingen am 27. Auguſt (7. Septbr.) 1634 geſchlagen warden, Sachſen wieder trennte. Kurfürſt Johann Gearg van Sachſen ſchloß hierauf mit Ferdinand II. am 20. (30.) Mai 1635 den Frieden zn Prag, welcher beſtimmte, daß alle mittelbaren Stifter, Klöſter und Güter, welche var dem Paſſauer Vertrage (ſ. den Art. Band XI. S. 172) von den Proteſtanten eingezagen worden, ihnen verbleiben, alle unmittelbaren Stifter aber, ſawie alle ſeit dem Paſſauer Vertrage eingezogenen Güter 40 Jahre, und, wenn bis dahin kein anderes Uebereinkommen getraffen worden, beſtändig in dem Zuſtand gelaſſen werden ſollten, in welchem ſie ſich am 12. Nav. 1627 beſunden hätten. Sodann war vereinbart warden,

daß zwiſchen dem Kaiſer nebſt den katholiſchen Ständen und Kurſachſen nebſt den der Augsburgiſchen Confeſſion verwandten Ständen vom Jahre 1630 an eine vollkommene Amneſtie beſtehen ſolle, von welcher jedoch Böhmen und die Pfalz und noch einem zugleich mit dem Proger Frieden verabredeten Nebenreceß mehrere andere Fürſten, Grafen und Herren ausgeſchloſſen wurden. (Londorp, Acta publica und andere ſchriftliche Handlungen u. ſ. w., [2. Ausgabe. Frankfurt o. M. 1668 folg. Fol.] Theil IV. S. 458 folg., 470 folg. Lünig, Reichs-Archiv. Pars specialis, Tom. I. Fol. 104 sq. 121 sq.) Dieſer Friede ſollte nun nach dem kaiſerlichen Patent vom 12. Juni 1635 auf ganz Deutſchland ausgedehnt werden, allein die Beſchränkung der Amneſtie, ſowie die veränderten politiſchen Verhältniſſe, nämlich die unmittelbare Theilnahme Frankreichs am Kriege, während es bis dahin nur Subſidien geliefert hatte, und die Vortheile, welche die Schweden aufs Neue erkämpften, verhinderten das Zuſtandekommen des Friedens, ſo ſehr auch der Kaiſer und Deutſchland denſelben herbeiſehnten. Nach einem zu Nürnberg gehaltenen Kurfürſtentage berief Ferdinand III. endlich wieder einen allgemeinen Reichstag, welcher ſeit 1613 nicht zuſammengetreten war, nach Regensburg im Jahre 1640, deſſen Verhandlungen aber im Weſentlichen nicht über den Prager Frieden hinausführten und damit endeten (10. [20.] Oktober 1641), daß „ſobald möglich zu dem in dem Prager Frieden veranlaßten extraordinari Deputationstag geſchritten, auch bei nächſtem ordinari Deputationstag davon geredet werden ſoll, was vor Zeit und Oerter zu benennen, auch was vor Stände von beiderlei Religion dazu zu ziehen". Inzwiſchen hatten aber auch Deputirte der am Kriege betheiligten Mächte in Hamburg ſich einer Berathung unterzogen, deren Reſultat die Unterzeichnung von Friedens-Präliminarien vom 15. (25.) Dezember 1641 war. Das Mißtrauen zwiſchen Schweden und Frankreich, die verſchiedenen Intereſſen Beider in politiſcher und religiöſer Hinſicht, ſo wie Ceremonial- und Rangſtreitigkeiten erſchwerten ſelbſt dieſe vorbereitenden Schritte, welche ſich auch nur auf die Beſtimmung der ferneren Unterhandlungen an zwei Orten, Münſter und Osnabrück, auf die, rückſichtlich der Vollmachten und Sicherheitsbriefe zu beobachtenden Normen und den Termin des Beginnens der Conferenzen (25. März 1642) bezogen. Die Zuſtimmung der Reichsdeputation und des Kaiſers zu dieſen Präliminarien verzögerte ſich indeſſen bis 1644 und erſt im April des folgenden Jahres begannen die Verhandlungen ſelbſt, zu Osnabrück zwiſchen den Deputirten des Kaiſers, der Reichsſtände und Schwedens, zu Münſter zwiſchen dem Kaiſer, Frankreich und den übrigen auswärtigen Mächten, mit der Maßgabe, daß die an beiden Orten genehm gefundenen Beſchlüſſe für einen gemeinſchaftlichen Traktat angenommen würden und daß kein Theil ohne den anderen den Frieden abſchließen ſollte. Noch mehr als dreijähriger Berathung, auf welche der Wechſel des Kriegsglücks bei den inzwiſchen fortgeſetzten Kämpfen von weſentlichem Einfluſſe war, kam das Friedensinſtrument zu Osnabrück am 8. Auguſt, das zu Münſter am 17. September 1648 zu Stande. Die gemeinſchaftliche Unterzeichnung erfolgte dann zu Münſter am 14. (24.) Oktober 1648. Schon vorher, am 20. (30.) Januar deſſelben Jahres war es zur Vereinigung in Münſter zwiſchen Spanien und den vereinigten Niederlanden gekommen, indem die Unabhängigkeit der letzteren anerkannt wurde (Londorp, Acta publica Tom. VI. Fol. 331 sq. mit dem lateiniſchen Theatrum Europaeum Tom. VI. Fol. 460 sq. mit dem deutſchen Texte; franzöſiſch in Schmauß, corpus juris gentium, Fol. 614 sq.) und das Band derſelben mit Deutſchland ein Ende nahm (ſ. Art. 53 des Friedens und den deutſchen Reichsſchluß vom 22. März 1654 bei Londorp o. o. O. Theil VII. Fol. 603. verb. Theil VI. Fol 343). Ebenſo wurde die Unabhängigkeit der ſchweizeriſchen Eidgenoſſenſchaft, welche bereits im Baſeler Frieden am 22. September 1499 ausgeſprochen war, durch den weſtfäliſchen Frieden auf's Neue beſtätigt. (Instr. pacis Osnabr. art. VI. Instr. pacis Monast. art VIII. §. 61.).

Indem nunmehr der Inhalt des Friedens ſelbſt im Einzelnen dargeſtellt werden ſoll, ergiebt ſich natürlich an dieſem Orte die Nothwendigkeit einer Beſchränkung auf

diejenigen Beſtimmungen, welche die kirchlichen Verhältniſſe zu ihrem Gegenſtande haben, obſchon dies zum Theil nur mittelbar der Fall iſt. Die verſchiedenen Objekte der Betrachtung ſelbſt laſſen ſich am Einfachſten nach den Beziehungen überſehen, welche Pütter (Geiſt des weſtfäliſchen Friedens . . . hiſtoriſch und ſyſtematiſch dargeſtellt. Göttingen 1795) und nach ihm Eichhorn (deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte Theil IV. §. 522 folg.) u. a. von einander geſchieden haben und welche daher bei der folgenden Ueberſicht feſtgehalten ſind.

I. Satisfaktion der Mächte. — 1) An Frankreich wurde die Hoheit über die Städte und Bisthümer Metz, Toul, Verdun, deren es ſich bereits 1552 bemächtigt und in ſeinem Beſitze behauptet hatte, mit allen Rechten, die früher das deutſche Reich daran gehabt, auf immer und unwiderruflich abgetreten, doch ſollte das Metropolitanrecht des Erzbisthums Trier über die drei Diöceſen vorbehalten bleiben und der Herzog Franz von Lothringen in das Bisthum Verdun wieder eingeſetzt werden, ſobald er dem König von Frankreich den Eid der Treue geleiſtet haben würde. (I. P. M. art. XI. §. 69—71.) Außerdem erhielt Frankreich den Elſaß und die Landgrafſchaft Hagenau, jedoch mit Vorbehalt der Freiheit und Reichsunmittelbarkeit der Biſchöfe von Straßburg und Baſel, der Reichsritterſchaft und der Reichsſtädte (a. a. O. Art. XII. §. 87). Im Intereſſe des Katholicismus hatte Maximilian von Bayern Frankreich bei dieſer Forderung unterſtützt, weshalb auch nach dem Frieden (a. a. O. Art. XI. §. 75.) folgende Feſtſetzung hinzugefügt wurde: „Sit tamen rex obligatus in eis omnibus et singulis locis catholicam conservare religionem, quem ad modum sub Austriacis principibus conservata fuit, omnesque, quae durante hoc bello novitates irrepserunt, removere."

2) Schweden hatte ſehr bedeutende Forderungen geſtellt, insbeſondere auch Anſprüche auf Schleſien erhoben, welches ſich zum Theil in ſeinen Händen befand. Dies war nämlich deshalb geſchehen, um den Kaiſer zur Nachgiebigkeit in Bezug auf die Grundſätze über den geiſtlichen Vorbehalt (ſ. den Art.) zu bewegen und blieb auch nicht ohne den gewünſchten Erfolg. Rückſichtlich des der Krone Schwedens abgetretenen Pommerns wurden ihr insbeſondere auch die Rechte zugeſtanden, welche früher die Herzoge von Vorpommern in Anſehung des Domcapitels zu Camin auszuüben hatten und zwar mit der Befugniß, die dazu gehörigen Stiftspfründen nach Abgang der damaligen Domcapitularen zur herzoglichen Kammer einzuziehen (I. P. O. art. X. §. 4). Das Erzbisthum Bremen, welches, ohne aufgehoben zu ſeyn, ſich ſchon längere Zeit in proteſtantiſchen Händen befand und 1644 von den Schweden eingenommen war, und das Bisthum Verden, aus welchem die Schweden den Biſchof Franz Wilhelm von Wartenberg vertrieben hatten, wurde in zwei weltliche Herzogthümer verwandelt und mit allen bisherigen Gerechtſamen als Reichslehn Schweden übertragen; insbeſondere gingen auch die Befugniſſe mit über, welche die letzten Erzbiſchöfe von Bremen über das Domcapitel und die Diöceſe von Hamburg inne gehabt, mit Vorbehalt der Freiheit der Stadt Hamburg und des dortigen Domcapitels nach dem gegenwärtigen Beſitzſtande. Die Rechte, welche das Stift Münſter gegen Bremen über Stadt und Amt Wilshauſen beanſpruchte, wurden gleichfalls Schweden zugeſprochen (I. P. O. art. X. §. 7). In Betreff der Religion wurde ausdrücklich feſtgeſetzt (a. a. O. §. 6): „De cetero (regina et futuri reges regnumque Sueciae) ordinibis et subditis dictarum ditionum locorumque, nominatim Stralsundensibus, competentem eorum libertatem . . . . . cum libero evangelicae religionis exeroitio, juxta invariatam Aug. Conf., perpetim fruendo . . . more solito confirmabunt."

3) Das Haus Heſſen-Kaſſel hatte ſich von Anfang an als einen ſo treuen Bundesgenoſſen der Schweden erwieſen, indem Wilhelm V. und nach deſſen Tode 1637 ſeine Wittwe Amolie Eliſabeth als Vormünderin Wilhelms VI. mit günſtigſtem Erfolge den Krieg geführt hatten, daß eine außerordentliche Satisfaktion in Anſpruch genommen werden konnte. Die ſehr ausgedehnten Forderungen auf große Landſtriche wurden in-

deſſen abgelehnt und zur Abfindung nur bewilligt die geſürſtete Abtei Hersfeld, welche ſeculariſirt und mit allem Zubehör als Reichslehn übergeben ward (I. P. O. art. XV. §. 2. I. P. M. art. VII. §. 49), ſo wie die Grafſchaft Schaumburg (Schauenburg), welche nach dem im Jahre 1640 erfolgten Tode Otto's VI. als Mindenſches Lehn an das Bisthum heimgefallen und jetzt als freies Gut Heſſen zufiel (I. P. O. art. XV. §. 3. I. P. M. art. VII. §. 50). Endlich wurde der heſſiſchen Miliz die Summe von 600,000 Thaler bewilligt, welche in 9 Monaten aus den Stiftern Mainz, Köln, Paderborn, Münſter und der Abtei Fulda aufgebracht werden ſollten. (I. P. O. art. XV. §. 4—12. I. P. M. art. VII. §. 51—57.)

II. Compenſationen für erlittene Verluſte. — Diejenigen Reichsſtände, welche zur Befriedigung der vorbenannten Mächte entweder eigene Ländereien abgetreten oder auf Anſprüche an frei gewordene Beſitzungen verzichtet hatten, mußten entſchädigt werden. Dies führte ebenfalls zu neuen kirchlichen Veränderungen.

1) Brandenburg hatte kraft Anwartſchaft und Erbverbrüderung nach dem Tode des letzten Herzogs Bogislav's XIV. am 10. März 1637 unbeſtreitbares Recht auf ganz Pommern und demgemäß bereits die Huldigung der Stände empfangen. Indem zu Gunſten Schwedens auf den größten Theil Pommerns verzichtet wurde (ſ. vorhin Nro. 2), ſtellte Brandenburg Anträge auf Erſatz durch Ueberweiſung ſchleſiſcher und anderer Gebiete. Nach vielen Verhandlungen erfolgte die Abfindung mit den als weltlichen Fürſtenthümern ſeculariſirten Bisthümern Halberſtadt, Minden, Camin und dem Erzbisthum Magdeburg als Herzogthum, welches letztere aber dem Prinzen Auguſt von Sachſen als Adminiſtrator zu lebenslänglichem Beſitze (gemäß §. 15 des Prager Friedens von 1635) gelaſſen werden ſollte. Eben ſo wurden dem Kurfürſten von Sachſen das von dem Erzſtifte erlangte Lehen (Prager Friede §. 18) von Querfurt, Jüterbock, Damm und Burg ausgenommen, dafür aber Brandenburg, das domcapituliriſche Amt Egeln und die Einziehung des vierten Theils der Dompräbenden nach Abgang der gegenwärtigen Capitularen. Im Allgemeinen wurde zugleich beſtimmt: „In his vero domini electoris archi- et episcopatibus de cetero salva maneant ordinibus et subditis competentia eorum jura et privilegia, cum primis invariatae Augustanae confessionis exercitium, quale nunc ibi viget; nec minus locum habeant ea, quae in puncto gravaminum inter utriusque religionis status et ordines imperii transacta et conventa sunt . . .“ (ſ. unten). (I. P. O. art. XI. §. 1—11, verb. art. XIV. §. 1—3. I. P. M. art. V. §. 30.)

2) Mecklenburg hatte einen gleichen Anſpruch auf Entſchädigung für die an Schweden abgetretene Stadt Wismar und die Aemter Poel und Neukloſter. Es erhielt daher die Bisthümer Schwerin und Ratzeburg als ſeculariſirte Fürſtenthümer, mit der Freiheit alle Dompfründen einzuziehen, zwei Dompräbenden in Straßburg und die ebenfalls ſeculariſirten Johanniter-Commenden Miraw (für Mecklenburg-Schwerin) und Nemeraw (für Mecklenburg-Güſtraw). Dem Herzog Guſtav Adolf von Güſtrow wurden außerdem für ſeine Perſon eine evangeliſche Präbende in Magdeburg und eine in Halberſtadt eingeräumt. (I. P. O. art. XII.)

3) Das Haus Braunſchweig-Lüneburg verlor durch die Seculariſation von Magdeburg, Bremen, Halberſtadt und Ratzeburg die ſeinen Mitgliedern übertragenen Coadjutorſtellen und die Ausſicht auf den künftigen dauernden Beſitz. Es forderte deshalb die Bisthümer Hildesheim, Minden und Osnabrück, welche es zum Theil nach während des Krieges inne gehabt, war aber nicht mächtig genug, die Intereſſen der katholiſchen Partei, insbeſondere des Erzbiſchofs von Köln, welcher zugleich die Diöceſe Hildesheim inne hatte, und Brandenburgs zu überwinden. Es blieb nur Osnabrück, deſſen Domcapitel gemiſcht war, jedoch mit katholiſchem Uebergewichte. Der damalige Biſchof, Franz Wilhelm von Wartenberg, (ſeit 1624) war während des Krieges vertrieben und beanſpruchte Reſtitution, die ihm nicht verſagt werden konnte. Man beſchloß daher, daß nach dem Abgange deſſelben der Herzog Ernſt Auguſt von Braunſchweig-Lüneburg, aber bei

deſſen früherem Abſterben ein anderer Prinz aus der Nachkommenſchaft des Herzogs Georg von Lüneburg zum Biſchofe erkoren werden ſolle. Für die Zukunft ſollte aber überhaupt ein beſtändiger Wechſel eines katholiſchen und evangeliſchen Biſchofs eintreten, der letztere jedoch ſtets aus dem Lüneburgiſchen Stamme genommen werden. Während der Regierung eines evangeliſchen Biſchofs ſollten die Diöceſanrechte über die Katholiken des Sprengels dem Erzbiſchofe von Köln als Metropoliten zuſtehen (I. P. O. art. XIII. §. 1—8). Außerdem wurden dem Hauſe Braunſchweig-Lüneburg noch zwei ſeculariſirte Klöſter, Walkenried und Gröningen, zugewieſen (a. a. O. §. 9, 10) und den beiden jüngeren Söhnen des Herzogs Auguſt zwei Präbenden im Capitel zu Straßburg verheißen (a. a. O. §. 13).

III. Die Amneſtie und Reſtitution. — Einer der Hauptgründe, welcher das Zuſtandekommen des Friedens verzögerte, war die im Prager Frieden enthaltene beſchränkte Amneſtie. Dieſer Paſſus mußte daher geändert und die für die Ausgeſchloſſenen nachtheilige Ausnahme aufgehoben werden. Alle während des Krieges verübten Feindſeligkeiten und darauf gegründete Anſprüche mußten vergeſſen und vergeben werden („Sit utrimque perpetua oblivio et amnestia omnium eorum quae ab initio horum motuum . . . . ab una vel altera parte ultro citroque hostiliter facta sunt —. — ut quicqnid eo nomine alter adversus alterum praetendere posset, perpetua sit oblivione sepultum" [I. P. O. art. II. I. P. M. art. II.] und Alles in geiſtlichen und weltlichen Angelegenheiten, unter Aufhebung desjenigen, wodurch dieſelben inzwiſchen verletzt worden, in den vorigen Zuſtand verſetzt werden („Juxta hoc nniversalis et illinitatae amnestiae fundamentum universi et singuli —. — restituti sunto plenarie in eum utrimque statum in sacris et profanis, quo ante destitntionem gavisi sunt, ant jure gandere potuerunt; non obstantibus sed annullatis quibnscnnque interim in contrarium factis mutationibus." I. P. O. art. III. §. 1. I. P. M. art. V. §. 5. vergl. I. P. M. art. XV. §. 1. I. P. M. art. VII. §. 48), ſoweit eine ſolche Herſtellung überhaupt noch möglich war (I. P. O. art. IV. §. 56. I. P. M. art. VII. §. 45 u. a. m.).

Dieſem Princip gemäß hätte der Zuſtand, wie er vor dem Anfange der Unruhen in Böhmen im Jahre 1618 geweſen war, wieder hergeſtellt werden müſſen und darauf gingen auch die urſprünglichen Anträge Schwedens, Frankreichs und der mit dieſen verbundenen Reichsſtände. Dagegen ſträubte ſich aber der Kaiſer und die katholiſche Partei, welche das Jahr 1630, in welchem Guſtav Adolf nach Deutſchland kam, zum Ausgangspunkt genommen wiſſen wollten. Zwar willigten ſie endlich im Allgemeinen in die Annahme des Jahres 1618, drangen aber damit durch, daß im Beſonderen davon abgewichen und den Verhältniſſen im Einzelnen entſprechende Termine für die Reſtitution feſtgeſetzt würden. Demgemäß wurde als eine der wichtigſten Sachen dieſe über die Pfalz (causa Palatina) behandelt. Kurfürſt Friedrich V. von der Pfalz war im Jahre 1621 gewählt worden und ihm die Ober- und Unterpfalz und die Kurwürde entzogen, die letztere nebſt der Oberpfalz und der Grafſchaft Cham ſodann im Jahre 1623 Maximilian von Bayern übertragen. Dem feſtgeſtellten Princip entſprechend, hätte nunmehr der älteſte Sohn Friedrichs († 1632), Carl Ludwig, reſtituirt werden müſſen. Dagegen ſtritt aber das katholiſche Intereſſe, indem die Mehrheit der Kurfürſten dann nicht auf der katholiſchen Seite geſichert war; auch war der Kaiſer noch beſonders betheiligt, indem im Falle der Rückgabe der Oberpfalz Bayern ſeinen Anſpruch auf 13 Millionen Thaler gegen das Haus Oeſterreich für die zu deſſen Beſtem verwendeten Kriegskoſten erheben könnte, wofür Oberöſterreich verpfändet war. Man beſchloß daher Bayern die bisherige pfälziſche fünfte Kur nebſt der Oberpfalz zu laſſen, Carl Ludwig aber eine achte Stelle im Kurfürſtencollegium zu übertragen (ſo daß fünf, oder wenn die Stimme Böhmens wegfiel, vier katholiſche drei evangeliſchen Kurfürſten gegenüberſtanden) und die Reſtitution auf die Unterpfalz zu beſchränken. (I. P. O. art. IV. §. 2—18. I. P. M. art. V. §. 10—26.) Dafür wurde das Jahr

1618 als maßgebend anerkannt, jedoch mit der Ausnahme, daß der kirchliche Zuſtand für die Augsburger Confeſſionsverwandten ſich nach dem Jahre 1624 richten ſolle (I. P. O. cit. §. 19. I. P. M. cit. §. 27). Außer mehreren anderen ſpeciellen Vorbehalten wurde insbeſondere den Biſchöfen von Speier und Worms reſervirt, Anſprüche, welche ſie an Kirchengütern der Unterpfalz zu haben glaubten, noch geltend zu machen (a. a. O. reſp. §. 8 und §. 16).

In ähnlicher Weiſe wurde auch in dem Streit zwiſchen Baden-Baden und Baden-Durlach (causa Badensis) den katholiſchen Intereſſen das Princip der Amneſtie zum Opfer gebracht. Das evangeliſche Baden-Durlach war durch ein Urtheil des Reichshofraths, welches durch päbſtliche Mitwirkung 1622 ergangen, des Beſitzes der oberen Mark zu Gunſten Wilhelms, Sohnes des convertirten Markgrafen Eduard Fortunatus aus unſtandesmäßiger und zweifelhafter Ehe, verluſtig erklärt worden und konnte dagegen die begehrte Reſtitution nicht erlangen, ſo daß die Amneſtie in sacris et profanis auf Baden-Durlach (die untere Mark) und Hochberg und zwar nach dem Jahre 1618 beſchränkt blieb (I. P. O. art. IV. §. 26, 27. I. P. M. art. V. §. 33, 34).

Glücklicher war Württemberg, welchem ſämmtliche ihm entzogene zum Theil vom Kaiſer anderweitig ausgegebene weltliche und geiſtliche Güter, die einzeln im Friedensinſtrument aufgeführt werden, zurückerſtattet wurden (I. P. O. art. IV. §. 24, 25. I. P. M. art. V. §. 31, 32). In ähnlicher Weiſe geſchah dies auch für Mecklenburg (I. P. O. art. XII. §. 1) und viele andere Stände, insbeſondere diejenigen, denen im Prager Frieden die Amneſtie abgeſprochen war (I. P. O. art. IV. §. 28 bis 45, V. §. 27. I. P. M. art. V. §. 8, 35). Um ſo ſchlimmer war der Ausfall für die Evangeliſchen in den öſterreichiſchen Erblanden. Vergebens hatte ſich bereits Sachſen beim Abſchluſſe des Prager Friedens für die Herſtellung nach dem Zuſtande von 1612 verwendet (ſ. den Frieden §. 25) und eben ſo erfolglos waren die Bemühungen Schwedens um Gewährung der Amneſtie noch dem Jahre 1618. Eine beſchränkte Ausnahme wurde nur für die Herzoge von Brieg, Liegnitz, Münſterberg, Oels und für die Stadt Breslau gemacht (I. P. O. art. V. §. 38: „Silesii etiam principes Aug. conf. addicti, duces scilicet in Brieg, Liegnitz, Munsterberg et Oels, itemque civitas Vratislaviensis, in libero suorum ante bellum obtentorum ivrium et privilegiorum, nec non Aug. conf. exercitio, ex gratia caesarea et regia ipsis concesso manutenebantur"), zugleich auch die Errichtung von drei neuen Kirchen (ſogen. Friedenskirchen) bei Schweidnitz, Jauer und Glogau bewilligt, (I. P. O. art. V. §. 14: Praeter haec autem .... sacra caesarea majestas ulterius pollicetur, se illis, qui in his ducatibus Aug. conf. addicti sunt pro hujus confessionis exercitio, tres ecclesias propriis eorum sumtibus extra civitates Schweidnitz, Jauer et Glogoviam prope moenia, locis ad hoc commodis jussu suae majestatis designandis, post pacem confectam, quam primum id postulaverint, concessuram"). In den übrigen ſchleſiſchen Gebieten wurde für alle Einwohner, ohne Unterſchied des Standes und in Niederöſterreich für den Adel nichts weiter zugeſtanden, als daß dieſelben nicht genöthigt werden ſollten, wegen ihres Bekenntniſſes der Augsburgiſchen Confeſſion ihr Vermögen preiszugeben oder auszuwandern (loco aut bonis cedere aut emigrare non teneantur); auch ſollten ſie nicht verhindert werden, ihren Gottesdienſt an benachbarten Orten außerhalb des Territoriums zu beſuchen. Wenn ſie aber freiwillig ausgewandert, ohne ihre Grundſtücke veräußern zu wollen oder zu können, ſollte ihnen der Zutritt zur Beaufſichtigung und Beſorgung ihrer Angelegenheiten frei bleiben. (I. P. O. art. V. §. 39.) Für diejenigen, welche inzwiſchen in fremde Dienſte getreten waren, wurde die Rückkehr in ihre früheren Verhältniſſe ohne weitere Benachtheiligung geſtattet (I. P. O. art. IV. §. 51, 52. I. P. M. art. V. §. 40, 41). Güter, welche Ausgewanderten entzogen waren, ehe ſie in ſchwediſche oder franzöſiſche Dienſte getreten, durften nicht wieder erſetzt werden, für ſonſtige Privatforderungen aller wurde Rechtsſchutz verheißen. (I. P. O. art. IV. §. 53—55. I. P. M. art. V. §. 42—44.)

(Uebrigens ſehe man nach die Artikel: Oeſterreich Bd. X. S. 564, Schleſien Bd. XIII S. 568 falg.).

IV. Die Erledigung der kirchlichen Beſchwerden. — Die religiöſen Zerwürfniſſe in Folge der evangeliſchen Reformation waren durch den Paſſauer Vertrag van 1552 und den Augsburger Religionsfrieden im Weſentlichen ausgeglichen warden; indeſſen kehrten doch bald neue Irrungen wieder, welche zuletzt den Ausbruch des 30jährigen Krieges veranlaßten. Bei den Verhandlungen zum Abſchluſſe des weſtfäliſchen Friedens mußte es daher varzüglich darauf ankommen, das Verhältniß der beiden Religiansparteien im Reiche ſa zu regeln, daß die bisherigen kirchlichen Beſchwerden (gravamina ecclesiastica) erledigt nnd dem Entſtehen neuer Klagen vargebeugt würde. Das höchſte Intereſſe, dieſes Ziel zu erreichen, hatte außer den Streitenden ſelbſt Schweden, nicht aber Frankreich. Deshalb entſchuldigten ſich die franzöſiſchen Geſandten, indem ſie ſich mit dieſem Gegenſtande nicht befaſſen wollten, damit „daß es ihnen wegen ihrer Religion nicht wahl anſtehe, die evangeliſchen Sachen zu befördern, weshalb nur die Schweden es thun möchten; ſie wollten ihnen darin nicht zuwider ſeyn". (Canzler, Magazin für die Geſchichte. Leipzig 1790, S. 67. Pütter, Geiſt des weſtfäliſchen Friedens S. 340.) Demgemäß wurde über die gravamina ecclesiastica auch nur zu Osnabrück die Verhandlung gepflagen und das Ergebniß in die Art. V. und VII. des I. P. O. aufgenommen. Das I. P. M. art. VI. §. 47 beſchränkt ſich auf eine einfache Anerkennung derſelben („ — convenit, praesenti quoque tractatu firmare et stabilire, eo plane modo, ac si de verbo ad verbum huic inserta legeretur instrumento"). Während die Beſchwerden der Evangeliſchen van den kaiſerlichen und ſchwediſchen Geſandten verhandelt wurden, traten bei der Feſtſtellung des Verhältniſſes der Evangeliſchen untereinander die erſteren zurück und die Vereinbarung leiteten Schweden mit den Lutheriſchen auf der einen Seite, auf der anderen Brandenburg nebſt den übrigen Reſarmirten, unter Theilnahme der Holländer nnd Schweizer (Pütter, a. a. O. S. 342, 379). Die gefaßten Beſchlüſſe ſelbſt betreffen:

1) allgemeine Beſtimmungen zur Beſeitigung der Beſchwerden. Dazu gehört zuvörderſt

a) die erneute Beſtätigung des Paſſauer Vertrages und des Augsburger Religiansfriedens. Es beſtimmt darüber das I. P. O. art. V. §. 1: „— Transactio . . Passavii inita et . . pax religionis . . . . in omnibus suis capitulis unanimi imperatoris, electorum, principum et statuum, utriusque religionis, consensu initis ac conclusis rata habeatur, sancteque et inviolabiliter servetur. — Quae vero de nonnullis in ea (pace) artioulis controversis hac transactione oammuni partium placito statuta sunt, ea pro perpetua dictae pacis declaratione, tam in judiciis, quam alibi observanda habebuntur, donec per Dei gratiam de religione ipsa convenerit". Der Religionsfriede war als nicht mehr bindend betrachtet worden, weil die Möglichkeit der Wiedervereinigung der Parteien darin ausgeſprachen war, jedach ahne allen Grund, wie der Wartlaut des betreffenden Paſſus ergibt (vergl. Bd. XI. S. 173 a. E. S. 174), der dann auch im weſtfäliſchen Frieden ſawahl in der obigen Stelle, als im Art. V. §. 14, 25, 31, 48 in verſchiedenen Wendungen wiederhalt wurde. Einzelne Artikel des Religiansfriedens wnrden außerdem nach beſanders wieder canfirmirt, wie §. 16 und 21 im I. P. O. cit. §. 45, §. 23, 24; im I. P. O. cit. §. 30 u. a.

b) die ausdrückliche Anerkennung der Reſarmirten neben den Katholiken und Augsburgiſchen Confeſſionsverwandten. Es disponirt deßhalb I. P. O. Art. VII. §. 1: „Unanimi quoque . . . . . consensu placuit, ut quicquid juris aut beneficii cum omnes aliae constitutiones imperii, tum pax religionis et publica haec transactio, in eaque decisio gravaminum ceteris catholicis, et Aug. conf. addictis statibus et subditis tribuunt, id etiam iis, qui inter illos reformati vocantur, competere debeat" (m. ſ. die Ueberſicht der desfallſigen Verhandlungen bei

Dan. Heinr. Hering neue Beiträge zur Geſchichte der evangeliſch-reformirten Kirche in den preußiſch Brandenburgiſchen Ländern. Berlin 1787, vergl. II. S. 58 folg. verb. wegen der beſonderen Anwendung dieſer Stelle auf Heſſen-Caſſel I. P. O. art. XV. §. 1. I. P. M. art. VII. §. 48). Zwar hatte ſchon der Religionsfriede §. 15. vergl. §. 20. ausgeſprochen, Niemand ſollte irgendwen „von dieſer Augsburger Confeſſions-Religion, Glauben, Kirchengebräuchen, Ordnungen und Ceremonien, ſo ſie aufgericht oder nachmahls aufrichten möchten .... tringen u. ſ. w." und ausdrücklich war die Zahl 1530, deren Hinzufügung bei der Augsburgiſchen Confeſſion gefordert worden, abgelehnt. (Ranke, deutſche Geſchichte im Zeitalter dem Reformation Bd. V. S. 284); dennoch verſuchte man ſpäter nur diejenigen, welche die Aug. Conf. invariata angenommen, als unter dem Frieden begriffen anzuſehen und die Anhänger der Aug. Conf. variata von 1540, insbeſondere die Reformirten von demſelben auszuſchließen. Indem nunmehr die förmliche Anerkennung der Reformirten erfolgte, beſtätigte man doch zugleich wieder den §. 17 des Religionsfriedens: „doch ſollen alle andern, ſo obgemelten beden Religionen nit anhengig, in dieſem Frieden nit gemeint, ſondern gentzlich ausgeſchloſſen ſein" im I. P. O. art. VII. §. 2.

o) die Gleichheit der Rechte beider Religionsporteien im Reiche. Das I. P. O. art. V. §. 1. erklärt im Verfolg der oben unter a mitgetheilten Worte: „In reliquis omnibus autem inter utriusque religionis electores, principes, status omnes et singulos sit aequalitas exacta mutuaque, quatenus formae reipublicae, constitutionibus imperii et praesenti conventioni conformis est; ita ut, quod uni parti justum est, alteri quoque sit justum, violentia omni et via facti, ut alias, ita et hic inter utramque partem perpetuo prohibita". Dieſer die Stände des Reichs betreffenden Beſtimmung gemäß wurde insbeſondere verordnet, daß zu den ordentlichen Reichsdeputationen und zu den Reichsgerichten eine gleiche Anzahl von Mitgliedern aus beiden Confeſſionen genommen werden ſollte (I. P. O. art. V. §. 51, 53). Dieſem Princip der Gleichheit entſprach auch die Beſtimmung, daß die Mehrheit der Stimmen nicht gelten, ſondern eine Sonderung in Theile (itio in partes) eintreten ſolle, ſobald die Stände nicht als Ein Corpus, ſondern als Einzelne in Betracht kämen, wie in Religionsſachen und allen Angelegenheiten, in welchen die katholiſchen und evangeliſchen Stände eine entgegengeſetzte Meinung gegen einander ausſprächen (I. P. O. art. V. §. 9, §. 52: „In causis religionis omnibusque aliis negotiis, ubi status tanquam unum corpus considerari nequeunt, ut etiam Catholicis et Aug. confessionis statibus in duas partes euntibus, sola amicabilis compositio lites dirimat, non attenta votorum pluralitate"). (Ueber die verſchiedenen Auslegungen und Anwendungen dieſer Feſtſetzungen ſehe man beſonders Aegidi, der Fürſtenrath nach dem Lüneviller Frieden. Berlin 1853, S. 37 folg., 57 folg., 101 folg. und die daſelbſt beſprochene Literatur). Beſchränkungen, welche aber ebenfalls für beide Religionsparteien eingeführt, reſp. beſtätigt wurden, beziehen ſich auf den geiſtlichen Vorbehalt (darüber ſ. m. den beſond. Art.) und das Normaljahr (ſ. weiterhin). Dieſe Gleichheit der Rechte beider Confeſſionen ſollte aber nicht allein den Ständen des Reichs, ſondern auch den Unterthonen im Allgemeinen gewährt werden. Es findet ſich deshalb im I. P. O. art. V. §. 35 folgende Feſtſetzung: „Sive autem catholici sive Aug. Conf. fuerint subditi, nullibi ob religionem despicatui habeantur, neo a mercatorum, opificum ac tribuum communione, hereditatibus, legatis, hospitalibus, leprosoriis, eleomosynis, aliisque juribus aut commerciis, multo minus publicis coemeteriis, honoreve sepulturae arceantur, aut quicquam pro exhibitione funeris a superstitibus exigatur, praeter onjusque parochialis ecclesiae jura pro demortuis pendi solita; sed in his et similibus pari cum concivibus jure habeantur, aequali justitia protectioneque tuti".

2) Beſondere Beſtimmungen zur Regelung der gegenſeitigen Verhältniſſe beider Confeſſionen.

Die bisher angeführten, zur Erledigung der Beſchwerden getroffenen Anordnungen, insbeſondere das Princip der Gleichberechtigung der beiden Religionsparteien Angehörigen ſollten entſprechend der Verfaſſung des Reichs, den Geſetzen deſſelben und denjenigen Feſtſetzungen, welche in dem weſtfäliſchen Frieden ſelbſt vereinbart worden, zur Vollziehung kommen. Die Geltung war daher keine abſolute, ſondern abhängig von beſtimmten faktiſchen Vorausſetzungen und Bedingungen, über deren maßgebende Autorität die Paciscirenden ſich vereinigten. Dabei mußten ſich von ſelbſt Verſchiedenheiten zwiſchen Katholiſchen und Evangeliſchen, und zwiſchen den beiden Parteien der letzteren, den Lutheranern und Reformirten herausſtellen, ſowohl hinſichtlich des Beſitzſtandes der geiſtlichen Güter, als des Anſpruchs auf Religionsübung und der kirchlichen Verwaltung.

a) Ueber den Beſitzſtand der geiſtlichen Güter und Anſtalten. — Die vom päbſtlichen Nuntius inſpirirte katholiſche Partei wollte ſich nicht dazu verſtehen, die in den Händen der Evangeliſchen befindlichen Kirchengüter denſelben frei für ewige Zeiten zu überlaſſen. Sie ging auf den Prager Frieden zurück und erklärte ſich bereit, einen hundertjährigen Beſitz zuzuſtehen (ſ. oben im Eingange). Endlich fügte ſie ſich der Forderung der Evangeliſchen und vereinigte ſich mit denſelben über den 1. Januar 1624 als Normaltag. Abgeſehen von den ſekulariſirten Stiftern (ſ. oben) erging wegen der unmittelbaren geiſtlichen Güter im I. P. O. art. V. §. 14 folgende Vorſchrift: „Bona ecclesiastica immediata quod attinet, sive sint archiepiscopatus, episcopatus, praelatorae, balliviae, praepositurae, commendae, sive liberae fundationes seculares, aut alia, una cum reditibus, pensionibus aliisque quocumque nomine signatis, seu in urbibus, seu ruri sitis, ea, seu catholici, seu Aug. Conf. status die prima Januarii anni 1624 possederint, omnia et singula, nullo plane excepto, ejus religionis consortes, qui dicto tempore in reali eorum possessione fuerunt, usque dum de religionis dissidiis per Dei gratiam conventum fuerit, tranquille et imperturbate possideant, neutrique parti liceat alteri seu in judicio seu extra negotium facessere, multo minus turbas aut impedimentum aliquod inferre". Der Vortheil der Evangeliſchen war nach dieſer Beſtimmung nur ein geringer, nämlich das Bisthum Lübeck, das Bisthum Osnabrück in der Abwechslung mit den Katholiſchen (ſ. oben unter II. Nr. 3), die fürſtlichen weiblichen Abteien Gandersheim, Quedlinburg und Hervord, ſo wie verhältnißmäßig wenige Kanonikate u. ſ. w., deren Vermehrung der geiſtliche Vorbehalt (I. P. O. art. V. §. 15. ſ. den Art.) verhinderte. Die rechtlichen Verhältniſſe der evangeliſch gewordenen Stellen fixirte das I. P. O. art. V. §. 16—23. Wegen der mittelbaren Stifter und Klöſter bedurfte es auch einer beſonderen Deklaration. Der Religionsfriede hatte in §. 19 beſtimmt: „ſo ſollen auch ſolche eingezogene Güter, welche denjenigen, ſo dem Reich ohne Mittel unterworfen, und reichsſtändig ſind, nicht zugehörig, und deren Poſſeſſion die Geiſtlichen zur Zeit des Paſſau'ſchen Vertrages oder ſeithero nicht gehabt, in dieſem Friedſtand mit begriffen und eingezogen ſeyn —. Derhalben .... (Kammerrichter und Beiſitzer) dieſer eingezogener und (zu Kirchen und Schulen u. ſ. w.) verwendeter Güter halben, kein Citation, Mandat und Prozeß erkennen und decerniren ſollen". Offenbar ſind hier zwei Arten mittelbarer Güter unterſchieden, nämlich ſolche, welche Reichsunmittelbaren gehörten und ſich zur Zeit des Abſchluſſes des Religionsfriedens nicht in geiſtlichen Händen befanden, und ſolche Güter, welche Reichsunmittelbaren gehörten, ſich aber im Lande eines andern Reichsſtandes befanden und gleichfalls eingezogen waren. Die erſte Art der Güter ſollte nach dem Beſitzſtande zur Zeit des Religionsfriedens beurtheilt werden, die zweite Art dagegen nach dem Beſitzſtande zur Zeit des Paſſauer Vertrages (vergl. Pütter, Geiſt. des weſtfäliſchen Friedens S. 421, 422, ſ. auch Godfr. Dan. Hoffmann, com. de die decretorio Kal. Jan. a. 1624 omnique ex pace Westphalica restitutione. Ulmae 1750, 4). Katholiſcher Seits hatte man aber den Grundſatz aufgeſtellt, daß alle Stifter und Klöſter, welche ſeit dem Paſſauer Vertrage von Evangeliſchen einge-

zogen waren, zurückgegeben werden ſollten. In dieſem Sinne entſchied Ferdinand II. in dem Reſtitutionsedikt vom 6. März 1629 (Khevenhüller, Annales Ferdinandei (Leizig 1716 sq. Fol.) Bd. XI. Fol. 438 sq., vergl. Eichhorn, deutſche Rechtsgeſchichte Theil IV. §. 517). Bei den Verhandlungen mußte auch dieſer Punkt erledigt werden und das geſchah durch Annahme des Normaltages, des 1. Januar 1624, dahin, daß die evangeliſchen Reichsſtände alle mittelbaren Klöſter, Collegiatſtifter, Balleien, Commenden, Kirchen, Stiftungen, Schulen, Hoſpitäler oder andere geiſtliche Güter, welche ſie an jenem Tage beſaßen, ferner behalten ſollten (omnia et singula, sive retenta semper, sive restituta, sive vigore hujus transactionis restituenda iidem possideant), mit Zurückweiſung jeder Ausnahme. Eben ſo ſollte es auch mit den Katholiſchen gehalten werden, doch dürften dieſelben in dergleichen Klöſter nicht andere Orden einführen, als für welche dieſelben geſtiftet waren. (I. P. O. art. V. §. 25, 26.) Der Normaltag wurde auch noch beſonders anerkannt in der Anwendung auf ſonſtige Einkünfte (reditus, cousus, decimae, pensiones. I. P. O. art. V. §. 46, 47) und die Ausübung verſchiedenartiger Gerechtſame (jura praesentandi, inspectionis, confirmandi, corrigendi, protectionis, aperturae, hospitationis, servitiorum, operarum. I. P. O. art. V. §. 26).

b) Ueber die Ausübung des landesherrlichen Reformationsrechts und deſſen Beſchränkung. — Von beſonderer Wichtigkeit war die Vereinbarung über die Religionsübung der beiden Confeſſionen in den einzelnen Territorien. Herkömmlich und reichsgeſetzlich gebührte in Deutſchland den Landesherren das Reformationsrecht (jus reformandi exercitium religionis, vgl. den Art. Territorialſyſtem Bd. XV. S. 533, 534). Von demſelben war bisher in rückſichtsloſer Weiſe Gebrauch gemacht und gegen die Anhänger einer andern Religion von den Territorialherren die Gegenreformation durchgeführt werden. Im Princip darauf zu verzichten, konnte und wollte der weſtfäliſche Friede keinen Reichsſtand nöthigen. Das I. P. O. art. V. §. 30 erkannte daher auch die Fortdauer dieſes Rechts an: „— conventum est, hoc idem porro quoque ab utriusque religionis statibus observari, nullique statui, quod ipsi ratione territorii et superioritatis in negotio religionis competit, impediri oportere". Indeſſen mußte doch darauf Bedacht genommen werden, den Klagen über den Religionsdruck abzuhelfen und den Beſitzſtand der Religionsübung gegen Willkür ſicher zu ſtellen. So kam man auch bei dieſer Angelegenheit zur Annahme einer Normalzeit, bei welcher das Verhältniß der Katholiken und Evangeliſchen, ſowie der Lutheraner und Reformirten nicht ohne Einfluß bleiben konnte. Man beſchloß:

α) Evangeliſche unter katholiſcher und Katholiken unter evangeliſcher Landesherrſchaft ſollen diejenige Religionsübung, welcher ſie an irgend einem Tage des Jahres 1624 theilhaftig waren, fernerhin ungeſtört haben dürfen, I. P. O. art. V. §. 31.: „Hoc (jure reformandi) tamen non obstante statuum catholicorum laudsassii, vasalli et subditi, cujuscunque generis, qui sive publicum sive privatum Aug. Conf. exercitium anno 1624 quocunque anni parte, sive certo pacto aut privilegio, sive longo usu, sive sola denique observantia dicti anni habuerunt, retineant id etiam inposterum, una cum annexis, quatenus illa dicto anno exercuerunt, aut exercita fuisse probare poterunt. Cujusmodi annexa habeantur institutio consistoriorum, ministeriorum, tam scholasticorum quam ecclesiasticorum, jus patronatus aliaque similia jura. Nec minus maneant in possessione omnium dicto tempore in potestate eorundem constitutorum templorum, fundationum, monasteriorum, hospitalium, cum omnibus pertinentiis, reditibus et accessionibus". Diejenigen, welche ſpäterhin ihr Exercitium verloren (turbati aut quocunque modo destituti), ſollten in den Zuſtand von 1624 vollſtändig zurückverſetzt werden (plenarie restituantur). Idemque observetur ratione subditorum catholicorum Aug. Conf. statuum (I. P. O. art. V. §. 32.). Dieß wurde noch beſonders ſicher geſtellt und nur zu Gunſten von neuen Klöſtern im Bisthum Hildesheim modificirt (a. a. O. §. 33. M. ſ. darüber den Art. Simultaneum Bd. XIV. S. 416.)

β) Evangeliſche unter katholiſcher und Katholiken unter evangeliſcher Regierung, welche während des Jahres 1624 weder öffentlichen noch privaten Cultus beſaßen, ſollten dagegen dem jus reformandi unterworfen bleiben; eben ſo auch diejenigen, welche nach Abſchluß des Friedens zu einer von der Religion des Landesherrn abweichenden Confeſſion übertreten würden. Der Landesherr hatte in dieſen Fällen die Wahl, ſolchen Unterthanen Duldung zu gewähren oder ſie zur Auswanderung zu nöthigen. Auf den erſten Fall bezieht ſich das I. P. O. art. V. §. 34, 35: „Placuit porro, ut illi — (qui) exercitium nulla anni (1624) parte habuerunt, nec non qui post pacem publicatam deinceps futuro tempore, diversam a territorii domino religionem profitebuntur et amplectentur, patienter tolerantur, et conscientia libera domi devotioni suae sine inquisitione et turbatione privatim vacare, in vicinia vero, ubi et quoties voluerint, publico religionis exercitio interesse, vel liberos suos exteris suae religionis scholis aut privatis domi praeceptoribus instruendos committere, non prohibeantur": auch wird die Gleichheit in bürgerlichen Rechtsverhältniſſen garantirt (ſ. oben unter IV. 1 c.). Auf die zweite Alternative geht das I. P. O. art. V. §. 36, 37 „Quodsi vero subditus, qui nec . . . . religionis exercitium anno 1624 habuit, vel etiam, qui post publicatam pacem religionem mutabit, sua sponte emigrare voluerit, aut a territorii domino jussus fuerit; liberum ei sit, aut retentis bonis aut alienatis discedere —". Es ſoll keine weitere Beläſtigung eintreten und denjenigen, welche nach dem Frieden die Religion wechſeln, eine Friſt von wenigſtens drei, anderen von wenigſtens fünf Jahren gewährt werden. Von der Nöthigung zur Auswanderung wurden befreit die Evangeliſchen in Niederöſterreich und Schleſien (I. P. O. art. V. §. 39 ſ. oben unter III.) die Unterthanen in Ländern, welche vor der Verpfändung wieder eingelöſt werden (a. a. O. §. 27) oder über deren Hoheit noch ein Prozeß ſchwebt, (a. a. O. §. 43).

γ) Das Verhältniß der Lutheraner unter reformirter und der Reformirten unter lutheriſcher Regierung wurde nach dem dermaligen Zuſtande aufrecht erhalten und für die Zukunft ein (ſpäter ſogenanntes) unſchädliches Simultaneum eingeführt (I. P. O. art. VII. §. 1, 2; vgl. den Art. Simultaneum Bd. XIV. S. 416).

δ) An denjenigen Orten, wo Reichsſtände beider Confeſſionen gemeinſam die Landeshoheit beſitzen, ſollten alle religiöſen Verhältniſſe in dem Zuſtande vom 1. Januar 1624 verbleiben (I. P. O. art. V. §. 43), übrigens aber das Reformationsrecht von denjenigen nicht geübt werden, welche ſich nicht im Beſitze der reichsgeſetzlichen superioritas territorialis befanden. Das I. P. O. art. V. §. 42 u. 44 beſtimmt darüber: „A sola qualitate feudali vel subfeudali, sive a regno Bohemiae, sive ab electoribus, principibus et statibus imperii, sive aliunde procedant, jus reformandi non dependet". — „Sola criminalis jurisdictio, Centgericht, solumque jus gladii et retentionis, patronatus, filialitatis, nequo conjunctim, nequo divisim jus reformandi tribuunt." Von ſolchen Perſonen ausgegangene Verfügungen ſind nach der Normalzeit von 1624 zu reguliren.

ε) Ueber die Ausübung des Diöceſanrechts und der geiſtlichen Gerichtsbarkeit. — In Folge der Reformation wurde die biſchöfliche Gerichtsbarkeit alsbald beſchränkt, jedoch nicht in gleicher Weiſe in allen Territorien. Zum Muſter für die ſpätere Fixirung der Verhältniſſe diente der am 11. Juni 1528 zwiſchen Mainz und Heſſen vereinbarte Abſchied (C. P. Kopp, ausführliche Nachricht von der älteren und neueren Verfaſſung der Geiſtlichen- und Civil-Gerichten in den Fürſtl. Heſſen-Caſſel'ſchen Landen. Theil I. Caſſel 1769, 4. Beilage 46, S. 106, 107), nach welchen die „Chur vnd Furſten von Sachßen vnd Heſſen ſich der geiſtlichkeit vnd Jurisdiction halb in Iren Chur vnd Furſtenthumern vermug des Abſcheyds . . . . (von 1526) . . . . . halten, auch in dem beſytze . . . . . rugig bleiben vnd vnſer gn. Her von Meintze vnd Dhumcappittel iren Chur vnd furſtlichen gnaden kein verhinderung thun ſollen. Doch das den geiſtlichen Irer jerlichen Renten . . . . . zu gepurlichen Rechten verholffen werden ſoll —". Zu einer erneuten Beſtätigung dieſes Vergleiches kam es am 1. Auguſt 1552

(Kapp, a. a. O. §. 168. S. 212, 213), jedoch abhängig von einer zu erhaffenden Wiedervereinigung beider Religionsparteien. Der hier ausgeſprochene Grundſatz wurde generaliſirt in den Religiansfrieden §. 20 ouſgenammen. Es — „ſoll die Geiſtliche Jurisdiktiau (doch den Geiſtlichen Churfürſten . . . . . und Ordensleuten an ihren Renten . . . . . ouch onderen Rechten und Gerechtigkeiten . . unvergriffen) wider der Augsb. Canſ. Religion, Glauben, Beſtellung der Miniſterien, Kirchen-Gebräuche, Ordnungen und Ceremanien, ſo ſie auſgericht aber onfrichten möchten, bis zu endlicher Vergleichung der Religian nicht exercirt, gebroucht oder geübt werden — und olſa . . . . die Geiſtliche Jurisdictiau ruhen, eingeſtellt und ſuspendirt ſein und bleiben: Aber in andern Sachen und Fällen . . . . . ſoll und mog die Geiſtliche Jurisdictian, durch die Erzbiſchöff, Biſchöff und andere Prälaten, wie deren Exercitium on einem jeden Ort hergebracht, und ſie deren in Uebung, Gebrauch und Paſſeſſian ſind, hinfür wie bisher exercirt, geübt und gebroucht werden". Die Streitigkeiten woren damit keineswegs ganz beſeitigt, indem die Prälaten die abengenannten Gegenſtände möglichſt zu beſchränken, die andern Sachen und Fälle aber auszudehnen ſuchten, namentlich evongeliſche Eheſachen, Patronat, Zehnten, Sacrilegien u. a. m. ihrer Entſcheidung unterwarfen. Auch beanſpruchten ſie die Uebung der Diöceſanrechte in evangeliſchen Gebieten, welche früher zu ihren Sprengeln gehört hatten. Hierüber wurde bei den weſtfäliſchen Friedensverhandlungen lebhaft pro und contra geſtritten. Evangeliſcher Seits wurde entſchieden proponirt: ecclesiastica jurisdictio penitus snblata esto, während die Katholiken endlich die Snspenſian mit gewiſſen Ausnahmen zugeſtanden, welche, do nicht mehr zu erreichen war, beiderſeits angenommen ward. So entſtand das I. P. O. art. V. §. 48: „Jus dioecesanum et tota jurisdiotio ecclesiastica cum omnibus snis speciebus contra Aug. Conf. electores, principes, status (comprehensa libera imperii nobilitate) eorumque subditos tam inter catholicos et Aug. Conf. addictos, qnam inter ipsos solos Aug. Conf. status usqne ad compositianem Christianam dissidii religionis suspensa esto, et intra terminos territorii oujnsque jus dioecesanum et jurisdictio ecclesiastica se oontineat. Ad consequendos tamen reditns, census, decimas et pensiones in iis Ang. Conf. statuum ditionibus, ubi catholici anno 1624 notorie in passessione vel quasi exercitii jnrisdictionis ecclesiasticae fuerunt, utantur eadem posthac quoque, sed non nisi in exigendis hisce pensionibus, nec procedatur ad excommunicatianem, nisi post tortiam demnm denanciationem". Zu dieſer Ausnahme kam noch die andere, nach welcher evangeliſche Unterthanen kathaliſcher Landesherrn, welche im Jahre 1624 die geiſtliche Jurisdiktian anerkannt gehabt, derſelben ferner unterliegen ſallten, jedoch unbeſchadet der Bekenntniß- und Gewiſſensfreiheit (in iis casibns moda dictae jnrisdictioni subsint, qui Aug. Conf. nnllatenns concernunt, modo ipsis occasione processus nihil injungatur, Aug. Conf. vel conscientiae repugnans), desgleichen evangeliſchen Obrigkeiten untergebene Katholiken, welche im Jahre 1624 öffentliche Religionsübung beſaßen, wenn zugleich damals Biſchöfe ſich im ungeſtärten Beſitze ihres Diöceſanrechts über dieſelben befanden (a. a. O. §. 48 am Ende). Endlich ſallte in Reichsſtädten, in welchen beide Confeſſionen Religionsübung beſaßen, die katholiſchen Biſchöfe über evangeliſche Bürger keine Gerechtigkeit ausüben, über katholiſche Bürger dogegen nach der Uebung des Jahres 1624 (I. P. O. art. V. §. 49).

Wegen der Ausübung der geiſtlichen Gerichtsborkeit über die Evangeliſchen in evangeliſchen Gebieten ſelbſt gab der weſtfäliſche Friede keine Entſcheidnng. Der im Artikel V. §. 48 ousgeſprachene Grundſatz: jns dioecesanum et jurisdictio ecclesiastica intra terminos cujusque territorii se contineat, erlitt indeſſen eine beſondere Anwendung auf die von Schweden und Brondenburg übergebenen Bisthümer. Das dem erſteren zugefallene Erzbisthum Bremen hatte verſchiedene Metropolitanrechte im Brounſchweigiſchen und anderwärts behaupten wollen, auch nochdem es bereits in evongeliſche Hände gekammen war. Da man beſargte, Schweden werde dergleichen Rechte für ſich in Anſpruch nehmen,

traf man eine ſicherſtellende Clauſel im I. P. O. art. V. §. 24, indem man, abgeſehen von den beſonderen Vereinbarungen (peculiares conventiones) disponirte: „In omnibus vero iis, quae ibi non contineutur, et inter haeo qnoad §m. Jus dioecesanum et c. 16 infra positum constitutiouibus imperii et hnio trausactioni subjecti manento". Dasſelbe Princip berührte auch Brandenburg, von dem man beſorgte, es werde wegen des Erzſtiftes Magdeburg die Rechte eines Primas Germauiae über Evangeliſche behaupten, weßhalb man im I. P. O. art. XI. §. 11 die obige Feſtſetzung art. V. §. 24 allegirte (utpote quem [articulum] aeqne hio valere debere, ao si vorbotenus insertus esset). Es war dies das Reſultat des Grundſatzes, welchen die Paciscirenden im Juni 1648 aufgeſtellt hatten: „salva tamen utiqne imperii statibus, suis in terris ao ditionibus tam quoad ecclesiastica quam politica, vigore juris territorialis, nt et hujus pacificationis, libero disponendi potestate; neque jus episcopale cum suis annexis ullo titulo vel praetextn extra territorinm exerceatnr vel extendatnr" (Meiern, Acta pacis Wostphalicae, Tom V. pag. 724).

Schon damals (ſ. Meiern a. a. O. Th. II. S. 747, verb. Moſer, von der Landeshoheit im Geiſtlichen S. 683) nnd mehr noch ſpäter iſt hierauf der landesherrliche Epiſkopat gegründet worden (m. ſ. Pütter, Geiſt des weſtfäliſchen Friedens S. 444 folg. Eichhorn, deutſche Rechtsgeſchichte IV. §. 524 Nr. 3 n. 4, deſſelben Kirchenrecht Theil I. S. 289, 310 und die Artikel: Collegial-, Episkapal-, Territorialſyſtem.)

V. Die Erledigung der politiſchen Beſchwerden. — Der einſeitige Schutz und die Bevorzugung der katholiſchen Kirche in Deutſchland, welcher die katholiſchen Stände geneigt machte, dem Kaiſer in Bezug anf die Reichsangelegenheiten überhaupt ſich möglichſt willfährig zu erweiſen, mußte in Folge der Gleichſtellung der evangeliſchen Kirche aufhören und dadurch kannte das Verhältniß der Reichsſtände zum Reichsoberhaupte ſelbſt geändert werden. Das früher dem Kaiſer beigelegte summum imperium erlitt Einbuße durch die Anerkennung der ſelbſtſtändigen Territorialhoheit der einzelnen Landesherren (ſ. Pütter a. a. O. S. 457. Eichhorn, Rechtsgeſchichte §. 525). Das I. P. O. art. VIII. §. 1 und I. P. M. art. IX. §. 62 ſprach ſich demgemäß dahin aus: „Ut autem provisum sit, ne posthac in statu politico controversiae suboriantur, omnes et singuli electores, principes et status imperii Romani in antiquis suis juribus, praerogativis, libertate, privilegiis, liboro juris territorialis tam in ecclesiasticis quam politicis exercitio, ditionibns, regalibus, horumque omnium possessiono, vigore hujus trausactiouis, ita stabiliti firmatique sunto, ut a nullo unquam sub quocunque praetextu de facto turbari possiut vel debeant". Dieſe Gerechtſamen wurden auch den Reichsſtädten zugeſprochen (I. P. O. art. VIII. §. 4. I. P. M. art. IX. §. 65) und wegen der religiöſen Verhältniſſe derſelben noch beſondere Feſtſetzungen getroffen. Im Allgemeinen ſpricht darüber das I. P. O. art. V. §. 29: „Liberae imperii civitates prout omnes atque singulae sub appellatione statunm imperii, non tantum in pace religionis et praesenti ejusdem declaratione, sed et alias ubiqne indubitate coutinentur, ita et ex illarum numero eae, in quibus nnica tautum religio auno 1624 in usn fuit tam ratione juris reformandi, quam aliorum casuum religionem concernentium in territoriis suis et respectu subditorum non miuus ac intra muros et subnrbia, idem cum reliqnis statibus imperii superioribus jus habeant, adeoque de istis generaliter disposita et conventa, de his qnoqne dicta et intellecta sunto". Hierauf wird feſtgeſtellt, daß der Begriff einer rein evangeliſchen Reichsſtadt dadurch nicht aufgehoben wird, daß ſich im Jahre 1624 einige katholiſche Bürger in derſelben befanden oder daß in einigen unmittelbaren oder mittelbaren Stiftern und Klöſtern katholiſcher Gottesdienſt gehalten worden. Maßgebend für die Zukunft ſollte der Zuſtand des 1. Jannar 1624 bleiben. Ebenſo auch für rein katholiſche und gemiſchte Reichsſtädte (ntrique religioni addictae). Zur Klaſſe der Letzteren werden vornämlich Augsburg, Dünkelsbühl, Biberach,

Ravensburg und Kaufbeuren gerechnet, für welche, wie für andere, ganz ſpecielle Anordnungen im I. P. O. art. V. §. 4—13 gegeben wurden. Die Gleichſtellung mit den übrigen Reichsſtänden wurde auch auf die unmittelbare Reichsritterſchaft ausgedehnt und wegen der Religion im I. P. O. art. V. §. 28 deklarirt: „Libera et immediata imperii nobilitas omniaque et singula ejus membra una cum subditis et bonis . . . . . vigore pacis religiosae et praesentis conventionis, in juribus religionem concernentibus et beneficiis inde promanantibus, idem jus habeant, quod supradictis electoribus, principibus et statibus competit; nec in iis, sub quocunque praetextu impediantur aut turbentur; turbati vero omnes omnino in integrum restituantur". Dieſe letztere Beſtimmung wurde nach dem Normaljahr 1624 auch unmittelbaren Reichsdörfern gewährt. (communitatibus et pagis immediatis. I. P. O. art. V. §. 2.).

Der Jülich-Cleve'ſche Erbſtreit bildete keinen beſonderen Gegenſtand der Verhandlung bei der Berathung über den weſtfäliſchen Frieden. Am 7. April 1646 wurde zu Osnabrück nur der Wunſch ausgeſprochen, es ſolle im Frieden dafür geſorgt werden, daß des Reichs Sicherheit durch Einführung fremder Hilfe weiter nicht geſtört und alle Thätlichkeiten künftig verhütet werden möchten (Meiern, Acta a. a. O. Tom. II. pag. 898). Dem entſprach auch das I. P. O. art. IV. §. 57. I. P. M. art. VI. §. 46. In dieſer Erklärung lag eine ſtillſchweigende Beſtätigung der zwiſchen Brandenburg und Pfalz-Neuburg am 8. April 1647 zu Düſſeldorf getroffenen Vereinbarung, welcher die Religionsreceſſe von 1666 und 1672 folgten (m. ſ. noch den Art. Jülich-Cleve-Berg und Mark Bd. VII. S. 144). Auch die Angelegenheit der Stadt Donauwerth kam nicht zur definitiven Entſcheidung, doch verfügte wenigſtens das I. P. O. art. V. §. 12 „eodem gaudeat jure in ecclesiasticis et politicis, qua ceterae imperii liberae civitates vigore hujus transactionis gaudent".

VI. Die Vollziehung und Sicherſtellung des Friedens. — Alles dasjenige, was während der Verhandlungen angeregt, aber nicht zur Erledigung gelangt war, ſollte auf einen ſechs Monate nach Ratifikation des Friedens zu haltenden Reichstage beendet werden (I. P. O. art. VIII. §. 3. I. P. M. art. IX. §. 64.). Nach erfolgter Unterzeichnung des Friedensinſtruments ſollten ſofort alle Feindſeligkeiten von beiden Seiten eingeſtellt (I. P. O. art. XVI. §. 1. I. P. M. art. XV. §. 98) und binnen acht Wochen die Urkunden gegen einander ausgewechſelt werden (I. P. O. art. XVII. §. 1. I. P. M. art. XVI. §. 111). Inzwiſchen ſollte aber ſchon der Kaiſer durch das ganze Reich Edikte erlaſſen, daß ohne Verzug, wer dem Frieden gemäß Etwas zu reſtituiren oder zu leiſten habe, dem ein Genüge thun ſolle, erforderlichen Falls mit Hülfe der kreisausſchreibenden Fürſten und Kreisoberſten; auch ſolle den Berechtigten frei ſtehen, um Beſtellung beſonderer kaiſerlichen Commiſſionen zur Vollziehung der Reſtitution zu bitten (I. P. O. art. XVI. §. 2—7. verb. §. 8 folg. I. P. M. art. XV. §. 100 folg.)

Der Friede ſollte in den nächſten Reichsabſchied aufgenommen, auch die kaiſerliche Wahlcapitulation darauf mit gerichtet werden, damit er als allgemeines Reichsgeſetz für Alle bindend ſey. (I. P. O. art. XVII. §. 2. I. P. M. art. XVI. §. 112.) Jeder Widerſpruch oder Einwand irgend welcher Art dagegen ſollte nichtig ſein. „Contra hanc transactionem ullumve ejus articulum aut clausulam nulla jura canonica vel civilia, communia vel specialia, conciliorum decreta, privilegia, indulta, edicta, commissiones, inhibitiones, mandata, decreta, rescripta, litis pendentiae, quacunque tempore latae sententiae, res judicatae, capitulationes caesareae et aliae, religiosorum ordinum regulae aut exemtiones, sive praeteriti sive futuri temporis protestationes, contradictiones, appellationes, investiturae, transactiones, juramenta, renunciationes, pacta sive deditia sive alia, multo minus edictum anni 1629 vel transactio Pragensis cum suis appendicibus, aut concordata cum pontificibus, aut interimistica anni 1548, ullave alia statuta sive politica sive ecclesiastica decreta, dispensationes,

absolutiones, vel ullae aliae, quocunque nomine aut praetextu excogitari poterint, exceptiones unquam allegentur, audiantur admittantur, nec uspiam contra hanc transactionem in petitorio aut possessorio seu inhibitorii, seu alii processus vel commissiones unquam decernantur", (I. P. O. art. XVII §. 3. I. P. M. art. XVI. §. 113. Vergl. I. P. O. art. XVII. §. 12 in fine. I. P. M. art. XVII §. 120 u. f.)

Jeder, welcher dem Frieden in irgend einer Beziehung zuwiderhandele, ſolle als Friedensbrecher ſtrafbar ſeyn („— sive clericus sive laicus fuerit, poenam fractae pacis ipso jure et facto incurrat, contraque eum juxta constitutiones imperii restitutio et praestatio cum pleno effectu decernatur et demandetur" I. P. O. art. XVII. §. 4. I. P. M. art. XVI. §. 114). Wenn Jemand durch Uebertretung des Friedens verletzt werde und auf dem Wege der Güte oder des Rechts binnen drei Jahren die Sache nicht beendet worden, iſt der Benachtheiligte befugt, zu den Waffen zu greifen und die Hülfe aller Contrahenten des Friedens in Anſpruch zu nehmen („— teneantur omnes et singuli hujus transactionis consortes, junctis cum parte laesa consiliis viribusque arma sumere ad repellendam injuriam, a passo moniti, quod nec amicitiae nec juris via locum invenerit —" I. P. O. art. XVII. §. 6. I. P. M. art. XVI. §. 116.

Dieſen Beſtimmungen gemäß erließ der Kaiſer am 7. Novbr. 1648 die verheißenen Edikte; die Auswechslung der notificirten Inſtrumente erfolgte aber erſt am 8. Februar 1649. Seit Ende des Jahres 1648 hatten unterdeſſen die beiderſeitigen Heerführer zur Vollziehung des Friedens ſelbſt Unterhandlungen zu Prag eröffnet, an denen ſich die meiſten Reichsſtände mit betheiligten. Deshalb wurde eine beſondere Deputation aus den drei reichsſtändiſchen Collegien (der Kurfürſten, Fürſten und Städte) niedergeſetzt (am 23 Juni 1649), welche zu Nürnberg am 16. Juni 1650 einen Haupt-Executionsreceß zu Stande brachten.

Schon zu Münſter proteſtirte der päbſtliche Legat Cardinal Fabius Chigi unterm 14. und 26. Oktober 1648 gegen den Frieden und dem folgte die Bulle Innocenz X: „Zelo domus dei vom 26. November 1648 (publicirt am 3. Januar 1651) (im Bullarium Magnum ed. Luxemburg Tom. V. Fol. 466 sq. Roskovány, monumenta catholica pro independentia potestatis ecclesiasticae [Quinque Ecclesiis 1847] Tom. I. pag. 198 sq.). Durch die oben mitgetheilte Stelle des Friedensinſtruments war jeder rechtlichen Wirkung dieſer Proteſtationen bereits der Boden entzogen. „Die päbſtliche Proteſtation war daher, wie Walter (Kirchenrecht, 13. Aufl. §. 113 Anm. 2) äußert, nur eine Verwahrung, die der Pabſt ſeiner Stellung und ſeinem Gewiſſen ſchuldig war, die jedoch in die äußere Rechtsordnung nirgends mehr ſtörend eingreifen kann. Dieſes erkennen auch Mitglieder des römiſchen Hofes an". Die Beſtätigung des Friedens auf dem nächſten Reichstage erfolgte im Reichsabſchiede 1654 §. 4, wie auch in den ſpäteren Wahlcapitulationen, zuletzt in der von Franz II. Art. IV. §. 13: „Abſonderlich aber ſollen und wollen Wir dasjenige, was zu Münſter und Osnabrück geſchloſſen worden, unverbrüchlich halten, dawider weder für Uns Etwas vornehmen, noch Andern dergleichen zu thun geſtatten, wodurch dieſer allgemeine immerwährende Friede und wahre aufrichtige Freundſchaft gekränkt, betrübt oder gebrochen werde". In den folgenden Friedensſchlüſſen und bei anderen Anläſſen iſt die Confirmation wiederholentlich erneuert worden (vergl. J. S. Klüber, völkerrechtliche Beweiſe für die fortwährende Gültigkeit des weſtfäliſchen oder allgemeinen Religionsfriedens. Nürnberg 1841). Im Einzelnen, zum Theil erſt nach vielen Streitigkeiten in Vollzug geſetzt (Beiſpiele in den Sammlungen der Gravamina von Schauroth, Oertel u. A.) und oft im Beſondern verletzt, hat dieſer Friede doch ſeine Geltung bis in die neueſte Zeit behauptet, ſoweit nicht die veränderten Grundſätze über Duldung (ſ. d. Art. Bd. III. S. 542, 543) und Reformationsrecht modificirt ſind. Selbſt durch Artikel XVI. der deutſchen Bundesakte, welcher von den kirchlichen Verhältniſſen gar nicht ſpricht, und die ſeit 1848 eingetretenen Neuerungen iſt derſelbe

keineswegs, wie oft behauptet wird (m. ſ. z. B. Zur 200jährigen Gedächtnißfeier des weſtfäliſchen Friedens, in der Deutſchen Vierteljahrs-Schrift 1848. Oktbr. bis Dezbr. Nr. 44. Abth. II. S. 167 folg.), ſchlechthin aufgehoben.

Die ſehr reichhaltige Literatur iſt nachgewieſen in Pütter, Literatur des Staatsrechts Bd. II. S. 420 folg, 492 folg., Bd. III. S. 69 folg., Bd. IV. (von Klüber) S. 128 folg. 140. Pütter, Geiſt des weſtfäliſchen Friedens S. 77 folg. von Senckenberg, Darſtellung des weſtfäliſchen Friedens. Frankfurt a. M. 1804. Woltmann, Geſchichte des weſtfäliſchen Friedens. Leipzig 1808, 2 Bde. 8. Das urkundliche Material findet ſich am Beſten in J. G. van Meiern, Acta pacis publica oder Weſtphäliſche Friedenshandlungen und Geſchichte. Hannover u. Göttingen 1734—1736. 6 Th. Fol. Deſſelben Acta pacis executionis publica oder Nürnbergiſche Friedensexecutionshandlungen ꝛc. 1736, 1737. 2 Th. Fol. Dazu ein Regiſter über beide Sammlungen von Walther, 1740. verb. v. Meiern, acta comitialia Ratisbonensia anno 1654, 2 Tom. Fol. 1738—1740. Von den vielen Ausgaben verdient hervorgehoben zu werden: Instrumenta pacis etc. praefatus est I. G. de Meiern. Göttingen 1738. Fol. Die Urkunden der Friedensſchlüſſe zu Münſter und Osnabrück nach authentiſchen Quellen, nebſt den darauf bezüglichen Aktenſtücken, hiſtoriſcher Ueberſicht u. ſ. w. Zürich 1848. H. F. Jacobſon.

Weſtfalen heißt um die Mitte des achten Jahrhunderts der weſtliche Theil des Sachſenlandes zwiſchen Weſer, Rhein und Ems. Später wird der Name, nach der Auflöſung des Herzogthums Sachſen, 1180, auf ein neugebildetes Herzogthum übertragen, mit welchem das Erzſtift Köln beliehen wurde. Von dieſem fiel es nach dem Reichsdeputationsreceß von 1803 an Heſſen-Darmſtadt und nach dem Wiener Congreß im Jahre 1815 an Preußen, welches daſſelbe mit anderen Gebieten vereinigte und daraus die Provinz Weſtfalen bildete.

Als die früheſten uns bekannt gewordenen Bewohner des alten Weſtfalens erſcheinen die Cherusker, Angrivarier, Chauken. Dieſe Völkerſchaften unterliegen im dritten Jahrhundert den Sachſen, welche vom Norden her eindringen und jene Stämme ſich einverleiben. Von der Unterelbe verbreiteten ſich die Sachſen ſüdweſtlich, überſchritten im ſiebenten Jahrhundert die Weſer und begründeten eine weit ausgedehnte Herrſchaft zwiſchen Frieſen, Franken und Slaven. Wiederholentlich waren ſie in das fränkiſche Gebiet eingefallen und hatten dadurch Kämpfe veranlaßt, welche für ſie einen ungünſtigen Ausgang nahmen. So hatte Karl Martell ſeit dem J. 718 ſich gegen ſie gewendet und ſie 738 tributpflichtig gemacht, und daſſelbe geſchah unter Karl's Söhnen, Karlmann und Pippin.

An Verſuchen, die Sachſen für das Chriſtenthum zu gewinnen, ſcheint es ſeit dem 7. Jahrhundert nicht gefehlt zu haben, doch ſind die darüber erhaltenen Nachrichten ungenügend und unſicher (m. ſ. überhaupt Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands. Bd. II. S. 394 f. und die daſelbſt citirte Literatur). Daß bis zum zweiten Drittheil des 8. Jahrhunderts das Evangelium nicht ganz erfolglos den Sachſen gepredigt wurden, kann wohl angenommen werden, da ſelbſt unter den Friedensbedingungen, welche die fränkiſchen Herrſcher den Ueberwundenen ſtellten, die freie Zulaſſung der Miſſionare geſtellt war (Rettberg a. a. O. S. 383. Anm. 10. S. 401 Anm. 36). Indeſſen gehen die Spuren doch nicht über die Gränzdiſtrikte hinaus, und die Geſchichte der nächſtfolgenden Zeit, wie der Karakter des ſächſiſchen Volkes ſelbſt widerlegen beſtimmt genug die Meinung, daß vor Karl dem Großen im Innern des Landes das Chriſtenthum zu irgend einer Anerkennung gelangt ſey. Nur in den ſüdlichſten Strecken, welche ſpäter als Theile der Mainzer Diöceſe anerkannt wurden, hatte das Evangelium wohl Eingang gefunden.

Nachdem Karl die Alleinherrſchaft des fränkiſchen Reiches übernommen, ward ſofort der Beſchluß gefaßt, die Sachſen zu unterwerfen und zu chriſtianiſiren (m. ſ. außer dem Art. „Karl d. Gr.“ Bd. VII. S. 380 f. Rettberg a. a. O. S. 382 f. 404 f.

Waitz, deutſche Verfaſſungsgeſch. Bd. III. Kiel 1860. S. 110 f.). Die Sachſen zerfielen damals in drei Hauptzweige, die weſtlich an die Franken gränzenden Weſtfalen, die neben ihnen zwiſchen Weſer und Harz ſitzenden Engern und die zwiſchen Weſer und Elbe wohnenden Oſtfalen (Oſterliudi). Sie alle, ſo wie die in dem altſächſiſchen bis zur Eider und Trave reichenden Nordalbingien wohnhaften Feinde wurden nach den blutigſten Kämpfen von 772—804 überwunden und das Chriſtenthum in dieſen Gegenden für immer befeſtigt; denn nachdem das hartnäckige Volk beſiegt war, gewährte ihm Karl große Freiheiten, ſo weit darunter die Religion und die Einheit des Reichs nicht litt. So berichtet Einhard im Leben Karl's d. Gr. c. VII.: „Eaque conditione a rege proposita et ab illis suscepta, tractum per tot annos bellum constat esse finitum, ut abjecto daemonum cultu et relictis patriis caerimoniis christianae fidei atque religionis sacramenta susciperent, et Francis adunati, unus cum eis populus efficerentur", und im Anſchluſſe daran der Poeta Saxo (Pertz, Monum. Germaniae. Tom. I. Fol. 260. 261), der auch noch hervorhebt, daß die Beſiegten keinen Zins oder Tribut an den König zu zahlen verpflichtet wurden, dagegen

Sed tantum decimas divina lege statutas
Offerrent ac praesulibus parere studerent
Ipsorumque simul clero, qui dogmata sacra
Quique fidem Domino placitam vitamque doceret..

In dieſem Sinne erklären ſich auch die ſpäteren Skribenten, und ſo ſchreibt unter anderen Eike von Repgow im Sachſenſpiegel (Landrecht Buch I. Art. XVIII.): „Drieshande recht behelden de Sassen wider Karles willen . . . . . Dar to behelden se al ir alde recht, svar et weder der Kristenliker e unde weder deme geloven nicht me was."

Zur Erhaltung des Chriſtenthums wurden die nöthigen kirchlichen Einrichtungen getroffen, Miſſionsſtationen, aus denen Bisthümer und andere Anſtalten hervorgingen. Ohne Zweifel iſt dabei auf die alte Unterſcheidung der drei ſächſiſchen Gebiete bei der Circumſkription der Diöceſen Rückſicht genommen, ſoweit nicht bereits Mainz und Köln gewiſſe Anſprüche erworben hatten. In Weſtfalen entſtanden die Bisthümer Münſter und Osnabrück, in Engern Paderborn, Minden, Bremen, Verden. Für Oſtfalen kam erſt unter Karl's Nachfolger die Stiftung von Hildesheim und Halberſtadt, wie für Nordalbingien von Hamburg zu Stande. (Ueber die Stiftungsjahre u. ſ. w. n. ſ. w. Rettberg a. a. O. II, 415 f.)

Der ſächſiſch-weſtfäliſche Volksſtamm hat ſich von jeher durch beſondere Feſtigkeit des Karakters und durch eine gewiſſe Beharrlichkeit im Conſerviren alter Sitten und Zuſtände ausgezeichnet. Daher machte es den fränkiſchen Herrſchern ſo große Schwierigkeiten, eine Aenderung der bisherigen Einrichtungen, insbeſondere in religiöſer Hinſicht herbeizuführen. Nachdem aber das Volk ſich der chriſtlichen Wahrheit zugewendet hatte, ergriff es dieſelbe mit ganzem Ernſte und war nun auch der römiſch-katholiſchen Kirche in voller Treue ergeben. Während des Mittelalters blieb die Kirche hier in ungeſchmälerter Wirkſamkeit: denn außerdem, daß, wie überall, eine wohl befeſtigte hierarchiſche Ordnung beſtand, wurde in Weſtfalen dieſelbe vorzüglich dadurch unterſtützt, daß die weltliche Macht ſich zugleich vorzugsweiſe in den Händen der geiſtlichen Würdenträger befand. Die Biſchöfe gelangten hier ſämmtlich zur Landeshoheit und erweiterten nach und nach ihre Territorien durch Schenkungen, Belehnung, Kauf und in anderer Weiſe. Die Abhängigkeit, welcher die Biſchöfe durch die Herzöge von Sachſen unterlagen, nahm mit dem Sturze Heinrich's des Löwen (1180) ein Ende, und um dieſe Zeit hörte auch die Schutzherrlichkeit auf, unter welcher die Diöceſen ſtanden, nämlich für Münſter 1173 (Erhard, Geſch. Münſters. Münſter 1835. S. 100), für Paderborn 1189 (Beſſer, Geſch. des Bisthums Paderborn, Paderb. 1820. S. 165). Die Biſchöfe erlangten nun ſelbſt in ihren Territorien die herzogliche Gewalt und dem Erzſtift Köln fiel über-

dieß ein Theil des alten Ducats in Westfalen und Engern als Herzogthum Westfalen zu (s. den Art. „Köln" Bd. VII. S. 779).

Neben den westfälischen geistlichen Herrschaften war die Zahl weltlicher Gebiete nur verhältnißmäßig unbedeutend und nur wenige derselben vermochten sich zu erheblicheren Territorien auszubilden. Die hervorragendste Stelle nahm die jülich-clevische Herrschaft ein, welche nach und nach aus kleineren Anfängen durch Vereinigung mit Berg, Mark und Ravensberg sich zu einer Achtung gebietenden Macht entfaltete. Nächstdem erscheinen als die bedeutenderen Dynasten die von Holstein, Schwerin, Oldenburg, Arnsberg, Teklenburg, Bentheim, Steinfurt, Lingen, Mörs, Siegen, Sayn, Lippe, Wittgenstein u. A. m.

Das alte Herzogthum Sachsen, seit 1180 getheilt, war nach und nach durch die Entstehung selbstständiger geistlicher und weltlicher Herrschaften immer mehr geschmälert worden und der Name erhielt sich zuletzt nur für einen kleinen Bezirk um Wittenberg. Die Herzöge von Sachsen-Wittenberg starben 1422 aus und ihr Erbe fiel an das Meißnische Haus, unter dessen Schutz von Wittenberg die Reformation ihren Ausgang nahm. Die Gebrechen, an denen am Anfange des 16. Jahrh. die ganze Christenheit litt, waren auch in den westfälischen Landen in hohem Grade vorhanden, und daher fehlte auch nicht die Empfänglichkeit für die Segnungen, welche durch die Herstellung des gereinigten Evangeliums dargeboten wurden. Auch war auf westfälischem Boden von verschiedenen Seiten her die Aufnahme der Reformation genügend vorbereitet. (In der Einleitung zu meiner Geschichte der Quellen des evangelischen Kirchenrechts von Rheinland-Westfalen, Königsberg 1843 ist das darüber Erforderliche nachgewiesen und in der Schrift selbst eine vollständige Geschichte der Reformation und der späteren Schicksale der evangelischen Kirche in der Provinz Westfalen enthalten. Abgesehen von dem, was Goebel in dem Art. „Jülich-Cleve-Berg und Mark" Bd. VII. S. 142 f. zum Theil bereits berührt hat, wird sich die folgende Darstellung auf eine gedrängte Uebersicht der evangelischen und katholischen Zustände Westfalens zu beschränken haben. Dabei soll auf die betreffenden Stellen meiner Schrift und, so weit es nöthig scheint, auf andere Literatur hingewiesen werden. Wegen der Verhältnisse der katholischen Kirche ist insbesondere noch auf Laspeyres, Geschichte und heutige Verfassung der katholischen Kirche Preußens. Thl. I. Halle 1840, aufmerksam zu machen.

In ihren eigenen Territorien vermochten die Bischöfe das Eindringen der Reformation wenn auch nicht ganz zu verhindern, so doch mit größerem Erfolge zu bekämpfen, als in denjenigen Gebieten, welche anderen weltlichen Herren gehörten und über welche sie nur wegen der Zugehörigkeit zu ihren Diöcesen die Episkopalrechte besaßen.

Was zunächst die Erzdiöcese Köln betrifft, so war durch den Erzbischof Gebhard Truchseß (s. den Art. Bd. IV. S. 696) in den Jahren 1583 und 1584 die Reformation in einer großen Anzahl von Gemeinden eingeführt (sie sind einzeln nachgewiesen in meiner Geschichte a. a. O. S. 478. 479) und die katholischen Geistlichen, welche sich nicht zum Uebertritte entschlossen, waren entlassen. Indessen wurde, ehe der Protestantismus sich befestigen konnte, nach Gebhard's Beseitigung durch Ernst von Bayern der alte Cultus wieder hergestellt und die Bitte einiger Ortschaften um Fortbestand des evangelischen Gottesdienstes fand keine Berücksichtigung. Seitdem wurde mit größter Strenge jede Abweichung vom römischen Katholicismus geahndet und bis zum Jahre 1803 den Evangelischen jede Duldung im Herzogthum Westfalen versagt. Unter der nun eintretenden hessen-darmstädtischen Regierung wurde dagegen bereits am 24. November 1802 den Protestanten freier Cultus gewährt und der Grund zur Bildung neuer Gemeinden gelegt, namentlich in Minden und Arnsberg (Geschichte der Quellen a. a. O. S. 793 f.). Auch in der kölnischen Grafschaft Recklinghausen blieb die evangelische Kirche ausgeschlossen, bis unter dem Herzoge von Aremberg seit 1802 und dem Großherzoge von Berg seit 1811 auch hier ein freies Religionsexercitium gewährt wurde (Geschichte a. a. O. S. 483. 796). Die katholische Kirche selbst blieb aber in

beiden weſtfäliſchen Gebieten im Uebrigen unverletzt (m. ſ. den Art. „Köln“ Bd. VII. S. 785 ff.). Um ſo empfindlicher waren dagegen die Verluſte in den dem Kölner Diöceſanrecht untergebenen weltlichen Landſchaften. In der Grafſchaft Mark wurden Lippſtadt 1524 und Soeſt nebſt Börde 1526 die Wiege der Reformation, welche ſich ſchnell ſo ſehr verbreitete, daß die Zahl der römiſch-katholiſchen Gemeinden auf ein Minimum reducirt wurde. (Die Details in der citirten Geſchichte S. 40 f. 55 f.) In der freien Reichsſtadt Dortmund gelang erſt nach längeren Kämpfen im Jahre 1562 die vollſtändige Anerkennung des evangeliſchen Cultus (o. o. O. S. 66 f.). Im Ganzen blieb aber zuerſt die lutheriſche Kirche im Märkiſchen faſt allein herrſchend, und erſt ſpäter gelang es auch den anfangs verfolgten Reformirten unter Brandenburgiſchem Scepter, hier feſten Boden zu gewinnen (a. a. O. S. 99. 100. 169 f.). Durch die Religionsreceſſe von 1666 und 1672 wurde das Verhältniß der drei Confeſſionen genauer geregelt (o. a. O. S. 109 f. 173 f.). In der Grafſchaft Hohen-Limburg (an der Lenne) fand ſeit 1570 die Reformation Eingang und verdrängte den Katholicismus bis auf die einzige Kirche zu Lethmathe (a. o. O. S. 426 f.). In der Reichsherrſchaft Eſſen und Rellinghauſen erwarben die Evangeliſchen ſeit der Mitte des 16. Jahrhunderts ein Simultaneum und um dieſelbe Zeit erhielten dieſelben auch in der Reichsabtei Werden an der Ruhr ein Exercitium, das ſie aber unter ſchweren Drangſalen zu behaupten ſuchen mußten (a. a. O. S. 71. 72). In dem Fürſtenthum Mörs wurde die Reformation durch den Grafen Hermann 1560 eingeführt und unter der Regierung ſeiner mit dem Grafen Adolf von Newanes vermählten Schweſter vollendet. Unter Beihülfe Spaniens gelang indeſſen eine theilweiſe Reſtitution des Katholicismus (a. a. O. S. 394 f.). In den gräflich Wittgenſtein- und Sayniſchen Landen trug zur Begründung des evangeliſchen Kirchenweſens vorzüglich die Verbindung mit Heſſen bei; indeſſen gelang es doch Köln im Verein mit Trier, wenigſtens theilweiſe, den Katholicismus zu erhalten (a. o. O. S. 572 f. 582 f).

Im Bisthum Münſter war durch Clarenbach u. A. ſeit 1523 in der Hauptſtadt ein Anfang mit der Reformation gemacht, welchen jedoch Biſchof Friedrich III. von Wied zu unterdrücken vermochte. Günſtigeren Erfolg hatte die Bewegung, welche im Jahre 1531 Rothmann veranlaßte, und in deren Folge auch in Coesfeld, Warendorf, Dülmen, Alen evangeliſche Gemeinden entſtanden. Nachdem aber in Münſter ſelbſt die Wiedertäufer die Oberhand erhalten, wurden die bereits gemachten Zugeſtändniſſe im Jahre 1535 zurückgenommen. (Die citirte Geſchichte a. a. O. S. 484 f. vergl. den Art. „Münſter, Wiedertäufer“ in Bd. X. S. 93 f.) Biſchof Franz von Waldeck zeigte ſich zwar ſeit 1541 den Evangeliſchen wieder geneigt, mußte aber den Reformationsplan fallen laſſen, da ihm das Capitel und die Stände nicht beitraten. Seine beiden Nachfolger, Wilhelm II. Ketteler (1553—1557) und Bernhard von Raesfeld (bis 1566) waren gleichfalls der Reformation nicht abgeneigt, reſignirten aber, da ſie ſich der Ausführung nicht gewachſen fühlten, worauf Johann IV. von Hoya den noch immer geduldeten Proteſtantismus zu beſeitigen bemüht war. Die verlorenen Freiheiten wurden indeſſen während der Regierung des minderjährigen poſtulirten Johann Wilhelm von Cleve (1574—1585) von den Evangeliſchen wieder erworben, bis ſeit der Verwaltung Ernſt's von Bayern auf's Neue vorzüglich mit Hülfe der Jeſuiten die Gegenreformation erfolgreicher betrieben ward.

In den Aemtern Emsland (Meppen), Cloppenburg, Vechta gelang die Verdrängung der Proteſtanten aber nicht, auch wußten dieſelben ſich noch in einzelnen Orten des übrigen Stiftsgebiets zu behaupten, bis Ernſt's Nachfolger, Ferdinand von Bayern (1612—1650) den Proteſtantismus vollſtändig ausrottete. Seit Bernhard von Galen (1650—1678) kam es eigentlich nur darauf an, das Wiedereindringen Evangeliſcher zu verhindern, und erſt nach der Säculariſation des Bisthums konnte dem Princip der Duldung Raum gewährt werden (die cit. Geſchichte a. a. O. S. 493 f.).

Die in den eigenen Territorien angewendeten Maßregeln ſuchten die Biſchöfe von

Münſter auch auf die ihrer geiſtlichen Jurisdiktion untergebenen anderen Gebiete durchzuführen. Nicht ohne Erfolg geſchah dieß in der Reichsherrſchaft Gehmen, wo Graf Otto V. 1563 den evangeliſchen Cultus begründet hatte und erſt 1702 durch preußiſche Vermittelung für die Proteſtanten ein publicum exercitium hergeſtellt wurde (die citirte Geſch. a. a. O. S. 390 f.). Auch in den Grafſchaften Steinfurt und Bentheim, ſeit 1544 durch Graf Arnold II. reformirt, hatte Biſchof Bernhard von Galen ſeit 1660 theils ein Simultaneum eingeführt, theils eine förmliche Gegenreformation begonnen, nachdem Graf Ernſt Wilhelm von Bentheim zur katholiſchen Kirche 1668 übergetreten war. Erſt in Folge der Beihülfe von Brandenburg, England und Holland gelang es, den Evangeliſchen die dem weſtfäliſchen Frieden entſprechende Reſtitution zu erhalten, ohne jedoch die dem Frieden gemäße Ausſchließung des Katholicismus zu erwirken (die cit. Geſch. a. a. O. S. 421 f.). In der Grafſchaft Lingen hatte 1541 Graf Konrad das evangeliſche Bekenntniß eingeführt, doch wurde 1548 daſſelbe wieder beſeitigt und die katholiſche Kirche blieb nun bis 1632 in voller Herrſchaft. Seitdem und beſonders nach dem weſtfäliſchen Frieden wurde aber durch die oraniſche Regierung der evangeliſche Cultus hergeſtellt und 1652 zum alleinberechtigten erhoben. Biſchof Bernhard von Galen bemächtigte ſich zwar 1672 der Grafſchaft und reſtituirte den Katholicismus, ſchon nach zwei Jahren fiel aber das Land wieder an Oranien und den Katholiken wurde ſelbſt das Privatexercitium entzogen, welches ihnen erſt, nachdem das Land an Preußen gekommen war, im Jahre 1717 zugeſtanden wurde. Später änderte ſich überhaupt der religiöſe Zuſtand Lingens zu Gunſten der Katholiken und zu großem Nachtheile der Evangeliſchen, welche den bei weiten kleineren Theil der Bevölkerung bildeten (vgl. die cit. Geſchichte a. a. O. S. 433 f.). Einem ſolchen verderblichen Wechſel unterlag dagegen nicht die Grafſchaft Tecklenburg und die Herrſchaft Rheda, nachdem Graf Konrad (ſeit 1534, nicht wie gewöhnlich angenommen wird 1525) hier die Reformation begründet hatte (a. a. O. S. 404 f. S. 430 f.).

Im Bisthum Paderborn begannen reformatoriſche Bewegungen im Jahre 1527, als Herzog Johann Friedrich zu Sachſen auf einer Durchreiſe durch Friedrch Mykonius aus dem Fenſter ſeiner Wohnung dem verſammelten Volke predigen ließ. Ehe es aber zur feſten Grundlage kam, trat der zum Biſchof erkorene Erzbiſchof von Köln, Hermann von Wied, 1532 mit größter Strenge für den alten Glouben ein und hinderte durch Receß vom 16. Oktober deſſelben Jahres die Anſiedelung von Proteſtanten. Als ſpäter Herrmann ſelbſt der Reformation geneigt wurde und jenen Receß 1545 revocirte, fond doch das evangeliſche Bekenntniß nicht ſofort weitere Theilnahme und Biſchof Rembert von Kerſenbrock (1547—1568) behütete das Stiftsgebiet gegen alle Neuerungen. Als 1566 zwei Geiſtliche, Bredenbeck und Hoitband, den Cultus umzugeſtalten anfingen, erfolgte ihre Landesverweiſung auf Grund des Receſſes von 1532, ohne daß die Interceſſion auswärtiger Fürſten ihnen förderlich wurde. Der Einfluß der proteſtantiſchen Nachbaren war indeſſen doch kein geringer und in aller Stille hatte die Converſion ſich weit verbreitet, als Biſchof Johann von Hoya eine ſtrenge Viſitation durch die Archidiakonen im J. 1570 veranſtaltete. So waren z. B. ſämmtliche Pforrer der Herrſchaft Bühren von der katholiſchen Kirche abgefallen und in Paderborn ſelbſt die Geiſtlichen zwar dem alten Bekenntniß ergeben, nicht aber die Bürger, von denen nicht mehr als 10 bis 12 ſich in den einzelnen Parochien zur öſterlichen Beichte ſtellten, während die übrigen in der Nachbarſchaft bei proteſtantiſchen Geiſtlichen das Sakrament empfingen. Johann und ſein Nachfolger Salentin (1574—1577) thaten nun Alles, um den Katholicismus zu reſtituiren; der nächſte Biſchof, Heinrich IV. (1577—1585) gewährte aber ſeinen Unterthanen die Freiheit des Uebertritts und der Proteſtantismus mochte große Fortſchritte. Dieſe wären viel bedeutender geweſen, wenn nicht das Domcapitel ſtreng katholiſch geblieben wäre und durch Berufung von Jeſuiten der weiteren Verbreitung des evangeliſchen Bekenntniſſes entgegen zu wirken geſucht hätte. Als nun gar im J. 1585 der dem Romanismus vollſtändig ergebene Theodor von Fürſtenberg die Leitung

der Diöceſe übernahm, folgte eine förmliche Gegenreformation, die faſt überall den Proteſtantismus vernichtete. Nur in Paderborn ſelbſt hielt die Bürgerſchaft behorrlich an der erkannten Wahrheit feſt, worauf ſeit 1599 die Reibungen zwiſchen der Stadt und dem Biſchofe größer wurden und endlich zu Widerſetzlichkeit führten. Die Stadt wurde belagert, eingenommen und ihrer alten Gerechtſame verluſtig erklärt (1604). Zu einem unbedingten Verbot proteſtantiſcher Lehre wagte der Biſchof aber noch nicht ſich zu entſchließen, da demſelben viele Adelige im Lande angehörten (ſ. die Geſchichte a. a. O. S. 521. Anm. 161) und mit Moritz von Heſſen in einem Schutzbündniſſe ſtanden. Im Jahre 1611 aber ließ Theodor die proteſtantiſchen Schulen ſchließen und den Befehl ergehen, daß alle Unkatholiſchen bis zu den nächſten Oſtern entweder den alten Glauben wieder bekennen oder das Land verlaſſen ſollten. Seitdem blieb die evangeliſche Kirche excludirt, doch fehlte es nicht an mehreren Familien des Adels, welche unter ſteter Verfolgung ihrem Bekenntniſſe treu blieben (a. a. O. S. 512 f.). Bei Weitem günſtiger war dagegen fortwährend die Lage der Evangeliſchen in den weltlichen Herrſchaften von Heſſen, Lippe, Waldeck, Schaumburg, Ravensberg, welche der Paderborner Diöceſangewalt untergeben waren, welche zum Theil vollſtändig aufgehoben wurde, wie auch in den Aemtern, welche Paderborn in Gemeinſchaft mit Lippe beſaß (ſ. Büſching, Erdbeſchreibung Bd. VI. 7te Ausg. Hamb. 1790. S. 175 f. verb. die cit. Geſchichte a. a. O. S. 45 f. 127 f. u. a. m.).

Erfolgreicher, als in irgend einem anderen Bisthume Weſtfalens, waren die Fortſchritte der Reformation in der Diöceſe Minden. Die außerhalb des Territoriums derſelben befindlichen Gebiete von Lüneburg, Colenberg, Hoya, das Stift St. Bonifacii in Hameln, die Klöſter Loccum, Marienſee, Marienwerder, Wennigſen, Barſinghauſen, Fiſchbeck ſind ſämmtlich der katholiſchen Kirche verloren gegangen und das eigentliche Stiftsgebiet ſelbſt wurde derſelben, mit wenigen Ausnahmen, ebenfalls entzogen. Die Reformation wurde in Minden 1526 durch Adolbert Nys angeregt, die förmliche Einführung erfolgte aber 1529, indem die Bürgerſchaft den Mönch Heinrich Traphagius, welcher wegen unkatholiſcher Predigten in's Gefängniß geworfen war, gewaltſam befreite und ſogleich eine neue Kirchenordnung approbirte. Der Klerus, welcher aus der Stadt geflohen und an die Stelle des eben verſtorbenen Biſchofs Franz I. einen neuen Biſchof, Franz II., gewählt hatte, ſuchte beim Kaiſer die Reſtitution nach, welche ihm auch zuerkannt, aber nicht gewährt wurde. Das Kammergericht ſprach darauf 1538 über die Stadt die Reichsacht aus, doch unterblieb deren Vollziehung auf Rath der proteſtantiſchen Stände, deren Bündniß ſich die Stadt angeſchloſſen hatte. So konnte ſich das Evangelium mehr befeſtigen und in dem ganzen Stifte weiter verbreiten. Theils Schwäche der folgenden Biſchöfe, theils Zuſtimmung derſelben zur Reformation dienten dazu, den Katholicismus immer mehr zu beſchränken, und ſelbſt in dem katholiſch bleibenden Capitel fehlte es nicht an Anhängern des Proteſtantismus. Während des dreißigjährigen Krieges kam es zwar zu einem Verſuche der Gegenreformation, dieſe gelang indeſſen nicht, und da bei den weſtfäliſchen Friedensverhandlungen zu Gunſten der Katholiſchen in Minden eine Abweichung von dem Normaljahr 1624 nicht durchgeſetzt werden konnte, wurde der Antrag Brandenburgs genehm gefunden, daß das Bisthum ihm als Aequivalent für anderweitige Verluſte als ſäculariſirtes Fürſtenthum übergeben, der Religionszuſtand von 1624 aber aufrecht erhalten werden ſollte. Darnach beſtand ein ordentliches Religionsexercitium der Katholiſchen nur in der Stadt Minden ſelbſt, und zwar im Dom und in einigen Stiftern, wie ihnen auch der Beſitz einiger anderen Kanonikate gelaſſen wurde (die cit. Geſchichte a. a. O. S. 548 f.).

Im Bisthum Osnabrück wurden die erſten Verſuche, das Land zu reformiren, von Biſchof Erich II. bis 1532 überwunden, dagegen unter Franz von Waldeck (bis 1553), dem hier nicht, wie in Münſter und Minden, deren Verwaltung ihm zugleich zuſtand, der Klerus hindernd entgegentrat, ſeit 1542 begünſtigt. Hermann Bonn aus Lübeck richtete den evangeliſchen Cultus in den einzelnen Gemeinden der Diöceſe ein

und entwarf 1543 eine Kirchenordnung, welche der Landesherr confirmirte. Hemmend wirkte aber das Interim und mehr noch Bischof Johannes IV. von Hoya (bis 1574), welcher, wie in Münster und Paderborn, den Katholicismus, mit Ausnahme der Stadt Osnabrück selbst, zu restituiren vermochte. Unter den drei nächsten Nachfolgern Johann's konnte sich dagegen bis 1623 die evangelische Lehre ungehindert wieder verbreiten und der ältere Cultus war fast völlig beseitigt, als durch den Bischof Itel Friedrich von Zollern die Gegenreformation unter Beihülfe der Jesuiten begonnen und seit 1625 von Franz Wilhelm von Wartenberg fortgesetzt wurde. Der letztere war Mitglied der Commission, welcher die Ausführung des Restitutionsedikts von 1629 übertragen wurde, und um so eifriger bemüht, den Protestantismus ganz auszurotten. Dieß verhinderten indessen die Schweden, welche seit 1633 das Land besetzt hielten und bis zum westfälischen Frieden den evangelischen Gottesdienst wieder einführten. Dem Frieden gemäß erfolgte nunmehr die Feststellung der Ordnung nach dem Normaljahr 1624, welches den Katholiken nicht ungünstig war, so daß auch die Säcularisation der Diöcese verhindert und ein gemischter Zustand mit Abwechselung der Bischöfe aus beiden Confessionen eingerichtet werden konnte. Seitdem fehlt es nicht an Schwankungen in der geistlichen Verwaltung, das Bisthum selbst ist aber auch ungeachtet der späteren Territorialveränderungen doch nicht untergegangen (vgl. die cit. Geschichte o. o. O. S. 530 f.). Was die Osnobrück in spiritualibus untergebenen Distrikte betrifft, so war das Schicksal derselben in Tecklenburg, Lingen, Ravensberg, welche theilweise dazu gehörten, eben so wie in den anderen Bisthümern. In Gütersloh blieb es, dem Normaljahr entsprechend, bei einem Simultaneum (a. a. O. S. 432), in der Grafschaft Rietberg aber, wo seit 1601 der evangelische Cultus verdrängt worden war, bei der Alleinherrschaft der katholischen Kirche (a. a. O. S. 761. 762).

Ueber die Abtei und das Bisthum Corvey verbreitet sich der betreffende Artikel Bd. III. S. 158 f. Zur Ergänzung desselben dient die citirte Geschichte a. angef. O. S. 536 f., womit noch zu verbinden ist: Paul Wigand, denkwürdige Beiträge für Geschichte und Rechtsolterthümer aus westfälischen Quellen. Leipzig 1858. I. Bd. II. u. Anderes mehr.

Unter der Regierung des Abtes Franz von Kettler (1504—1547) wurde die Reformation in Höxter im J. 1533 bei Gelegenheit der Anwesenheit des Landgrafen Philipp von Hessen eingeführt. Die Nachtheile des Interims wurden bald wieder überwunden und der evangelische Cultus auch in anderen Orten des Corvey'schen Territoriums eingeführt (Geschichte o. o. O. S. 538). Bis 1620 waren die Evangelischen im Besitze eines freien Gottesdienstes. Durch die Administration Johann Christoph's von Brambach und des Paderborner Weihbischofs Johann Peleking traten aber Hemmungen ein und die Evangelischen verloren noch und noch die meisten Kirchen und Schulen. Höxter, Bruchhausen und Amelungen hatten im Normaljahr 1624 noch ausschließenden Cultus besessen und suchten daher nach dem westfälischen Frieden die Restitution nach, welche jedoch nicht erlangt werden konnte. Die beiden letzteren Gemeinden entschlossen sich bereits 1651 zu einem Simultaneum, welches von Seiten der Katholischen zu immer größerer Beschränkung benutzt wurde. Ueber Höxter schwebten noch die Verhandlungen, als der Bischof von Münster, Leonhord von Galen, zum Abt von Corvey postulirt wurde und 1662 die Evangelischen alles Cultus berauben wollte. Unter Vermittelung des Herzogs von Braunschweig-Lüneburg kam wenigstens noch 1674 ein Vergleich zu Stande, durch welchen zwei Kirchen der Stadt an die Katholischen, eine an die Evangelischen fiel. Seitdem unterlagen aber die letzteren im Corvey'schen Territorium fortwährend dem härtesten Drucke, der erst mit der Säculorisation ein Ende nahm.

Ein Theil westfälischer Gebiete stand unter der geistlichen Gerichtsbarkeit von Mainz, welche nicht ohne Erfolg zur theilweisen Conservirung der katholischen Kirche benutzt werden konnte. In dem zu Nassau gehörigen Siegen war seit 1530 durch

Graf Wilhelm den Reichen evangelische Predigt angeordnet (Geschichte a. a. O. S. 655) und der Protestantismus bald allgemein zur Anerkennung gelangt. Der Sohn Johann's VII. war aber 1612 in Rom zur katholischen Kirche übergetreten und nach dem Tode seines älteren Bruders der Nächstberechtigte zur Succession geworden. Erst nach dem besonderen Versprechen, die Herrschaft des reformirten Bekenntnisses unverändert bestehen zu lassen, erkannte der Vater in seinem Testamente dieses Successionsrecht an. Ungeachtet der wiederholten Religionsversicherung begann aber Johann VIII. (der Jüngere) wenige Monate nach dem 1624 erfolgten Antritt seiner Regierung mit Verfolgung der Evangelischen und Restitution der katholischen Kirche, für welche er ein Jesuitencollegium zu Siegen errichtete. Obgleich während des Normaljahres die evangelische Kirche allein ein Religionsexercitium besaß, wurden doch die vom Landesherrn eingeführten theils selbstständigen, theils Simultan-Gottesdienste der Katholischen aufrecht erhalten und bestanden auch später, nachdem die katholische Linie von Siegen erloschen war (Geschichte a. a. O. S. 665 f.).

Bereits seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts hatte das Prinzip der religiösen Duldung so große Fortschritte gemacht, daß auch in Westfalen die Evangelischen mehrfach theils von dem bisherigen Drucke befreit, theils, wo sie bisher gänzlich ausgeschlossen gewesen waren, zugelassen wurden. Von entscheidendem Einfluß wurde aber der Reichsdeputations-Receß vom 25. Februar 1803, durch welchen die Säcularisation der westfälischen Stifter sanktionirt und zugleich der Grundsatz ausgesprochen wurde: „Die bisherige Religionsübung eines jeden Landes soll gegen Aufhebung und Kränkung aller Art geschützt seyn . . . .; dem Landesherrn steht jedoch frei, andere Religionsverwandte zu dulden und ihnen den vollen Genuß bürgerlicher Rechte zu gestatten" (a. a. O. §. 63). Die Territorialveränderungen, welche der Receß approbirte, sind, so weit sie Westfalen betreffen, in den §§. 3. 4. 7. 8. 12. festgestellt und in meiner Geschichte a. angef. O. S. 791 f. näher erläutert, eben so wie die seitdem eingetretenen Veränderungen. Es kann hier nicht die Aufgabe seyn, die allmählichen Umgestaltungen selbst im Detail nachzuweisen, und wird genügen, daß der gegenwärtige Bestand übersichtlich dargestellt werde, wobei wegen derjenigen früheren westfälischen Gebiete, welche gegenwärtig zu Hannover, Oldenburg, Lippe, Waldeck gehören, auf die betreffenden Artikel in Bd. V., VIII., X. hingewiesen werden kann. Was nun die jetzige preußische Provinz Westfalen betrifft, so sondern wir beide Kirchen.

Die römisch-katholische Kirche besteht in den beiden Diöcesen Münster und Paderborn, welche dem Erzbischof von Köln als Metropoliten untergeben sind. Die Begränzung der Sprengel beruht auf der Circumskriptionsbulle „de salute animarum" Pius VII. vom 21. Juli 1821. Das Bisthum Münster umfaßt den Regierungsbezirk Münster (außerdem aus der preußischen Rheinprovinz den nördlichen Theil des Regierungsbezirks Düsseldorf, nämlich die Kreise Cleve, Geldern, Rheinberg, Kempen, Rees und Dinslaken, so wie die katholischen Kirchen des Herzogthums Oldenburg). Das Bisthum Paderborn erstreckt sich über die westfälischen Regierungsbezirke Minden und Arensberg (außerdem aus der preußischen Provinz Sachsen über den Regierungsbezirk Erfurt und die katholischen Gemeinden des Regierungsbezirks Magdeburg). Die Organisation beider Diöcesen entspricht im Ganzen der allgemein üblichen hierarchischen Ordnung der römisch-katholischen Kirche. Die Bischöfe haben daher die gesammte kirchliche Verwaltung in Gemeinschaft mit ihren Domcapiteln. Unter ihnen stehen die collegialisch eingerichteten General-Vikariate, Aemter und bischöfliche Delegaten in den außerhalb Westfalens befindlichen Diöcesan-Antheilen. Für Paderborn bestehen diese Delegaten unter dem Namen „geistliche Commissariate". Für die einzelnen landräthlichen Kreise der beiden Bisthümer sind geistliche Dekanate oder Archipresbyterate eingerichtet, an deren Spitze sich ein Dekan (Erzpriester) befindet, welcher mit dem Klerus des Distrikts sich zu einer Dekanatconferenz (ähnlich den früheren Ruralcapiteln) vereinigt.

Ueber diese, wie alle sonstigen kirchlichen Verhältnisse entscheiden außer dem ge-

meinen kanoniſchen Recht die ſpeciellen biſchöflichen Verordnungen beider Diöceſen. Für Münſter ſ. m. deshalb beſonders Krabbe, statuta synodalia dioecesis Monasteriensis, Monast. 1849, verb. mit den katholiſchen Pfarren in Preußen u. ſ. w. Münſter 1838. Für Paderborn iſt eine brauchbare Zuſammenſtellung der in dem amtlichen Kirchenblatte dieſes Bisthums enthaltenen geiſtlichen Erlaſſe, bearbeitet von Dr. W. Gerlach: Paderborner Diöceſan-Recht und Diöceſan-Verwaltung. Paderborn 1861.

Die evangeliſche Kirche Weſtfalens beſaß bei der Bildung der Provinz unter preußiſchem Scepter eine zweifache Verfaſſung, in der Grafſchaft Mark eine Synodal- und Presbyterial-Ordnung, in den übrigen Gebieten die Conſiſtorial-Verfaſſung. Die Märkiſche Verfaſſung der Presbyterien hatte ſich bei den Reformirten im Weſentlichen ſchon ſeit der Reformation gebildet und war mit den nach und nach eingetretenen, auf Synodalbeſchlüſſen beruhenden Modifikationen vom Kurfürſten von Brandenburg, Friedrich Wilhelm, in der Kirchenordnung vom 20. Mai 1662 beſtätigt worden (m. ſ. die Ueberſicht derſelben mit Angabe der Quelle, aus welcher die einzelnen Feſtſetzungen gefloſſen ſind, in der zu meiner citirten Geſchichte gehörigen Urkunden-Sammlung Nr. LXX. S. 180 f.). Die Lutheraner der Grafſchaft Mark hatten auch von Anfang an unter katholiſcher Regierung eine freiere kirchliche Verfaſſung begründet, welche ſich in weſentlichen Punkten den presbyterialen Einrichtungen anſchloß. Zuletzt erhielten ſie ebenfalls eine von Friedrich Wilhelm am 6. Auguſt 1687 confirmirte Kirchenordnung, welche großentheils aus der reformirten von 1662 entlehnt wurde (m. ſ. die Ueberſicht derſelben mit ihren Quellen a. a. O. Nr. XCVI. S. 242 f.). Ihrer Verfaſſung verdankten die Evangeliſchen zum Theil den Fortbeſtand ihrer Kirche überhaupt unter den ſchwierigſten Verhältniſſen, und es lag ihnen daher ſehr viel an der ferneren Erhaltung dieſer Organiſation bei der Rückkehr unter die preußiſche Regierung. Indem dieſe ſelbſt die Nothwendigkeit einer Reorganiſation der geſammten Landeskirche im Sinne einer presbyterialen und ſynodalen Ordnung anerkannte und darin zugleich ein vortreffliches Mittel zur Beförderung der Union finden mußte, wurde auch für die ganze Provinz Weſtfalen die Herſtellung einer ſolchen Verfaſſung genehm gehalten. Nach den zu dieſem Behufe getroffenen Vorbereitungen und erfolgter Vereinbarung (vgl. meine Geſchichte a. a. O. S. 893 f.) kam die Kirchenordnung vom 5. März 1835 zu Stande (a. a. O. S. 906 f. verb. mit der Sammlung der Urkunden Nr. CCCLIX. S. 651 f., wo zugleich die Geneſis der einzelnen Paragraphen aus den Kirchenordnungen von 1662, 1687 u. a. m. nachgewieſen iſt). Hiernach bildet jede evangeliſche Gemeinde nach ihrer örtlichen Begränzung eine Parochie, innerhalb deren Exemtionen vom Pfarrverbande nicht mehr ſtattfinden (Miniſterial-Reſkript vom 17. Juni 1848). Jede Ortsgemeinde wird in ihren Gemeindeangelegenheiten durch ein Presbyterium vertreten, beſtehend aus dem Pfarrer oder den Pfarrern, aus Aelteſten, Kirchmeiſtern und Diakonen, deren Zahl von der Größe der Gemeinden abhängt. Dem Ortspresbyterium gebührt die Handhabung der Kirchendisciplin, die Einleitung zur Wahl des Predigers, die Wahl der unteren Kirchenbedienten u. ſ. w., die Aufnahme der Confirmanden, Ertheilung der Kirchenzeugniſſe für die aus der Gemeinde zu entlaſſenden Glieder, Sitz und Stimme in der Kreisſynode durch den Prediger und einen deputirten Aelteſten, die Verwaltung des Kirchen-, Pfarr-, Schul- und Armenvermögens, die Aufſicht über die ganze Gemeinde und die Aufrechthaltung guter Ordnung beim öffentlichen Gottesdienſte u. a. m. Jede Gemeinde, welche über 200 Seelen zählt, hat außer dem Presbyterium eine größere Vertretung, welche gemeinſchaftlich mit dem Presbyterium die Prediger wählt, über die Veränderung in der Subſtanz des Grundeigenthums, Erwerbung oder Veräußerung derſelben berathet und beſchließt, Gehälter und Gehaltszulagen für Kirchenbeamte oder Kirchendiener beſtimmt, bei Unzulänglichkeit des kirchlichen Vermögens die Herbeiſchaffung der kirchlichen Bedürfniſſe beräth, nöthigenfalls die Umlage auf die Mitglieder der kirchlichen Gemeinde bewirkt. Die Anzahl dieſer Vertreter wird nach der Größe der Seelenzahl der Gemeinde nach beſtimmter Progreſſion von 16 bis 60

Repräſentanten feſtgeſtellt. Mehrere Ortsgemeinden bilden in gewiſſen Sprengeln eine Kreisgemeinde mit einem gemeinſchaftlichen Presbyterium, der Kreisſynode, welche aus den Pfarrern des Kreiſes und eben ſo viel deputirten Aelteſten beſteht, als Gemeinden zum Kreiſe gehören. Derſelben iſt ein Direktorium (Moderamen) vorgeſetzt, gebildet von dem auf je 6 Jahre gewählten Superintendenten, Aſſeſſor und Scriba. Zum Geſchäftskreiſe der Kreisſynode gehört die Berathung der Anträge über die Provinzialſynode, worüber derſelben die Beſchlußnahme zuſteht, die Aufſicht über die Pfarrer, Presbyterien, Kandidaten, Lehrer und Kirchendiener des Kreiſes, die Handhabung der Kirchendisciplin, die Aufſicht über die Verwaltung des Kirchen- und Armenvermögens aller Gemeinden des Kreiſes, die Verwaltung der Prediger-Wittwen- und der Synodalkaſſe, die Leitung der Wahlangelegenheiten der Pfarrer des Kreiſes, deren Ordination und Introduktion, die Wahl des Direktoriums der Synode und der Deputirten zur Provinzialſynode. Sämmtliche Kreisgemeinden bilden die Provinzialgemeinde, welche zur Beſorgung ihrer Angelegenheiten als Presbyterium die Provinzialſynode hat. Dieſelbe hat ein Präſidium, beſtehend aus einem Präſes und Aſſeſſor, welche auf je 6 Jahre von der Synode gewählt werden. Dazu tritt für jede alle drei Jahre in der Regel zuſammenberufene Synode ein von derſelben gewählter Scriba. Die Synode ſelbſt beſteht aus dem Superintendenten der Provinz und aus je einem Pfarrer und Aelteſten jedes Kreiſes, welche von der Kreisſynode als Deputirte gewählt werden. Die Provinzialſynode wacht über die Erhaltung der Reinheit von Lehre und Kirchenordnung, bringt ihre Beſchwerden über Verletzung der kirchlichen Ordnung, über eingeſchlichene Mißbräuche im Kirchen- und Schulweſen, über Führung der Geiſtlichen und Kirchenbeamten, und ihre desfallſigen Anträge an die betreffende Staatsbehörde, berath die Anträge und Gutachten der Kreisſynoden und faßt über die inneren kirchlichen Angelegenheiten Beſchlüſſe, welche aber noch der Beſtätigung der competenten Staatsbehörde bedürfen. Die Synode nimmt auch an den Prüfungen der Kandidaten pro licentia et ministerio durch Abgeordnete aus ihrer Mitte, deren Zahl der der Räthe des Conſiſtoriums der Provinz gleich iſt, mit vollem Stimmrecht Antheil; ſie begutachtet die ihr von der geiſtlichen Staatsbehörde vorgelegten kirchlichen Gegenſtände und führt die Aufſicht über die Synodalkaſſen.

Schon aus der wiederholten Erwähnung der (geiſtlichen) Staatsbehörde und des Conſiſtoriums erhellt die gemiſchte Natur dieſer Kirchenverfaſſung, mit ihren theils presbyterialen, theils conſiſtorialen, theils rein politiſchen Elementen. Der Wunſch einer Ausgleichung derſelben zu einem einheitlichen Kirchenweſen trat bald nach der Publikation der Kirchenordnung hervor, wurde jedoch in Weſtfalen im Ganzen nicht ſo allgemein getheilt, als in der Rheinprovinz, für welche dieſelbe Ordnung gegeben war. Eine Anregung zur Fortbildung ging aber, wie für die preußiſche Monarchie im Ganzen, insbeſondere auch für Rheinland-Weſtfalen im Jahre 1843 von dem Gouvernement ſelbſt aus, worauf die vierte weſtfäliſche Provinzialſynode im Jahre 1844 die ihr geeignet ſcheinenden Vorſchläge machte, um die kirchliche Verwaltung freier zu ſtellen und die Auseinanderſetzung von Staat und Kirche gründlich herbeizuführen (vgl. die Akten der Synode Fol. 10. 63 f. Anlagen S. 6 f. verb. mit der vierten rheiniſchen Provinzialſynode S. 129 f. 273 f., deren Begehren vornehmlich dahin zielte, „daß das Conſiſtorium zu einer der Presbyterialkirche erforderlichen Einigen und wahrhaft kirchlichen oberen Verwaltungsſtelle entwickelt werde"). Nur theilweiſe wurden durch die für den ganzen Staat erlaſſene Verordnung vom 27. Juni 1845 die Anträge der Synode berückſichtigt, diejenigen Beſchlüſſe hingegen, welche die eigenthümlichen Zuſtände Weſtfalens betrafen, im Weſentlichen nicht beſtätigt. So blieben die Verhältniſſe bis 1848, als die politiſchen Bewegungen eintraten, welche auch für die künftige Stellung der Kirche zum Staate nicht ohne Einfluß bleiben konnten. Auf einer im März 1849 gehaltenen außerordentlichen Synode wurde deshalb berathen, nach welchen Principien die Umgeſtaltung der bisherigen Ordnung erfolgen ſolle, und dabei von der Anſicht ausgegangen, daß nach

Eintritt der neuen Staatsverfaſſung für die rheiniſch-weſtfäliſche Kirche, welche bereits einen gegliederten Gemeinde-Organismus habe, der Zeitpunkt gekommen ſey, in den Beſitz der Autonomie zu treten und das Kirchenregiment demgemäß zu verändern. Von Seiten der höchſten Kirchenbehörde wurde dagegen geltend gemacht, daß die Rückſicht auf den Beſtand der ganzen Landeskirche nicht geſtatte, einer ſolchen Auffaſſung der in der Verfaſſungsurkunde für den preußiſchen Staat der Kirche garantirten Selbſtſtändigkeit zu Gunſten einer einzelnen Provinz beizupflichten, im Beſonderen aber die Rechte der Provinzialſynode gewiſſenhaft anerkannt und geſchützt, daher in Sachen der Lehre und des Cultus nur im Einvernehmen mit der Synode Aenderungen getroffen werden ſollten, daß auch vakante Stellen im Conſiſtorium fernerhin nur mit ſolchen Perſonen beſetzt würden, welche das Vertrauen der Provinzialkirche beſäßen. Im Herbſte des Jahres 1850 wurde hierauf die ordentliche ſechſte weſtfäliſche Provinzialſynode gehalten und im Januar 1851 von einer vereinigten rheiniſch-weſtfäliſchen Synodalcommiſſion dieſe Angelegenheit weiter geführt. Das Ergebniß war eine neu redigirte „Evangeliſche Kirchenordnung für Weſtfalen und die Rheinprovinz nach der ſchließlichen Vereinbarung der vereinigten Synodalcommiſſion“, worin die früheren Anträge im Weſentlichen erneuert wurden, namentlich ausgeſprochen. Eine poſitive Einwirkung des Staats und ſeiner Behörden auf die Angelegenheiten der evangeliſchen Kirche findet nicht Statt, unbeſchadet der anerkannten Rechte des evangeliſchen Königs. Das landesherrliche Kirchenregiment iſt mit der Presbyterialverfaſſung der Art zu verbinden, daß unter Feſthaltung der beiderſeitigen Freiheit und Selbſtſtändigkeit eine harmoniſche Einheit erzielt werde, bei gleichzeitiger Intention, den organiſchen Zuſammenhang mit der Landeskirche aufrecht zu erhalten und zu befeſtigen. Die Rechte des evangeliſchen Königs wurden genauer präciſirt und die Stellung des Conſiſtoriums verändert, indem man den Satz aufſtellte: Als geſetzgebendes Organ der Provinzialgemeinde übt die Provinzialſynode das Recht der kirchlichen Geſetzgebung für dieſelbe aus, in verfaſſungsmäßiger Verbindung .... mit dem Conſiſtorium —. Die vollziehende und verwaltende Behörde der Provinzialgemeinde iſt ein permanentes Collegium, deſſen Mitglieder auf Lebenszeit beſtellt ſind und welches den Namen Conſiſtorium führt u. ſ. w. Es folgten hierauf die Verhandlungen einer Synodal-Deputation mit den oberen Kirchenbehörden, welche ſodann die königliche Entſcheidung einholten. Dieſe war den Beſtrebungen der Synode nicht geneigt und fiel dahin aus, daß alle Anträge, welche eine Veränderung des bisherigen Beſtandes des landesherrlichen Kirchenregiments und der übrigen landesherrlichen Rechte bezweckten, nicht beſtätigt werden könnten (ſ. Cabinets-Ordre vom 30. Januar 1852, 13. Juni 1853, Reſkript des Cultusminiſters vom 25. Auguſt 1853). Damit war während der Regierung König Friedrich Wilhelm's IV. die rheiniſch-weſtfäliſche Verfaſſungsangelegenheit abgeſchloſſen (man ſ. die weiteren Details in meiner Auseinanderſetzung: die gegenwärtige Lage der evangeliſchen Kirche in Rheinland-Weſtfalen, in Schneider, Deutſche Zeitſchrift für chriſtliche Wiſſenſchaft und chriſtliches Leben. Jahrgang 1854. Nr. 49—52. und verb. damit: Richter, König Friedrich Wilhelm IV. und die Verfaſſung der evangeliſchen Kirche. Berlin 1861). Eine Weiterführung der evangeliſchen Kirche Weſtfalens erfolgte in dieſer Zeit dagegen rückſichtlich der Bekenntnißfrage (vgl. die citirte deutſche Zeitſchrift a. a. O. Nr. 51. 52). Die Kirchenordnung von 1835 enthält keine beſondere Beſtimmung über das Bekenntniß. Bei der Redaktion hielt man eine ſolche nicht für nothwendig, da unzweifelhaft feſtſtand, daß die Provinzialkirche im Sinne der Cabinetsordre vom 28. Februar 1834 eine unirte ſey, indem nur wenige Gemeinden einen ſpecifiſch-exkluſiven confeſſionellen Karakter geltend machten. Bei der Reviſion der Kirchenordnung 1849—1850 erſchien es aber angemeſſen, dem Eingange derſelben eine Feſtſetzung über den Bekenntnißſtand hinzuzufügen, indem nothwendig ſey, die rheiniſch-weſtfäliſche Kirche mit anderen kirchlichen Provinzen und Gemeinſchaften in eine engere Verbindung zu bringen, was doch nur auf der Grundlage eines gemeinſamen Bekenntniſſes geſchehen könne; auch zieme es ſich der Provinzialkirche, an der Spitze ihrer Kir-

chenordnung feierlich ihren Glauben zu bekennen, und den ihr angehörigen Gemeinden, ſich offen und unzweideutig über ihren Bekenntnißzuſtand auszuſprechen. Demgemäß einigte man ſich über drei Paragraphen, welche nach wiederholter Prüfung durch die Cabinetsordre vom 25. November 1855 die königliche Beſtätigung erhielten. Es iſt darin die heilige Schrift des alten und neuen Teſtaments als die alleinige und vollkommene Richtſchnur des Glaubens, der Lehre und des Lebens für die evangeliſche Kirche Weſtfalens und der Rheinprovinz bezeichnet und die fortdauernde Geltung der Bekenntnißſchriften der lutheriſchen, reformirten und unirten Gemeinden anerkannt, zugleich auch ausgedrückt, daß unbeſchadet des verſchiedenen Bekenntnißſtandes ſämmtliche evangeliſche Gemeinden als Glieder Einer evangeliſchen Kirche Gemeinſchaft in Verkündigung des göttlichen Wortes und in der Feier der Sakramente pflegen und mit gleicher Berechtigung in Einem Kreis- und Provinzial-Synodalverbande und unter derſelben höheren kirchlichen Verwaltung ſtehen.

Die beiden Provinzialſynoden hatten nach der Ablehnung ihrer Anträge im Jahre 1853 ſich zwar beruhigt, aber doch zugleich ſich dahin ausgeſprochen, daß ſie ihrerſeits bei den in den Verhandlungen von 1850 dargelegten Grundſätzen über das Kirchenregiment und die kirchliche Geſetzgebung verharren müßten und von der Zukunft die Verwirklichung derſelben erwarten würden. Nachdem nun 1861 der Regierungswechſel eingetreten und zugleich von verſchiedenen Seiten her auf die Ausführung des Art. 15. der Verfaſſung gedrungen wurde, konnten die im Jahre 1862 wieder verſammelten Provinzialſynoden nicht umhin, dem zeitweiſe zurückgelegten Gegenſtande ihre vorzügliche Sorgfalt zuzuwenden. Die zehnte weſtfäliſche Synode zu Soeſt faßte am 28. Auguſt Beſchlüſſe, mit denen ſich die rheiniſche zu Neuwied verſammelte Synode am 9. Sept. im Ganzen einverſtanden erklärte und welche dahin gingen: I. in Bezug auf die Landeskirche iſt 1) an das Miniſterium der geiſtlichen Angelegenheiten und den Oberkirchenrath die dringende Bitte zu richten, die weitere Entwickelung der Kirchenverfaſſung in den öſtlichen Provinzen durch Bildung von Presbyterien, Kreis- und Provinzialſynoden ſo zu beſchleunigen, daß möglichſt bald ein auf das Wort Gottes und die Bekenntniſſe der evangeliſchen Kirche gegründete Landesſynode zuſammentreten kann; 2) wie bei der bevorſtehenden Entwickelung der kirchlichen Verfaſſung der öſtlichen Provinzen örtliche und provinzielle Eigenthümlichkeiten in Cultus und Verfaſſung zu ſchonen und aufrecht zu erhalten ſeyn werden, ſo wird auf der anderen Seite die künftige Landesſynode über die in Rheinland und Weſtfalen bereits zu Recht beſtehenden und durch die Kirchenordnung verbürgten provinziellen Eigenthümlichkeiten nicht ohne Zuſtimmung der Provinzialſynode zu entſcheiden haben. II. Hinſichtlich der Provinzialkirche wird nicht auf ſofortige Einführung der revidirten Kirchenordnung reſp. Reviſion der noch nicht genehmigten Paragraphen derſelben begehrt, da bei der feſten Zuverſicht auf einen baldigen Ausbau der Verfaſſung der Landeskirche es nicht die Abſicht ſeyn kann, der Entwickelung der Landeskirche und dem Verhältniß der Provinzialkirche zu derſelben zu präjudiziren. Da aber die Provinzialkirche vermöge ihrer gegenwärtigen Organiſation in der Lage iſt, eine größere, der Landeskirche nicht präjudizirende Selbſtſtändigkeit ſchon jetzt zu ergreifen, ſo beantragt ſie, daß ihr ohne weiteren Verzug das Folgende gewährt werde: 1) Die Verwaltung der kirchlichen Externa möge in dem Umfange, wie ſolches bereits hinſichtlich der katholiſchen Kirche geſchehen iſt, dem Conſiſtorium überwieſen werden. 2) Mit der Uebertragung der Externa an's Conſiſtorium möge auch die im J. 1850 revidirte Verwaltungsordnung interimiſtiſch zur Anwendung kommen. 3) Der Synode ſoll eine Betheiligung bei Beſetzung der Stellen des Conſiſtoriums reſp. des Generalſuperintendenten eingeräumt werden. 4) In Bezug auf die Beſetzung von Pfarrſtellen, welche dem landesherrlichen Beſetzungsrecht unterliegen, möge ſo verfahren werden, daß vom Conſiſtorium nach Anhörung des Maderamens der Kreisſynode der Gemeinde drei Subjekte präſentirt werden, von denen dann die Vertretung einen zu wählen habe.

Die Gewährung dieſer Anträge darf wohl mit gewiſſer Zuverſicht erwartet werden,

zumal da ſich bereits für einzelne derſelben eine gewiſſe ihnen entſprechende Praxis gebildet hat. Nach zuverläſſiger Mittheilung (ſ. das Coangeliſche Gemeindeblatt aus und für die Rheinprovinz und Weſtfalen. Jahrg. 1862. S. 358) hat auch ſchon das Miniſterium der geiſtlichen Angelegenheiten angeordnet, daß vom 1. Januar 1863 an die bisher den königlichen Landrathsämtern übertragen geweſene Aufſicht über das kirchliche Rechnungsweſen, insbeſondere die Feſtſtellung der Etats, Reviſion und Decharge der Rechnungen, ſo wie Erledigung der Monita fortan den Kreisſynoden überwieſen und letzteren überlaſſen werden ſoll, in gleicher Weiſe Synodal-Rechnungs-Commiſſionen zu beſtellen, wie ſolche auf dem linken Rheinufer ſeit der Fremdherrſchaft ſich erhalten haben. H. F. Jacobſon.

Weſtgothiſches Reich. (Siehe Gothen). Als Alarich plötzlich in der Blüthe ſeines Lebens im Süden Italiens durch den Tod fortgerafft worden, wurde ſein Schwager Athaulf van den Gothen zum Nachfolger erwählt. Er knüpfte mit dem Kaiſer Honorius Unterhandlungen an und übernahm es, gegen die Zuſage feſter Wohnſitze, die römiſche Herrſchaft in Gallien und Spanien wiederherzuſtellen, die von den vorgedrungenen germaniſchen Volksſtämmen nicht minder als van herrſchſüchtigen Uſurpatoren bedroht war. Seinen früheren Plan, den römiſchen Namen zu vernichten, gab Athaulf auf und ſuchte jetzt den römiſchen Namen mit gothiſchen Kräften aufzurichten. Die Eroberung Spanien's ſetzte nach Athaulf's Tode, im Jahre 415, der als ein Opfer alter Blutrache umkam, Wallia, der zum Führer der Gothen gewählt war, im Auftrage des Kaiſers fort und beſchränkte die dort eingedrungenen Stämme auf den nordweſtlichen Theil des Landes. Als Lohn für dieſe Dienſtleiſtung erhielt Wallia für die Gothen, die nach Gallien zurückgerufen waren, feſte Sitze: nämlich das Land an der Garonne bis zum Meere, alſo die Provinz Aquitania ſecunda, und gründete das von der Hauptſtadt Toulouſe benannte toloſaniſche Reich.

Das weſtgothiſche Reich in Gallien war kaum begründet, als Wallia (im Jahre 419) ſtarb. Die Gothen wählten Theoderich zu ihrem Könige, der durch Umſicht und Tapferkeit das neue Reich in Gallien befeſtigte und nach Bedürfniß erweiterte. Gegen die Sueven, die nach dem Abzug der Vandalen von Spanien dort weiter vordrangen, leiſtete er anfangs den Römern Hülfe, ſpäter aber hinderte er den König Rechiarius nicht mehr, ſeine Eroberungen bis an den Ebro auszudehnen. Dieſer bekannte ſich zuerſt zum Chriſtenthum und zwar aus Rückſicht auf die Romanen zum katholiſchen Bekenntniß. Er erhielt von Theoderich die Tochter zur Gemahlin. Auch mit den nach Nordafrika übergeſiedelten Vandalen knüpfte Theoderich Verbindungen an und gab dem Hunerich, dem älteſten Sohn Geiſerich's, ebenfalls eine Tochter zur Frau. Die Mißhandlung aber, welche ſie von ihrem Schwiegervater erfuhr, ließ Theoderich auf Rache ſinnen und er verbündete ſich mit den Sueven und den Römern. Geiſerich wandte ſich an die Hunnen, welche damals nach langer Vielherrſchaft, die ſie zu friedlicher Haltung gegen die Römer genöthigt hatte, unter Führung eines Königs, Attila's, ſtanden, der große Eraberungspläne gefaßt hatte. Den von Attila nach Weſten geführten Schaaren trat Theoderich mit den Römern unter Aëtius verbündet entgegen, bezahlte aber den Sieg in der furchtbaren Schlacht auf den catalauniſchen Gefilden (im J. 451), welche den Sieg der chriſtlichen Cultur über heidniſche Barbarei damals entſchied, mit ſeinem Leben. Nach auf dem Schlachtfelde wählten die Gothen ſeinen tapfern Sohn Thorismund, der ſie zum Siege geführt hatte, zum König. Nach kurzer Regierung fand er ſchon ſeinen Tod in einer Verſchwörung, die ſein Bruder angezettelt hatte.

Theoderich II., der ſich durch Brudermord den Weg zum Thron gebahnt, miſchte ſich bald, von Herrſchſucht getrieben, ohne weiteren Anlaß in die römiſchen Verhältniſſe ein, die gerade damals durch die Ermordung Valentinians III. in große Verwirrung geriethen. Er ſuchte, eingedenk des Planes Athaulfs, den römiſchen Namen mit gothiſchen Kräften aufzurichten, ſeinen Lehrer und Freund Avitus mit dem kaiſerlichen Purpur zu bekleiden, indem er den Römern Hülfe gegen auswärtige Feinde und Erſatz für alles

das verhieß, was ſie durch Alarich früher gelitten hatten. Für ſich und ſein Volk, das ohnedieß ſchon auf einer gewiſſen Stufe chriſtlicher Cultur ſtand, war er bemüht, die römiſche Civiliſation in ihren guten Elementen ſich anzueignen, und den Gegenſatz zwiſchen Romanen und Germanen möglichſt auszugleichen. Das Bild des Hoflebens Theoderichs, welches uns Sidonius Apollinaris, der Schwiegerſohn des Avitus, entworfen hat, beweiſt, wie empfänglich nicht bloß die Gothen für die römiſchen Culturelemente waren, ſondern auch wie gut ſie damit ihre germaniſchen Sitten zu verbinden wußten.

Theoderich war durch die Thronerhebung des Avitus mit ſeinen Plänen ſo ſehr an die römiſchen Intereſſen gekettet, daß er den verheerenden Einfällen der Sueven in die römiſchen Provinzen Spanien's Einhalt that, und dieſe beſchützte. Als aber unterdeß Avitus in Rom abgeſetzt worden war, glaubte ſich Theoderich durch dieſe Behandlung ſeines Schützlings aller Verpflichtungen gegen den Nachfolger Majorian überhoben und unternahm es nun, Spanien ſeiner Herrſchaft zu unterwerfen, da ohnedieß die Wohnſitze in Gallien den Gothen zu enge geworden waren. Schon drang Theoderich ſiegreich in Spanien vor, als der Sturz des Majorian ſeiner Unternehmung eine andere Wendung gab; denn nun ſtand ihm das ſüdliche Gallien offen, deſſen er ſich theilweiſe bemächtigte. Die Sueven vereinigten ſich in Spanien unter der Herrſchaft Remismund's, ſtellten die Ordnung der Dinge wieder her und ſchloſſen mit Theoderich ein Bündniß. Der Sueven-König Remismund, der eine Gemahlin aus weſtgothiſchem Königsgeſchlecht genommen hatte, trat nun auch zum arianiſchen Bekenntniß über. Theoderich ſandte ſeinen Feldherrn Ajax, der als Apoſtat des katholiſchen Glaubens ein eifriger Arianer war, nach Spanien, und es gelang ihm durch ſeine Ueberredungskunſt das ganze Suevenvolk für den Arianismus zu gewinnen.

Bevor noch Theoderich die wirren Verhältniſſe im weſtrömiſchen Reiche für ſeine Herrſchaft in Gallien weiter ausbeutete, fiel er durch die Hand ſeines Bruders Eurich, der ſich gleich im Anfang ſeiner Regierung Galliens bis zur Rhone und Loire bemächtigte, ohne Widerſtand zu finden. Vergebens ſuchte der Kaiſer Nepos das wichtige Arverner-Gebiet noch zu retten; ſelbſt die Ueberredungskraft des von ihm abgeſandten Epiphanius, Biſchof von Pavia, der den Ruf der Heiligkeit genoß, war nicht im Stande den König Eurich umzuſtimmen. Der bald darauf (im Jahre 475) eintretende Sturz des römiſchen Reichs wurde wie für alle in daſſelbe eingedrungenen germaniſchen Völker, ſo insbeſondere für die Weſtgothen das Zeichen, ihre Eroberungen fortzuſetzen. Eurich drang über die Rhone vor und unterwarf Gallien bis an die liguriſchen Alpen. In Spanien, wo die römiſche Herrſchaft ein Ende nahm, beſchränkte er die Sueven auf den nordweſtlichen Theil des Landes. Das toloſaniſche Reich erreichte unter Eurich ſeine größte Ausdehnung und Macht. Von nahe und ferne, ſelbſt von Perſien erſchienen Geſandte am weſtgothiſchen Königshof, um Bündniſſe abzuſchließen, zur Freundſchaft oder zum Schutze. (Vgl. Sidon. Apollin. carm. VII.). Selbſt die Idee einer kaiſerlichen Oberhoheit fiel jetzt gänzlich fort und Eurich betrachtete ſich in dem ganzen Reich als Souverain.

Für die Herſtellung und Erhaltung der inneren Ordnung im Reiche war der König Eurich eifrig zu ſorgen bemüht. Während er die unterworfenen Romanen bei ihrem römiſchen Rechte beließ, ſo ließ er für die Weſtgothen das Volksrecht, wie es ſich als Gewohnheitsrecht allmählich ausgebildet hatte, zum erſten Mal aufzeichnen und in eine Sammlung bringen. Es entwickelte ſich in dem Reiche ein ſolcher Zuſtand der Sicherheit, daß die Romanen trotz des Verluſtes von zwei Dritttheilen ihres Grundbeſitzes im Vergleich mit den früheren furchtbaren Auflagen der römiſchen Beamten noch gewonnen zu haben glaubten.

Man hat nun dem König Eurich eine planmäßige grauſame Verfolgung der Katholiken zugeſchrieben, ja die Abſicht einer gewaltſamen Unterdrückung oder Vernichtung der katholiſchen Kirche beigelegt; aber wie paßt das in Eurich's Regierungsſyſtem, welches

Digitized by Google

den inneren Frieden des Reichs durchgängig bezweckte? Schon der Umſtand allein, daß Eurich einem Katholiken wie Leo, der ein Urenkel des Fronto war und von Narbonne ſtammte, den größten Einfluß auf die Staatsangelegenheiten eingeräumt hatte, ſpricht gegen jene Annahme. Sie ruht lediglich auf den Nachrichten des Sidonius Apollinaris, dem Gregor von Tours ſpäter gefolgt iſt. Des Sidonius Zeugniß aber iſt deßhalb nicht zuverläſſig, weil er ein heftiger politiſcher und religiöſer Gegner von Eurich geweſen iſt, der vorzüglich dazu beigetragen hat, daß die Auvergne der weſtgothiſchen Herrſchaft ſo lange und hartnäckig widerſtand. Gerade das Beiſpiel dieſes katholiſchen Biſchofs belehrt uns, daß Eurich gegen ihn, wie auch gegen Andere einſchritt, weil ſie ſich tief in politiſche Angelegenheiten eingemiſcht und den religiöſen Haß der Katholiken gegen die arianiſchen Gothen als Ketzer angeſchürt hatten. Sie hatten öffentlich erklärt, daß der bloße Gedanke, unter Arianern zu ſtehen, ſchon ſchaudern mache. Deßhalb war Sidonius von Eurich gefangen genommen. Und doch behandelte ihn der König milde und ſchenkte ihm auf die Verwendung Leo's die Freiheit wieder. Wie hätte Leo den katholiſchen Biſchof auffordern können, eine Geſchichte Eurich's zu ſchreiben, wenn dieſer der angeblich planmäßige und grauſame Verfolger der Katholiken geweſen wäre?

Wenn Eurich katholiſche Biſchöfe ſeines Reichs exilirt, ja einige mit dem Tode beſtraft hat, ſo trifft das Letztere nur die Biſchofsſitze von Novempopulana, einer Provinz, in welcher der katholiſche Klerus nach der glaubwürdigen Schilderung Salvian's ſo tief geſunken war, daß Alle den größten Anſtoß daran nahmen. Hier ſah ſich Eurich bei politiſchen Uebergriffen von Seiten der Biſchöfe viel weniger zur Schonung veranlaßt, als anderswo. Sowohl Salvian als auch Sidonius ſelbſt an einer Stelle (epist. VII. 6.) ſehen in dieſer Strafe ein Gottesgericht. — Aus dem angeblich verfolgungsſüchtigen König Eurich wird bei genauerer Betrachtung ein Beſchützer der Rechte der arianiſchen Weſtgothen gegen die An- und Uebergriffe der romaniſch-katholiſchen Biſchöfe.

Der Widerſtand der katholiſchen Kirche gegen die weſtgothiſche Herrſchaft wurde für dieſe erſt gefährlich, als nach dem Tode Eurich's, des mächtigſten Königs, im J. 484, ſein jugendlicher, dem Vater an Kraft weit nachſtehender Sohn Alarich zur Regierung gelangte, während gleichzeitig ein mächtiger Rivale, nämlich Clodwig, mit ſeinen kriegeriſchen Franken im nördlichen Gallien ſich feſtſetzte und nach ſeinem glänzenden Siege über die Alemannen auf der Rheinſeite das Chriſtenthum in der Form des katholiſchen Bekenntniſſes feierlich annahm. Nun richteten ſich die Blicke der katholiſchen Romanen ſofort auf den Frankenkönig hin. Es half Alarich Nichts, wenn er den Umtrieben derſelben durch mancherlei Zugeſtändniſſe ein Ende zu machen verſuchte. So z. B. verſtattete er dem katholiſchen Klerus, die kirchlichen Angelegenheiten auf Concilien ganz ſelbſtändig zu behandeln. Er übte auf die kirchlichen Wahlen keinen Einfluß mehr aus; er gab den Romanen, um aller richterlichen Willkür zu ſteuern, ein eigenes römiſches Geſetzbuch, den Codex Theodosianus oder das ſogenannte breviarium Alaricianum. Alarich ging in ſeiner Rückſicht auf die Katholiken ſo weit, daß er die katholiſchen Biſchöfe, die aus anderen Ländern vertrieben worden waren, wie z. B. den Biſchof Eugenius von Karthago freundlich aufnahm und Schutz gewährte. Aber trotz alle dem gelang es dem arianiſchen Könige nicht, die Zuneigung der Katholiken zu gewinnen, die ihre Hoffnung nun einmal auf den ſiegreichen Clodwig geſetzt hatten. Die katholiſchen Biſchöfe knüpften bereits geheime verrätheriſche Verhandlungen mit den Franken an und Alarich wagte es nicht, mit der nöthigen Strenge gegen ſie einzuſchreiten, weil er die verſtimmten Gemüther nicht noch mehr erbittern wollte. Unterdeß rüſtete er ſich, um dem drohenden Angriff der Franken widerſtehen zu können. Von den Oſtgothen, dem König Theoderich, der ſich lange bemüht hatte, den Frieden in Gallien aufrecht zu erhalten war Hülfe in Ausſicht geſtellt. Nun aber eilte Clodwig, die Pläne Alarich's zu vereiteln. Er gab dem Kampfe beim Auszug in den Augen der Franken einen ganz religiöſen Karakter, als handle es ſich um Austreibung der arianiſchen Ketzer aus Gallien und die Erhaltung des katholiſchen Glaubens. Den Apoſtelfürſten Petrus und Paulus

gelobte er den Bau eines chriſtlichen Tempels. Zugleich befahl er unter Androhung ſtrenger Strafen, daß alle Kirchen und Geiſtliche verſchont werden ſollten. Er überſandte dem heiligen Martin von Tours, den er als ſeinen Wodan verehrte, reiche Geſchenke, um von ihm etwas über den Ausgang des Kampfes zu erfahren. Als die fränkiſchen Geſandten beim Eintritt in die Kirche des Heiligen Pſalmesworte, die Sieg verkündigten, vernahmen, da war Chlodwig ſchon des Sieges gewiß. In der Schlacht bei Vouglé (im Jahre 507) wurden die Weſtgothen völlig geſchlagen und Alarich ſelbſt fand ſeinen Tod. Die Katholiken erwarteten überall mit Sehnſucht den Frankenkönig, und Toulouſe, die Reſidenz der weſtgothiſchen Könige, wo der größte Theil der Einwohnerſchaft katholiſch war, fiel ſchon im folgenden Jahre ohne Widerſtand in ſeine Hände. Chlodwig unterließ nicht, von der Königsbeute dem heiligen Martin einen Tribut darzubringen.

Die weſtgothiſche Herrſchaft in einem Theile Galliens wurde nur nach kurze Zeit von dem Oſtgothenkönig Theoderich aufrecht erhalten, der für die Rechte ſeines Enkels Amalrich, dem einzigen Sohne Alarich's und der oſtgothiſchen Königstochter Theadigothe, eintrat. Die Franken ließ er im Beſitze von Aquitanien und Toulouſe; er ſelbſt beherrſchte fünfzehn Jahre lang das übrige weſtgothiſche Gallien und ganz Spanien, wo Friede und Wohlſtand zurückkehrten. Erſt nach Theoderich des Großen Tode, im Jahre 526, trat Amalrich die Regierung ſeines väterlichen Erbes an. Durch eine Verbindung mit Clotilde, der Schweſter Childebert's, hoffte er, die Franken, die ſich bei Lebzeiten Theoderich's ruhig verhalten hatten, auch ferner zu Freunden zu haben. Als er aber, trotz aller Duldung, welche er den Katholiken bewies, ſeine Gemahlin für die arianiſche Lehre gewinnen und zuletzt durch Mißhandlung zur Annahme derſelben zwingen wollte, gab er Childebert den erwünſchten Anlaß zu einem Kriege, deſſen Ausgang der weſtgothiſchen Herrſchaft in Gallien für immer ein Ende machte. Theudes, der Erzieher Amalrich's, Statthalter von Spanien, übernahm die Regierung, deren Sitz er im Jahre 531 nach Spanien verlegte. Er ließ ſich die Krone durch Wahl der Großen ſichern, legte aber dadurch, daß er das Königreich in ein Wahlreich verwandelte, den verderblichen Keim zu den folgenden Unruhen, welche durch ehrgeizige und herrſchſüchtige Große angeſtiftet wurden. Durch große Begünſtigung der katholiſchen Romanen, welche er gewinnen wollte, förderte er die Macht des katholiſchen Klerus, welcher das arianiſche Königthum auf die Dauer nicht zu widerſtehen vermochte. Schon unter Theudes wurden alljährlich Concilien zu Toledo gehalten, welche zur Befeſtigung der kirchlichen Ordnung ſelbſtſtändige Beſchlüſſe faßten. Unter der Regierung Athanagild's, ſeit 554, kehrten die Sueven, welche früher von Theoderich II. zurückgedrängt, ſich wieder erhoben hatten, mit ihrem König Carrarich zu dem katholiſchen Bekenntniß zurück und näherten ſich dadurch den Franken und Griechen, welche unter Juſtinian bis nach Spanien vorgedrungen waren. Athanagild's Töchter, Brunhilde, welche mit Siegbert, dem König von Auſtraſien, vermählt war, und Galſuintha, die Gemahlin Chilperich's, Königs von Soiſſon, ſchwuren den Arianismus ab und nahmen das katholiſche Bekenntniß an. Athanagild ſelbſt ſoll vor ſeinem Tode ſich heimlich zur katholiſchen Kirche bekannt haben. Es iſt dieſe alte Nachricht ſehr zweifelhaft, aber beachtenswerth, weil ſie auf eine bevorſtehende Wendung hinweiſt.

Sein Nachfolger Leovigild, der das königliche Anſehn wiederherſtellte, und die königliche Würde in ſeiner Familie erblich machen wollte, hatte ſeine beiden Söhne aus erſter Ehe, Hermenegild und Recarred, ſchon frühe zu Mitregenten angenommen (im Jahre 572). Beide waren von ihrer Mutter Theodoſia, einer rechtgläubigen Griechin, von früheſter Jugend in der katholiſchen Lehre auferzogen, und Leovigild hatte die Zuneigung ſeiner Söhne nicht bekämpft. Er ließ auch zu, daß Hermenegild die Tochter der Brunhilde, Ingundis heirathete, um dadurch das Band zwiſchen Weſtgothen und Franken feſter zu knüpfen. Leovigild's zweite Gemahlin, Gaswintha, war aber eine eifrige Arianerin, welche Ingundis von ihrem katholiſchen Bekenntniß abzuziehen ver-

ſuchte. Die Standhaftigkeit der fränkiſchen Prinzeſſin vermochte ſelbſt rohe Gewalt nicht zu brechen. Ingundis brachte es vielmehr dahin, in Verbindung mit dem Biſchof Leander von Hispalis, ihren Gemahl zum Uebertritt in die katholiſche Kirche zu bewegen und die erfahrene Mißhandlung an Goswintha zu rächen. In Andaluſien, wo Leovigild ſeinem Sohne ein eigenes Gebiet zum Aufenthalt angewieſen hatte, ſammelte dieſer einen Anhang unter den Katholiken, welche ſich auch anderwärts in der Hoffnung, einen König ihres Bekenntniſſes auf dem weſtgothiſchen Throne zu erhalten, für Hermenegild erklärten. Auch die Griechen und Franken ſagten ihm Beiſtand zu. Leovigild rüſtete, um den abfälligen Sohn zu unterwerfen. Vor Allem ſuchte er den Uebermuth der Katholiken zu dämpfen. Die renitenten Biſchöfe wurden exilirt, ihre Kirchengüter eingezogen und durch Strafdrohungen der Uebertritt zum Arianismus gefordert. Der König verſammelte ein Concil arianiſcher Biſchöfe nach Toledo, welches neue Anordnungen traf, um die Katholiken zum Uebertritt zu bewegen. Den Gebrauch der Wiedertaufe der Katholiken ſchaffte man ab, ſtatt deſſen ſollte die bloße Handauflegung und der Empfang des heiligen Abendmahls mit der Erklärung genügen: Gott dem Vater durch den Sohn im heil. Geiſte Ehre zu erweiſen. Viele Katholiken fügten ſich damals während der Verfolgung der Gewalt, viele bekannten aber auch, wie die apoſtoliſchen Chriſten, ſtandhaft ihren Glauben unter allen Martern.

Als Leovigild ſeine Rüſtungen vollendet, die gefährlichen Franken abgeleitet und die Sueven zum Rückzug genöthigt hatte, richtete er ſeine ganze Macht gegen Hispalis, wo ſich ſein Sohn mit ſeiner Streitmacht concentrirt hatte. Als die Stadt nach tapferer Gegenwehr in die Hände Leovigild's gefallen war, rettete ſich ſein Sohn durch die Flucht nach Cordova, wo er ſich unter den Schutz der Griechen ſtellte, von dieſen aber ſeinem Schickſal überlaſſen wurde und in die Hände des Vaters gerieth, der ihn in die Verbannung ſchickte. Als er ſich dann der Forderung, das arianiſche Bekenntniß anzunehmen, nicht fügte, ließ Leovigild am Oſterfeſt des Jahres 585 ſeinen Sohn hinrichten. Die katholiſche Kirche hat ihn mit dem Namen eines Heiligen belegt. — Die Sueven züchtigte Leovigild wegen des Beiſtandes, den ſie Hermenegild geleiſtet hatten, und machte ihrer Herrſchaft ein Ende, ſo daß ſie fortan für immer aus der Geſchichte verſchwinden. Unterdeß ein Krieg mit den Franken entbrannte, welche Hermenegild's Tod zu rächen unternahmen, ſtarb Leovigild, derjenige weſtgothiſche König, der, ſeitdem das Reich in ein Wahlreich verwandelt worden war, das königliche Anſehen unter den ſchwierigſten Verhältniſſen gehoben hat, wie kein König nach ihm. Wenn er dieß zum Theil durch Verfolgung und Unterdrückung des Katholicismus erreicht hat, ſo liegt darin der Beweis, daß nur mit der Herrſchaft eines der beiden Bekenntniſſe auch die königliche Herrſchaft für die Dauer beſtehen konnte. Wenn Gregor von Tours auch von Leovigild wie von ſeinem Vorgänger berichtet, daß er vor ſeinem Tode zu dem katholiſchen Bekenntniſſe übergegangen ſey, ſo iſt auch dieſe Nachricht ſehr zweifelhaft, deutet aber wieder auf einen bevorſtehenden Umſchwung hin.

Reccared, der noch ſeines Vaters Tode, im Jahre 586, zur Regierung gelangte, war zunächſt bemüht, den religiöſen Streitigkeiten im Innern ein Ende zu machen, ſodann das Reich nach Außen durch dauerhaften Frieden mit den Franken zu ſichern. Als ihm das Letztere gelungen war, ſo trat er mit der ihm von Jugend auf eingepflanzten Liebe für den Katholicismus offen hervor und ſuchte dieſen mit aller Vorſicht zur Herrſchaft zu bringen. Gleich im erſten Jahre ſeiner Regierung (587) rief er die arianiſchen wie die katholiſchen Biſchöfe nach Toledo zuſammen, damit ſie gegenſeitig die Gründe ihres Glaubens darlegen ſollten. Nachdem ſie lange hin und her disputirt hatten, erklärte der König: durch gewichtige Gründe des Himmels und der Erde bewogen, „ſich für die Gleichheit der Dreieinigkeit, d. h. für die katholiſche Lehre, entſcheiden zu müſſen“. Seinem Beiſpiel folgten die meiſten arianiſchen Biſchöfe und ein großer Theil der Weſtgothen. Zwar zettelten einige arianiſche Biſchöfe des Reichs Aufſtände an und die eifrige Arianerin Goswintha, die Stiefmutter des Königs, betheiligte ſich eifrig da-

bei, aber ſie wurden von Reccared leicht unterdrückt. Reccared ſelbſt war durch gewichtige Gründe des Himmels, wie er erklärt, d. h. durch innere Ueberzeugung, übergetreten, aber auch Gründe der Erde hatten ihn mit beſtimmt; denn nur dann konnte Friede auf die Dauer im Lande beſtehen, wenn ein religiöſes Bekenntniß Alle vereinigte. Nun aber war das Uebergewicht unläugbar auf Seiten der katholiſchen Romanen, denen ſich die Sueven wieder zugeſellt hatten. So tief auch der Arianismus bei den germaniſchen Völkern wegen ſeiner inneren Verwandtſchaft mit den mythologiſchen Vorſtellungen einer Göttertrias und wegen ſeiner leichteren Faßlichkeit Wurzel gefaßt hatte, ſo konnte ſich derſelbe doch auf die Dauer nirgendwo, auch nicht bei den Weſtgothen, behaupten. Dem germaniſchen Arianismus fehlte die conſequente, in ſich geſchloſſene feſte dogmatiſche Ausbildung, wie ſie die katholiſche Lehre beſaß. Dazu kamen die Wunder, welche die katholiſchen Heiligen verrichteten, und die Heilkraft der Reliquien der katholiſchen Heiligen, welche ſogar die Feuerprobe beſtanden. Schon als Hermenegild ſich für die katholiſche Lehre erklärte, ſchloſſen ſich viele Gothen ihm an und entſagten dem Arianismus; mit Reccared trat wohl der größte Theil ſeiner Volksgenoſſen zum Katholicismus über. Die Annahme, daß der Arianismus noch länger im Volke fortgelebt und nachhaltig fortgewirkt habe, ſo daß er auf die Bildung der adoptianiſchen Lehre fortgewirkt habe, liegt in einer Verkennung dieſer eigenthümlichen Faſſung des chriſtologiſchen Dogma's, welche auf ganz anderen Prämiſſen beruht. (Siehe den Artikel Adoptianismus).

Reccared berief, um der ſpaniſchen Kirche eine feſte Grundlage zu geben, im J. 589 eine Kirchenverſammlung nach Toledo, auf der gegen ſiebenzig Biſchöfe erſchienen. Ein Glaubensbekenntniß, welches mit den ökumeniſchen Symbolen im Weſentlichen übereinſtimmte, wurde angenommen und dreißig Anathematismen gegen den Arianismus aufgeſtellt. Um die Weſensgleichheit des Sohnes mit dem Vater auf's Stärkſte zu betonen, wurde der Ausgang des heil. Geiſtes nicht bloß a patre, ſondern auch filioque „vom Sohne“ hinzugefügt und gegen alle anders Glaubenden die Verdammniß ausgeſprochen. Das dritte Concil von Toledo beſchäftigte ſich außerdem mit Anordnungen über den Cultus, die Disciplin, und ſetzte feſt, daß jeder Metropolit jährlich einmal in ſeiner Provinz eine Synode zur Ordnung der kirchlichen Angelegenheiten halten ſollte. Reccared machte ſich durch Erbauung von Kirchen, durch Stiftung und reichere Ausſtattung von Klöſtern, ferner um die katholiſche Kirche verdient. Nachdem er das katholiſche Bekenntniß zum herrſchenden im Reiche erhoben hatte, ſo hob er auch, um Gothen und Romanen mehr zu verſchmelzen, das Verbot des Connubiums zwiſchen beiden Theilen auf und ließ ein Geſetzbuch verfaſſen, welches das gothiſche Gewohnheitsrecht, das Eurich hatte ſammeln laſſen, mit neuen Verordnungen und Beſtandtheilen des breviarium Alaricianum zuſammenfaßte. Durch die lateiniſche Sprache wurde die gothiſche ſeitdem immermehr verdrängt. Reccared war der erſte weſtgothiſche König, der ſich krönen ließ und zwar durch den Klerus, deſſen Anſehen dadurch noch höher ſtieg. Die Concilien zu Toledo wurden zugleich Reichsverſammlungen, auf denen der Klerus, in deſſen Mitte ſich ausgezeichnete Männer wie Iſidorus, Biſchof von Hispalis (ſ. den Art.), befanden, einen immer überwiegenderen Einfluß erhielt. Der Arianismus regte ſich nur noch einmal unter Liuva, Reccared's Nachfolger, — Reccared ſtarb 601 — indem ein ehrgeiziger Großer alle arianiſch Geſinnten in einem Aufſtande um ſich ſammelte und, nachdem er den jungen König vom Thron geſtoßen, das arianiſche Bekenntniß wieder zum herrſchenden machen wollte; allein er machte ſich dadurch ſo verhaßt, daß er in einer Verſchwörung ſein Leben verlor und der katholiſche Gundemar zum König erwählt wurde, der die conciliariſche Feſtſtellung des Metropolitanſitzes von Toledo für die Provinz Carthagena im Jahre 611 anerkannte. Sein Nachfolger, Siſebut, ließ ſich in gleichem Maße die Sorge für die katholiſche Kirche angelegen ſeyn, ja ſein religiöſer Eifer, der an den Arianern kein Objekt der Verfolgung mehr fand, richtete ſich in furchtbarſter Weiſe gegen die Juden, welche ſehr zahlreich im Lande waren. Ein Verſuch,

Digitized by Google

den er ſpäter machte, die königliche Macht den Biſchöfen fühlen zu laſſen, ſcheint ſeinen Tod durch Gift, im Jahre 620, herbeigeführt zu haben. Als Svinthila, ein ſonſt trefflicher Regent, welcher als „Vater der Armen“ geprieſen wurde, die königliche Würde in ſeiner Familie erblich machen wollte, rief er einen Aufſtand hervor, durch den Siſenand, ein gothiſcher Großer, mit Hülfe der Franken im Jahre 631 auf den Thron gelangte. Das vierte Concil von Toledo, welches Iſidorus von Hispalis als älteſter Metropolit leitete, räumte dem Klerus neue Vorrechte, wie Steuerfreiheit, ein und ſetzte feſt, daß den Biſchöfen und Großen des Reichs das Recht der Königswahl zuſtehe. Da das Anſehen und die Macht des Adels durch die Biſchöfe bereits verdunkelt war, ſo war das Uebergewicht des Epiſkopats über das Königthum nun vollendet. Mit der ſinkenden Macht des Königthums aber wurde das Reich dem Streite der Parteien preisgegeben, in dem ſich die beſten Kräfte verzehrten. Nur Chindaſointh und Receſvinth erhoben ſich noch einmal und ſtellten auf dem ſiebenten und achten Concil zu Toledo im Jahre 646 und 653 ein Gleichgewicht zwiſchen den kirchlichen und ſtaatlichen Gewalten her; insbeſondere ließ Receſvinth durch mehrere Kirchenverſammlungen die Kirchenzucht wieder verſchärfen und ſorgte für Pflege der Wiſſenſchaften und Künſte. Unter Wamba ſeit dem Jahre 672 brach das mühſam Aufgebaute wieder zuſammen. Der große Einfluß des Klerus auf die ſtaatlichen Angelegenheiten wirkte um ſo ſchädlicher auf Staat und Kirche zurück, als kriegeriſch geſinnte Männer des gothiſchen Adels ſich der kirchlichen Stellen bemächtigten und nicht mehr den Frieden predigten, vielmehr ſelbſt das Schwert führten. Wamba ſanktionirte dies durch ein Geſetz zum größten Nachtheil der Kirchenzucht. Um die Streitigkeiten unter den Biſchöfen über die Gränzen der Diöceſen zu ſchlichten, nahm er eine neue Eintheilung vor, welche zugleich eine größere Gleichheit der Kirchengebiete bezweckte, den ſechs Provinzen des Reichs entſprechend: ſechs Metropolitanſitze, Toletum, Bracara, Narbona, Emerita, Hispalis, Tarracona mit 73 Diöceſen. Toledo, als Hauptſtadt des Reichs, nahm den Rang des Primatſitzes ein. Wamba zog ſich durch dieſe Maßregel den Haß derjenigen Biſchöfe zu, welche in ihrem Rechte gekränkt worden waren. Durch Liſt und Verrath wurde er von einem nahen Verwandten, Erwich, der im Einverſtändniß mit dem Klerus ſtand, des Thrones beraubt. Der Uſurpator erwies ſich dem Klerus durch neue Privilegien dankbar, und da er ſich vorzüglich auf den Primas von Toledo, Julianus, ſtützte, ſo hob er dieſen ſo ſehr, daß er dadurch die Unzufriedenheit der übrigen Biſchöfe erregte. Der Nachfolger Julians, Erzbiſchof Siſebert, ein ehrgeiziger Gothe, wagte es im Vertrauen auf ſeine Macht unter Erwich, Egiza's Nachfolger, ſich an die Spitze einer Empörung zu ſtellen, die unterdrückt wurde und dem Primas ſein Amt koſtete. Egiza's Sohn, Wittiza, welcher mit Umgehung des Wahlrechtes zum Mitregenten erhoben worden war, dann nach ſeines Vaters Tode, ſeit dem Jahre 701, die Regierung allein übernahm, ſtrebte ernſtlich, die Grundſchäden des Reichs zu heilen. Er machte auf der achtzehnten Kirchenverſammlung zu Toledo, deren Akten untergegangen ſind, die Biſchöfe nach beſtimmten Normen abhängig von der königlichen Macht; ſchränkte ihre Rechte bei der Wahl des Königs ein, ließ einen Theil der Kirchengüter einziehen, welche dem dem König ergebenen Adel zugewieſen wurden. Es wurde dem Klerus verſtattet zu heirathen. Die Verfolgung der Juden, welche der Klerus ſchon früher fanatiſch betrieben und durch das ſiebenzehnte Concil zu Toledo, im Jahre 694, ſanktionirt hatte, wurde aufgehoben.

Durch ſolche tief eingreifende Anordnungen wurde ein Aufſtand von dem in ſeinen Rechten gekränkten Klerus angezettelt, der einen verderblichen Bürgerkrieg anfachte. Wittiza's Söhne, unterſtützt von ihrem Oheim Oppa, dem Erzbiſchof von Hispalis, riefen den arabiſchen Chalifen Muſa zu Hülfe, deſſen tapferer Feldherr Tarik dem in innerer Auflöſung begriffenen weſtgothiſchen Reich durch den Sieg bei Xeres de la Frontera ein Ende machte. Nur in den aſturiſchen Gebirgen erhielt ſich ein Reſt der weſtgothiſchen Freiheit, aus dem ſpäter wieder im Kampfe mit den Arabern ſich eine chriſtliche Macht in Spanien entwickelt hat.

Die Quellen für die Geſchichte des weſtgothiſchen Reichs: Gaupp, die germaniſchen Anſiedlungen und Landtheilungen in den Provinzen des römiſchen Weſtreichs. Breslau 1844. Frühere Bearbeitung: Aſchbach, Geſchichte der Weſtgothen. Frankfurt a. M. 1827. Die leges Wisig. und toletan. Concilien Akten ſind für die Kenntniß der inneren Zuſtände des weſtgothiſchen Reichs und die Urſachen des Verfalls noch lange nicht genügend erforſcht worden. W. Krafft.

Weſtminſter Synode, Confeſſion, Katechismen u. ſ. w. Die Weſtminſter Synode (Westminster Assembly of Divines), ſo genannt von dem weſtlichen Theile Londons, wo ſie verſammelt war, verdankte ihre Entſtehung dem großen kirchlich-politiſchen Conflikt zwiſchen dem langen Parlamente und dem König Karl I., welcher in offenen Bürgerkrieg ausbrach, und die Enthauptung Karl's, das Protektorat Cromwell's, dann die temporäre Wiederherſtellung und den endlichen Sturz der Stuart's zur Folge hatte. In religiöſer Hinſicht war es ein Kampf des Puritanismus oder radikalen Proteſtantismus mit der ſemikatholiſchen biſchöflichen Hierarchie und Liturgie. In politiſcher Hinſicht war es ein Kampf für die Rechte des Parlamentes und für Volksfreiheit gegen den monarchiſchen Abſolutismus der Stuart's. Das endliche Reſultat war der Sieg einer conſtitutionellen Monarchie und einer gemäßigten Epiſkopalkirche mit einer Toleranzakte zu Gunſten der proteſtantiſchen Diſſenters.

Das lange Parlament (1640—1652) berief durch einen gemeinſamen Beſchluß der beiden Häuſer vom 12. Juni 1643 eine Synode, welche das ganze engliſche Kirchenweſen auf ſtreng calviniſcher oder puritaniſcher Baſis neu organiſiren ſollte, oder, wie es in der Ordinanz lautet: „for settling the government and liturgy of the Church of England, and for vindicating and clearing of the doctrine of the said Churchf rom false aspersions and interpretations." Es heißt darin weiter, daß die Kirche von England eine vollſtändigere Reformation bedürfe, als ſie unter der Regierung Edwards VI. und der Eliſabeth erhalten hatte, und in engere Uebereinſtimmung mit der Kirche von Schottland und den reformirten Kirchen des Continents gebracht werden ſollte. Das Parlament ernannte 121 Geiſtliche aus den verſchiedenen Grafſchaften, und 30 Laien (darunter 10 Lords und 20 Glieder des Hauſes der Gemeinen) als Glieder der Synode und fixirte ihren täglichen Gehalt. Außerdem erwählte ſpäter, 19. Aug. 1643, die General-Synode von Schottland fünf Geiſtliche (Henderſon, Douglas, Rutherford, Baillie und Gillespie) und drei angeſehene Laien-Aelteſte als Commiſſäre und nahm einen ſehr hervorragenden Antheil an allen Verhandlungen. Die Weſtminſter Synode war demnach keine regelmäßige Convention im biſchöflichen Sinne, noch eine unabhängige presbyterianiſche Synode mit geſetzgebender Kraft und Jurisdiktion, ſondern eine kirchliche Committee des Parlamentes, durch ſeine Autorität berufen und ſeiner Autorität verantwortlich. Die Biſchöfe erkannten dieſelbe nie an. Der König verbot ausdrücklich ihre Zuſammenkunft durch eine Proklamation vom 22. Juni 1643 und drohte, mit der äußerſten Strenge des Geſetzes gegen ſie zu verfahren. Deſſenungeachtet war ſie in ihren Folgen die wichtigſte Synode, welche bis dahin in der Geſchichte der reformirten Confeſſion gehalten worden iſt, ſelbſt die Synode von Dortrecht nicht ausgenommen, deren Bedeutung mehr auf Holland beſchränkt iſt, während die Bekenntniſſe der Weſtminſter Synode von den presbyterianiſchen und congregationaliſtiſchen Kirchen in England, Schottland, Nordamerika und den britiſchen Kolonieen adoptirt wurden und noch immer in öffentlicher Geltung ſtehen. Richard Baxter, der die wichtigſten Mitglieder perſönlich kannte, ſagt von ihr: „Die dort verſammelten Theologen waren Männer von ausgezeichneter Gelehrſamkeit, Frömmigkeit, paſtoraler Tüchtigkeit und Treue . . . und ſo weit ich die Geſchichte kenne, ſo hat die Chriſtenheit ſeit dem Apoſtel-Concil keine Verſammlung von würdigeren Dienern Chriſti geſehen, als die Weſtminſter Synode und die Synode von Dortrecht." Daher iſt es auffallend, daß deutſche Kirchenhiſtoriker, wie Haſe, Kurtz und ſelbſt der grundgelehrte Riedner, dieſe Synode mit keinem Worte erwähnen. Auch Niemeyer überſah anfangs in ſeiner Collectio Confessionum in ecclesiis Reformatis publicatarum (1840) die Weſt-

minſter Glaubensbekenntniſſe gänzlich und hat ſie erſt ſpäter in einem beſonderen Appendix mit einer ſehr ungenügenden Einleitung herausgegeben.

Die Synode wurde gemäß der Verordnung des Parlaments am 1. Juli 1643 in der Weſtminſter Abtei durch eine Predigt des Präſidenten, Dr. Twiſſe, in Gegenwart beider Häuſer des Parlamentes eröffnet. Jedes Glied mußte folgendes Gelübde ablegen: „Ich verſpreche und gelobe feierlich, in der Gegenwart Gottes, daß ich in dieſer Verſammlung, von der ich ein Glied bin, nichts im Gebiete der Lehre behaupten will, was nicht nach meiner Ueberzeugung vollkommen mit Gottes Wort übereinſtimmt, und nichts im Gebiete der Verfaſſung und Disciplin, was nicht zur Ehre Gottes, zum Frieden und zur Wohlfahrt der Kirche dient.“ Die Compoſition der Synode war ſtreng calviniſtiſch in der Lehre und überwiegend presbyterianiſch in der Verfaſſungsfrage. Zwar waren auch die gelehrteſten biſchöflichen Theologen jener Zeit, wie Erzbiſchof Dr. Uſher, Biſchof Dr. Prideaux und Dr. Hammond, eingeladen, aber ſie weigerten ſich beizuwohnen, aus Gehorſam gegen die Proklamation des Königs. Andere biſchöfliche Theologen zogen ſich ſpäter zurück, zuletzt Dr. Fealtly von Lambeth. Uebrigens waren bei Weitem die meiſten Glieder zu Oxford und Cambridge gebildet und in der biſchöflichen Kirche ordinirt worden*). Die Independenten bildeten eine unbedeutende Minderzahl (nach Baillie zehn oder elf, nach Neal blos ſechs an Zahl) und ſtimmten in der Lehre mit den Presbyterianern überein.

Die Kirche von Schottland legte durch ihre Delegaten ihr ganzes Gewicht in die Wagſchale des ſtrengen Calvinismus und Presbyterianismus. Ehe ſie auf Vorſchlag des engliſchen Parlamentes Delegaten zur Weſtminſter Synode ernannte, adoptirte ſie am 17. Auguſt 1643 die ſogenannte „Solemn League and Covenant“, ein Dokument, das in der ſchottiſchen Kirchengeſchichte jener vielbewegten Zeit eine hervorragende Rolle ſpielt. Es iſt ein feierliches Gelöbniß, wodurch ſich die ganze ſchottiſche Nation durch ihre bürgerlichen und kirchlichen Repräſentanten zur Vertheidigung der reformirten (calviniſch-presbyterianiſchen) Religion in Schottland, zur Förderung der Reformation in England und Irland in Lehre, Gottesdienſt, Verfaſſung und Disciplin auf Grundlage des Wortes Gottes, zur Herſtellung einer kirchlich-religiöſen Gleichförmigkeit der drei Reiche, zur Ausrottung des Pabſtthums und Prälatenthums (d. h. der biſchöflichen Hierarchie), der Häreſie und aller Gottloſigkeit, und zum Schutze der Rechte des Parlamentes und der rechtmäßigen Autorität des Königs verpflichtete. Der feierliche Bund wurde ſofort an das engliſche Parlament und von dieſem an die Weſtminſter Aſſembly geſandt und von beiden Körpern förmlich genehmigt. Ja, es wurde ſogar das Geſetz erlaſſen, daß alle kirchlichen und bürgerlichen Beamten das Document unterſchreiben ſollten. Dieſe unweiſe Maßregel konnte aber nur theilweiſe ausgeführt werden, da der König eine Proklamation dagegen erließ. Die Aſſembly richtete auch brüderliche Sendſchreiben an die reformirten Kirchen von Holland, Frankreich, der Schweiz, Pfalz, Heſſen-Kaſſel, Hanau und Anhalt, und erhielt mehr oder weniger günſtige Antworten, außer von einer heſſiſchen Synode, welche ihr rieth, die biſchöfliche Verfaſſung nicht umzuſtoßen. Der König ſuchte den Einfluß dieſer Correſpondenz zu vernichten durch ein lateiniſches und engliſches Manifeſt an alle Proteſtanten des Continents, worin er den Vorwurf abweiſt, daß er die Wiedereinführung des Pabſtthums in England beabſichtige. Die Aſſembly dauerte beinahe ſechs Jahre, vom 1. Juli 1643 bis zum 22. Februar 1648. Sie verſammelte ſich täglich außer am Sonnabend und Sonntag von 9 bis 2 Uhr und hielt im Ganzen 1163 Sitzungen. Jeden Monat hielt ſie einen Buß- und Bettag in Gemeinſchaft mit dem Parlamente. Während dieſer Zeit verfaßte ſie ein Glaubensbekenntniß, zwei Katechismen, eine Conſtitution und eine Anleitung zum öffentlichen Gottesdienſt, und legte damit eine vollſtändige Grundlage für die Lehre, Verfaſſung und den Cultus der reformirten

*) Vergl. die biographiſchen Skizzen der Mitglieder der Assembly in dem Werke: A History of the Westminster Assembly of Divines, etc. Philadelphia 1841. Auch Reid: Memoirs of the Lives and Writings of those eminent Divines, who convened in the famous Assembly at Westminster.

Kirche der drei Reiche. Alle diese wichtigen Arbeiten wurden vom Parlamente, die dogmatischen unbedingt, die disciplinarischen mit gewissen Einschränkungen, genehmigt, zum Reichsgesetze erhoben und so weit seine Autorität reichte, durchgeführt. Da aber ein großer Theil des englischen Volkes der bischöflichen Verfassung und der Liturgie Edward's VI., und die große überwiegende Majorität der Irländer dem römischen Katholicismus zugethan waren, so konnten die Westminster Verordnungen in England und Irland keinen festen Fuß fassen. In Schottland dagegen fanden sie allgemeinen Eingang und stehen bis auf den heutigen Tag in öffentlicher Geltung. Von Schottland sind sie auch mit einigen unbedeutenden Modifikationen auf die verschiedenen presbyterianischen Kirchen der Vereinigten Staaten von Amerika übergegangen. — Nach der Vollendung dieser wichtigen Arbeiten hätte die Westminster Synode eigentlich sich sine die vertagen sollen. Sie fristete aber unter dem Karakter einer Examinations- und Ordinationsbehörde noch ein mehrjähriges Schattendaseyn bis zum 25. März 1652, wo ihr die Auflösung des Parlamentes durch Cromwell ein Ende machte. Denn da sie vom langen Parlamente berufen worden und seiner Autorität verantwortlich war, so hörte sie mit diesem von selbst auf, ohne daß eine förmliche Vertagung Statt fand.

Wir haben nun die wichtigsten Werke dieser puritanischen Synode einzeln zu betrachten.

1. Das Westminster Glaubensbekenntniß (Westminster Confession of Faith). Anfangs beabsichtigte die Synode blos eine Revision der 39 Artikel der anglikanischen Staatskirche und verwandte zehn Wochen auf diese Arbeit. Die ersten 15 Artikel wurden revidirt, etwas strenger calvinistisch gefaßt und mit Beweisstellen aus der heiligen Schrift belegt. Die einzige irgend bedeutende Veränderung war die Auslassung des 8. Artikels, wo die drei ökumenischen Symbole anerkannt sind. Die Synode wollte unmittelbar und ausschließlich auf die Schrift als die alleinige Glaubensnorm zurückgehen, während die bischöfliche Kirche unter Edward VI. und Elisabeth der altkatholischen Tradition, sofern sie der Schrift nicht widersprach, eine maßgebende Autorität zuerkannte. Als aber die schottischen Commissäre anlangten, bewogen sie die Assembly, dieses mühsame und undankbare Werk der Revision eines anerkannten Symbols aufzugeben und statt dessen ein ganz neues Glaubensbekenntniß unmittelbar aus der heiligen Schrift abzuleiten. So entstand die Confession of Faith, die am 9. Mai 1645 begonnen, am 11. Dezember 1646 vollendet, dem Parlament überreicht, von diesem Artikel für Artikel geprüft, genehmigt und auf seinen Befehl gedruckt wurde unter dem Titel: „Articles of Religion approved and passed by both Houses of Parliament, after advise had with the Assembly of Divines called together with them for that purpose". Die Westminster Confession ist eins der besten calvinistischen Symbole, klar, scharf, gedrängt und durchweg mit passenden Schriftstellen unter dem Texte versehen. Sie handelt in 33 Kapiteln von allen wichtigen Lehren des Christenthums beginnend mit der heiligen Schrift, als der alleinigen Glaubensnorm und endend mit dem Weltgericht. Sie hat die alte Confessio Scotica von 1560 fast ganz verdrängt und ist noch immer im Gebrauch bei allen presbyterianischen Kirchen von Schottland, Irland, den britischen Kolonieen, in Amerika, sowie bei den orthodoxen Congregationalisten oder Independenten in England und Amerika, die von den Presbyterianern blos in der Verfassung, nicht aber in der Lehre sich unterscheiden. Die presbyterianischen Körper der Vereinigten Staaten haben jedoch den 3. Artikel des 23. Kapitels, der von der bürgerlichen Obrigkeit handelt und ihr ein Aufsichtsrecht über die öffentliche Religionsausübung mit entsprechenden Pflichten der Unterdrückung und Bestrafung der Ketzerei und Gottlosigkeit ertheilt, wesentlich verändert und dem amerikanischen Zustande der völligen Unabhängigkeit der Kirche vom Staate angepaßt.

2. Die Westminster-Katechismen. Gleichzeitig mit dem Glaubensbekenntniß verfaßte die Synode zwei Katechismen, einen großen für den öffentlichen Gebrauch auf der Kanzel, und einen kleinen für den Unterricht der Jugend. Nächst dem Heidelberger

Katechismus ſind ſie wohl die beſten und verbreitetſten Katechismen der reformirten Confeſſion, unterſcheiden ſich aber von jenem, einmal durch entſchiedeneren Calvinismus und einen mehr logiſchen, verſtandesmäßigen Karakter, während der Heidelberger Katechismus das Gepräge der deutſchen Gemüthlichkeit und Innerlichkeit an ſich trägt, die ſchroffen Klippen der Prädeſtinationslehre vermeidet und die Lehren des Chriſtenthums nicht ſowohl an den Verſtand, als an das Herz des Schülers richtet und in direkte perſönliche Verbindung mit ihm bringt. Dieſer Unterſchied tritt deutlich ſchon in der erſten Frage hervor. Der Heidelberger Katechismus läßt gleich im Anfang den Schüler ſeinen einigen Troſt im Leben und Sterben darin finden, daß er nicht ſein, ſondern das Eigenthum ſeines Herrn und Heilandes Jeſu Chriſti iſt. Der Weſtminſter Katechismus dagegen beginnt mehr objektiv mit der Frage: „Was iſt die vorzüglichſte Beſtimmung des Menſchen?“ Antwort: „Die vorzüglichſte Beſtimmung des Menſchen*) iſt, Gott zu verherrlichen und ſich ſeiner in Ewigkeit zu erfreuen“. (Man's chief end is to glorify God, and to enjoy him for ever.). Der *größere* Weſtminſter Katechismus iſt (nach einer Angabe in Rushworth's Collections) auf das (von Ebrard in ſeiner Dogmatik Bd. I., S. 65 folg. hochgeprieſene) compendium theologiae des Baſeler Antiſtes Johann Wolleb (1626) gegründet, iſt ſehr ſorgfältig bearbeitet, beſonders in der Auslegung der zehn Gebote, aber für praktiſchen Gebrauch wenig geeignet, daher auch ſelten gebraucht. Der *kleine* Weſtminſter Katechismus (The Shorter Catechism) iſt ein gedrängter Auszug aus dem großen, zeichnet ſich durch logiſche Klarheit und Schärfe, Einfachheit und Verſtändlichkeit in hohem Grade aus und iſt daher in allen obengenannten kirchlichen Körpern, wo die Weſtminſter Confeſſion in Geltung ſteht, der Hauptleitfaden im Religionsunterricht und wird faſt von jedem Presbyterianer wörtlich auswendig gelernt. Die Prädeſtinationslehre iſt darin milder gefaßt, als im Glaubensbekenntniß, und das Decretum reprobationis wird nicht ausdrücklich gelehrt. Was darüber geſagt wird, findet ſich in Frage 7: „Was ſind die Rathſchlüſſe Gottes?“ Antwort: „Die Rathſchlüſſe Gottes ſind ſein ewiger Vorſatz gemäß dem Rathe ſeines Willens, wodurch er alles, was geſchieht, zu ſeiner eigenen Verherrlichkeit vorherbeſtimmt hat“, und in Frage 20: „Ließ Gott das ganze Menſchengeſchlecht im Stande der Sünde und des Elends untergehen?“ Antwort: „Da Gott nach ſeinem freien Wohlgefallen von Ewigkeit her *einige* zum ewigen Leben erwählt hat, iſt er mit ihnen in einen Gnadenbund getreten, um ſie aus dem Stande der Sünde und des Elendes zu befreien und ſie in den Stand des Heils durch den Erlöſer zu bringen“. Das Weſtminſter Glaubensbekenntniß dagegen ſagt, Kap. 3 §. 3 ausdrücklich: „Durch den Rathſchluß Gottes für die Offenbarung ſeiner Herrlichkeit ſind einige Menſchen und Engel zum ewigen Leben und andere zum ewigen Tode vorher *beſtimmt* (others fore-ordained to everlasting death)“, und weiter unten (§. 7): „Es hat Gott gefallen, gemäß dem unerforſchlichen Rathe ſeines eigenen Willens, nach welchem er Erbarmen erweiſet oder entzieht, wem er will, *den übrigen Theil des Menſchengeſchlechtes zu übergehen* (to pass by the rest of mankind) zur Verherrlichung ſeiner unumſchränkten Macht über ſeine Geſchöpfe, und ſie *ihrer Sünde wegen zu verordnen zur Schmach und zum Zorn*, zum Preiſe ſeiner herrlichen Gerechtigkeit“. Uebrigens wird doch dem conſequenten Supralapſarianismus die logiſche Spitze abgebrochen durch die ausdrückliche Bemerkung Kap. 3 §. 1, daß „Gott nicht Urheber der Sünde ſey“, mit Verweiſung auf Jak. 1, 13. 17 u. 1. Joh. 1, 5.

3. Die *Weſtminſter-Agende* („The Directoy for the Public Worship of God“) entſpricht kaum dem, was man in Deutſchland unter Liturgie und Agende verſteht. Sie gibt nämlich keine Formulare, ſondern blos eine allgemeine Anleitung für die Führung des Gottesdienſtes und überläßt dem Prediger die Formulirung der Ge-

*) Der Inhalt der Frage wird durchweg in der Antwort wiederholt, und der Schüler bezieht dieſelbe nie ſpeciell auf ſich, wie im Heidelberger und Lutheriſchen Katechismus, ſondern antwortet in der dritten Perſon, als ob er ſelbſt noch außerhalb der Kirche ſtehe.

danken durch freie Gebete. Daher ſchreibt ſich die Herrſchaft des freien Gebetes auf der Kanzel bei den engliſchen Diſſenters, in Schottland, und in den meiſten Kirchen der Vereinigten Staaten. Die Aſſembly wollte einen Mittelweg einſchlagen zwiſchen dem ſteifen Formalismus der anglikaniſchen Liturgie und der Willkür des freien Gebetes, arbeitete aber doch mehr dem letzten Extrem in die Hände. Ueber mehrere gottesdienſtliche Formen war die Synode faſt gleichmäßig getheilt, z. B. die Frage über die Untertauchung bei der Taufe, und über die ſitzende Stellung beim Genuſſe des heil. Abendmahls. Das Parlament adoptirte dieſes Subſtitut für eine Liturgie und ſchaffte das alte Common Prayer Book ab. Da aber die Majorität des engliſchen Volkes dem liturgiſchen Gottesdienſt zugethan war, ſo kehrte es mit der Reſtauration der Stuart's wieder zu demſelben zurück. Schottland dagegen blieb auch im Cultus der Weſtminſter Aſſembly treu.

4. Die Weſtminſter Kirchenordnung oder „Form of Presbyterial Church Government and of Ordination of Ministers". Während die Synode in der Lehre einſtimmig dem ſtrengen Calvinismus zugethan war, ſo war ſie dagegen in der Verfaſſungsfrage in drei Parteien geſpalten. Faſt alle engliſchen Mitglieder hatten zu Oxford-Cambridge ſtudirt und die biſchöfliche Ordination empfangen. Sie waren Anfangs mit einer Vereinfachung der Epiſkopalkirche nach dem Muſter des nachapoſtoliſchen Zeitalters und dem Vorſchlage Uſher's zufrieden geweſen. Allein ſeit der Ankunft der ſchottiſchen Commiſſäre und der Annahme des feierlichen Bundes, der ſich entſchieden gegen jede Form der Hierarchie erklärte, erhielt die Synode einen überwiegend presbyterianiſchen Karakter. Dr. Fealtly war zuletzt der einzige Epiſkopaliſt unter den Mitgliedern, und auch dieſer wurde ausgeſchloſſen, weil er mit dem König durch Uſher in Verbindung ſtand. Die presbyterianiſche Majorität hielt die ſchottiſche Presbyterialverfaſſung für die allein ſchriftgemäße, von Chriſto eingeſetzte Verfaſſung der Kirche. Ihre Hauptgrundſätze ſind die Gleichheit der Geiſtlichen und die Identität der Biſchöfe und Presbyter, ſowie die populäre Selbſtregierung der Kirche durch Conſiſtorien, Presbyterien und Synoden. Die Presbyterianer waren zugleich Gegner aller Toleranz und drangen eben ſo ſehr auf allgemeine Gleichförmigkeit, als die Epiſkopaliſten unter Eliſabeth und ſpäter unter Karl II. Gewiſſensfreiheit und Toleranz hielten ſie damals für verwerfliche Indifferenz und Verrath gegen die geoffenbarte Wahrheit. Neben den Presbyterianern gab es aber eine ſehr eifrige Minorität von Independenten, deren Hauptſprecher Dr. Thomas Goodwin (geb. 1600, geſt. 1680, ein Freund Cromwells und durch ſeinen Einfluß eine Zeit lang Präſident des Magdalenen-Collegiums zu Oxford) war und der Synode viele Schwierigkeiten bereitete. Die Grundſätze der Independenten (von den Gegnern Browniſten genannt) waren folgende: Jede einzelne Chriſtengemeinde hat ein göttliches Recht, ſich ſelbſt nach dem Worte Gottes zu regieren, und iſt unabhängig von ſynodaler Jurisdiktion; blos Bekehrte und Wiedergeborne dürfen in die Gemeinde als communicirende Mitglieder aufgenommen werden; auch Laien dürfen öffentlich beten und ermahnen, wenn ſie dazu vom Geiſte befähigt ſind. Endlich bekämpften ſie alle Conformitäts-Beſtrebungen der Aſſembly und ſtritten für allgemeine Duldung der chriſtlichen Sekten, ſo weit ſie nicht die öffentliche Ruhe und Ordnung gefährden. Die dritte Partei waren die Eraſtianer (ſo genannt von dem Zwinglianer Thomas Eraſt, Profeſſor der Medicin in Heidelberg, geſt. zu Baſel 1583). Sie vertraten das cäſareopapiſtiſche Prinzip der Hegemonie des Staates über die Kirche, verwarfen die Kirchenzucht und vindicirten das Strafrecht für religiöſe und bürgerliche Vergehen ausſchließlich der weltlichen Gewalt. Auf dieſe Weiſe glaubten ſie allein aller Gewiſſens-Tyrannei und aller Colliſion zwiſchen beiden Mächten einen kräftigen Damm entgegenſetzen zu können. Sie wollten ſich die Presbyterialverfaſſung jure humano gefallen laſſen, läugneten aber, daß irgend eine beſtimmte Kirchenverfaſſung im Neuen Teſtament vorgeſchrieben ſey. Für ihre Anſicht von der Unterordnung der Kirche unter den Staat beriefen ſie ſich vorzugsweiſe auf das Alte Teſtament und die Stellung Moſis und der Könige

zur jüdiſchen Theokratie. Die Leiter dieſer Partei in der Weſtminſter Synode waren die berühmten Orientaliſten und Alterthumsforſcher Lightfoot und Selden (nächſt ihnen Colman und Whittack). Sie hatten einen ſtarken Anhang im Parlament, wovon Selden ebenfalls ein Mitglied war.

Die presbyterianiſche Majorität ſiegte endlich nach langen und heftigen Debatten über dieſe doppelte Oppoſition, und die Independenten und Eraſtianer zogen ſich zuletzt ganz von der Synode zurück. Das Parlament aber adoptirte die ſchottiſch-presbyterianiſche Kirchenordnung, zur großen Unzufriedenheit der Schotten, blos mit einem eraſtianiſchen Vorbehalt und verſuchsweiſe mit der ausdrücklichen Erklärung, daß dieſelbe im Falle ihrer Undurchführbarkeit wieder abgeſchafft oder verändert werden ſolle. Der Erfolg zeigte, daß England ſo wenig für die ſchottiſch-presbyterianiſche Kirchenverfaſſung reif war, als Schottland für den engliſchen Epiſkopat. Der Sieg des Presbyterianismus war von kurzer Dauer. Die wachſende Macht der Armee, die großentheils aus Independenten und andern Diſſenters beſtand, und die Auflöſung des langen Parlaments durch den ſiegreichen Cromwell im Jahre 1652, machte der Weſtminſter Aſſembly und allen ihren Conformitäts-Beſtrebungen ein Ende.

Quellen: The Westminster Confession of Faith, Larger and Shorter Catechism, Directory for Public Worship, and Form of Church Government. Die officiellen Akten der Synode ſind wahrſcheinlich in dem großen Brande von London im Jahre 1666 untergegangen, doch ſoll der jüngere Dr. Mc Crie einen Theil derſelben neulich aufgefunden haben. Dagegen beſitzen wir noch ausführliche Privatberichte von mehreren Mitgliedern der Synode, nämlich Lightfoot's Journal, Robert Baillie's Letters und Goodwin's fünfzehn Bände von Noten, von denen jedoch blos nach drei im Manuſcripte vorhanden ſind. Clarendon in ſeiner Geſchichte der puritaniſchen Empörung ſagt wenig über die Synode und urtheilt als ſtrenger Royaliſt und Epiſkopaliſt ſehr ungünſtig über ſie. Dagegen gibt Dan. Neal in ſeiner History of the Puritans, Part. III. ch. 2, 4, 6, 8, 10, einen ſehr ausführlichen und im Ganzen zuverläſſigen Bericht. Vergl. auch Hetherington, History of the Westminster Assembly of Divines. Edinburg, 1843 und New-York, 1856. Dr. Philipp Schaff.

Weſtphal, Joachim, bekannt als eifriger und ſtreng lutheriſcher Polemiker, wie auch durch ſeine rege Theilnahme an Religionshändeln, welche in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts zu den heftigſten Unruhen in der evangeliſchen Kirche führten, war im Jahre 1510, nach Anderen im Jahre 1511, in Hamburg geboren, wo ſein Vater, Nikolaus Weſtphal, als Zimmermann lebte. Joachim Weſtphal erhielt ſeine erſte wiſſenſchaftliche Bildung in Lüneburg, ſtudirte dann unter Luther und Melanchthon Theologie in Wittenberg, widmete ſich aber auch zugleich dem Studium der Philoſophie und Geſchichte und wurde Magiſter. Mit den beiden Führern der Reformation trat er jetzt ſchon in eine nähere Verbindung, und auf Melanchthon's Empfehlung wurde ihm das Subrektorat an der Johannisſchule in Hamburg übertragen. Hier blieb jedoch Weſtphal nur zwei Jahre, dann ging er, um ſich weiter den theologiſchen Studien zu widmen, nach Wittenberg zurück. Die ausgebrochene Peſt veranlaßte ihn, die Stadt wieder zu verlaſſen, und nun beſuchte er noch die Univerſitäten in Jena, Erfurt, Marburg, Heidelberg, Straßburg, Baſel und Leipzig, endlich ließ er ſich von Neuem in Wittenberg nieder, hielt hier Vorleſungen und Disputationen und trat auch als Prediger auf. Im Jahre 1541 wurde er als Profeſſor der Theologie und Philoſophie nach Roſtock, zugleich aber auch als Prediger nach ſeiner Vaterſtadt berufen; er lehnte jenen Ruf ab und übernahm das Predigtamt an der St. Katharinenkirche zu Hamburg. Nur einige Jahre verfloſſen ihm ruhig in dieſem Wirkungskreiſe, da trieb ihn ſein polemiſcher Eifer in den Kampf, der zunächſt durch das Leipziger Interim (ſ. dieſ. Art.) angefacht warden war. Er ſchloß ſich an Flacius und deſſen Anhänger an und richtete mit dieſen ſeinen Angriff auf die Wittenberger Theologen, namentlich auf Melanchthon, zunächſt in der Schrift Historia vituli aurei Aaronis Exod. XXXII. ad nostra tempora et contro-

versias accommodata. Magdeb. 1549, indeß ſtimmte er doch nicht allen von den Flacianern gegen Melanchthon erhobenen Anklagen bei, ſondern gehörte vielmehr zu denjenigen Gegnern, welche die Wittenberger beſchuldigten, der katholiſchen Partei Zugeſtändniſſe gemacht zu haben, die als Adiaphora nicht gelten könnten.

Das Hamburgiſche Miniſterium, zu dem auch Weſtphal gehörte, erließ, höchſtwahrſcheinlich auf Veranlaſſung des Flacius, der ſelbſt nach Hamburg gereiſt war, um hier für ſeine Pläne zu agitiren, an Melanchthon und deſſen Freunde in Wittenberg ein Schreiben, in dem es ſich über die ächten und unächten Adiaphora ausſprach und nur gegen die Zulaſſung der letzten (wie Bilder- und Reliquienverehrung, die Weihe von Waſſer, Salz, heiligem Oele u. dergl. bei der Taufe und dem Exorcismus, die Lichtmeſſen am Feſte von Mariä Reinigung, die Prozeſſionen zu Oſtern, Pfingſten und an andern Feſten u. ſ. w.) ſich erklärte, aber auch noch hinzufügte, daß in dem Interim die Nachgiebigkeit in wirklichen und wahren Adiaphoris doch immerhin bedenklich und unzuläſſig ſey. Melanchthon antwortete darauf in entſprechender Weiſe, indem er zeigte, wie unbegründet die gegen ihn erhobenen Beſchuldigungen ſeiner Gegner ſeyen und in welchem Sinne er eine Nachgiebigkeit in rein äußerlichen Dingen verſtanden wiſſen wollte. Die Flacianer führten dann den Streit gerade in Beziehung auf die Bedenklichkeit fort, welche in der von den Wittenbergern bewieſenen Nachgiebigkeit liegen konnte, und namentlich drehte er ſich um die Frage, ob von zwei Uebeln das kleinere zu wählen und daher die Annahme der Adiaphora, wenn auch als ein kleineres Uebel, zuzulaſſen ſey. In dieſem Sinne verfaßte Weſtphal noch die Schrift Explicatio generalis sententiae, quod e duobus malis minus eligendum sit, ex qua quivis eruditus intelligere potest, quid in controversis de Adiaphoris sequendum aut fugiendum sit. Hamb. 1550. Weiter nahm er an der Behandlung der Streitfrage keinen Theil; (ſ. d. Art. Adiaphariſtiſcher Streit).

Bei der bald darauf folgenden Streitigkeit Oſianders trat die Thätigkeit Weſtphal's weniger hervor, indem nur erwähnt wird, daß derſelbe mit Johann Aepin das Gutachten abgab, welches Herzog Albrecht von Preußen auch von den Theologen von Hamburg und Lüneburg über Oſiander's Lehre von der Rechtfertigung erbat. Das Gutachten erſchien unter dem Titel: Responsio Ministrorum ecclesiae Christi, quae est Hamburgi et Luneburgi, ad confessionem Dr. Andreae Osiandri de mediatore Jesu Christo et justificatione fidei. Magdeb. 1553. Es ſprach ſich in einer weit gemäßigteren Weiſe aus, als andere in derſelben Streitigkeit erſchienene Gutachten und erklärte ſich dahin, daß Oſiander's Lehre leicht zu der papiſtiſchen Irrlehre von einer eingegoſſenen und anhängenden Gerechtigkeit führe, und daß aus dieſer Irrlehre die andere hervorgehe, daß ſchon die Tugend, welche der Menſch durch die Erneuerung erlange, vor Gott rechtfertige (ſ. d. Art. Oſiander, Andreas). Wahrſcheinlich hat Weſtphal auch das herbe Bedenken verfaßt, welches die Hamburgiſchen Theologen gegen Major über deſſen Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit erlaſſen hatten (ſ. d. Art. Majariſtiſcher Streit). Irrig aber iſt, wie Planck (Geſchichte der proteſtant. Theologie II. 1. S. 279) nachgewieſen hat, die nach Salig (vollſtändige Hiſtorie der Augsburg. Confeſſion II. S. 1088) vielfach nachgeſprochene Annahme, daß Weſtphal ein Gegner Aepin's in Betreff der Lehre von der Höllenfahrt geweſen ſey, wovon auch J. G. Walch in ſeinem Werke: Hiſtoriſche und Theologiſche Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten IV. Jena 1739. S. 365 ff. nichts erwähnt. Demnach muß auch die oft wiederholte Angabe irrig ſeyn, daß Weſtphal, weil er die Artikel nicht habe unterſchreiben wollen, welche der Rath von Hamburg über jenes Dogma habe aufſetzen laſſen, am 26. April 1551 ſeiner Stelle entſetzt worden ſey. Indem man aber fand, daß Weſtphal bereits im Jahre 1551 als Senior an der St. Katharinenkirche zu Hamburg erwähnt wird, ſuchte man ſich durch die Annahme zu helfen, daß er ſogleich wieder zum Seniorate berufen worden ſei. Dieſe Berufung aber würde doch unter den damaligen Verhältniſſen wohl ſchwerlich erfolgt ſeyn. Die meiſten Prediger Hamburg's ſtanden auf Aepin's

Seite; einige Gegner deſſelben, welche die meiſte Unruhe machten, wurden aus der Stadt verwieſen, und der ganze Streit Aepin's war bald vorüber. Dagegen entwickelte Weſtphal eine große Thätigkeit in dem gegen die Schweizer und Philippiſten ongeregten Abendmohlsſtreite. Der Haß, welcher unter den lutheriſchen Eiferern gegen die Wittenberger rege geworden war, wucherte ouch in Weſtphal fort, der bald glaubte, die Gegner mit einem Schlage vernichten zu können.

Petrus Marthr hatte ſich nämlich in einer am 29. und 30. Moi 1549 zu Oxford gehaltenen Disputation über die Abendmahlslehre dahin ausgeſprochen, daß er die leibliche Gegenwart Chriſti in Brot und Wein nicht onnehme, dieſelbe Meinung ober auch in den Vorleſungen wiederholt, die er über dos Abendmahl in Oxford geholten hatte. Zu derſelben Anſicht bekannte ſich Colvin in dem von ihm und von Farel mit den Geiſtlichen in Zürich verabredeten Consensus Tigurinus (1549). Daroof erſchien ein Auszug aus den zu Oxford geholtenen Vorleſungen des Petrus Morthr unter dem Titel: Petri Martyris Vermilii Florentini de sacramento Eucharistiae in celeberrima Angliae schola Oxoniensi tractatio. Tiguri 1552. Der Herausgeber des Werkes, Johann Wolphius, hatte in der on Johann Butler gerichteten Zuſchrift namentlich hervorgehoben, daß Petrus Marthr jenen durch Luther entſtondenen und vertretenen Irrthum über die Abendmahlslehre gründlich widerlegt hobe. Da ließ nun Weſtphal zugleich mit Rückſicht ouf die Philippiſten, welche über das Abendmahl der Auffaſſung der Schweizer näher ſtonden als der Auffaſſung Luther's, die Schrift Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum de coena Domini ex Sacramentariorum libris congesta. Magdeb. 1552 erſcheinen, in der er die Schweizer nicht nur mit großer Heftigkeit ongriff, ſondern ouch die ächten Lutheroner zum erbitterten Kampfe gegen ſie aufrief. Doch ſein Aufruf verhollte, denn ſeine Anhänger woren eben noch zu ſehr mit andern Händeln beſchäftigt, die Schweizer ober ließen die Schrift ganz unbeachtet und ſchwiegen. Da ließ Weſtphal nun eine zweite Schrift Recta fides de Coena Domini ex verbis Apostoli Pauli et Evangelistarum demonstrata ac communita per Magistrum Joachimum Westphalum, ecclesiae Hamburgensis Pastorem. Magdeb. 1553, erſcheinen, in welcher er nochmals zur ernſteſten Bekämpfung der durch die Schweizer vertretenen Irrlehren über das Abendmahl aufforderte. Der von Neuem ongeſchürte Glonbenshoß in Deutſchland hatte nun neue Nahrung erhalten! Eben waren die franzöſiſchen und niederländiſchen Reformirten, die vor den Verfolgungen in ihrem Vaterlande in London eine Zufluchtsſtätte gefunden und unter Johonn von Lasko (ſ. d. Art.) eine Gemeinde gebildet hatten, durch die Königin Morio ous England wieder vertrieben worden; ſie ſuchten vergebens eine neue Zufluchtsſtätte in Dänemork und wurden dann ouch aus mehreren Städten Norddeutſchlands, ous Wismor, Lübeck, Roſtock und Hamburg ſofort wieder ousgewieſen. Namentlich zeichnete ſich durch ſeinen Eifer gegen ſie Weſtphal aus, der auch mit einem ihrer Prediger, Micronius, eine Disputotion hielt (Salig a. a. O. S. 1105 f.). Verrannt in die Polemik gegen die Schweizer, beſonders gegen Calvin, als den Hauptvertreter der reformirten Abendmohlslehre, verfaßte Weſtphal noch eine dritte Schrift gegen ſie, unter dem Titel: Collectanea sententiarum D. Aurelii Augustini de Coena Domini. Addita est confutatio vindicans a corruptelis plerosque locos, quos pro se ex Augustino falso citant Sacramentarii. Ratisb. 1555; doch war dieſe Schrift noch im Jahre 1554 ausgegeben worden. In derſelben hatte Weſtphol hauptſächlich zu beweiſen geſucht, daß ſich die Schweizer für ihre Abendmahlstheorie auf die Ausſprüche Auguſtin's gar nicht ſtützen könnten. Jetzt endlich trat Calvin (ſ. dieſ. Art.) mit einer Gegenſchrift gegen Weſtphal hervor; der Unwille über die gegen Losko und die vertriebenen Reformirten bewieſene Unduldſamkeit ſchien ihn beſonders dazu veranlaßt zu haben. In ſeiner vom 28. November 1554 datirten Gegenſchrift: Defensio sanae et orthodoxae doctrinae de Sacramentis eorumque materia vi, fine, usu et fructu, quam Pastores et Ministri Tigurinae ecclesiae et Genevensis ante aliquot annos brevi consensionis formula complexi fuerunt, behandelte er

ſeinen Gegner mit tief beleidigendem Stolze und ſchwer beleidigender Geringſchätzung, zeigte, daß auch noch dem Consensus Tigurinus der Leib Chriſti im Abendmahle wahrhaftig empfangen werde, beſtritt aber die lutheriſche Auffaſſung über die Art und Weiſe des Empfangens. Jetzt folgte ein raſcher Schriftenwechſel zwiſchen beiden Parteien, an dem ſich auf Seiten der Schweizer beſonders Calvin, Lasko, Bullinger und Bezo betheiligten. Weſtphal verfaßte auf Calvin's Schrift ſofort die neue Schrift: Adversus cujusdam Sacramentarii falsam criminationem justa defensio, in qua et Eucharistiae causa agitur. Francof. 1555, ſchrieb darauf an den Magiſtrat von Frankfurt a. M., welcher die vertriebenen Reformirten aufgenommen hatte (ſ. Apologetica responsio Jo. Westphali ad Sacramentarii cujusdam epistolam in Apologeticis aliquot scriptis. Ursellis 1558) und forderte von ihm, dafür zu ſorgen, daß die Kirche von dem Gifte der Ketzer nicht inficirt werde. Während darauf auch Lasko gegen ihn ſich erhob in den Schriften: Forma ac ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum, potissimum vero Germanorum ecclesiis instituta Londini etc., mit einem Briefe an den König Sigismund von Polen, (ſ. d. Art. Lasko, Septbr. 1555, ohne Angabe des Jahres und Druckortes) und Purgatio Ministrorum in ecclesiis peregrinis Francof. adversus eorum calumnias, qui ipsorum doctrinam de Christi Domini in sua Coena praesentia dissensionis accusant ab Ang. Confessione. Basil. 1556, Bullinger ſeine Apologetica expositio, in qua ostenditur, Tigurinae ecclesiae ministros in doctrina de Coena Domini nullum sequi dogma haereticum. Tiguri 1556 herausgab, ließ Calvin Secunda defensio piae orthodoxae fidei de Sacramentis contra Joachimi Westphali calumnias (1556) erſcheinen, welche er allen Anhängern der reinen evangeliſchen Lehre in den Kirchen von Sachſen und Niederdeutſchland dedicirte. Weſtphal war ſofort zur Entgegnung bereit und ſchrieb gegen Lasko Responsio ad scriptum Joannis a Lasco, in quo Augustanam Confessionem in Zinglianismum transformat (1557), während er an Calvin richtete: Epistola, qua breviter respondet ad convitia Joannis Calvini. Ursellis 1757. Um aber die Gegner gründlich abzuweiſen, glaubte er am Beſten zu verfahren, wenn er die niederſächſiſchen Kirchen zu einem großen Bunde gegen die Schweizer und Philippiſten vereinigte, dazu ihre Bekenntniſſe ſich verſchaffte und dieſe durch den Druck veröffentlichte. Er ſchrieb deßhalb an jene Kirchen und bat ſie um Mittheilung ihrer Anſichten über das Abendmahl, insbeſondere auch darüber, ob Calvin mit Lasko und deſſen Anhängern als auf der Lehre der Augsburgiſchen Confeſſion zu ſtehen angeſehen werden könnte. Er erhielt darauf die Confeſſionen von Bremen, Lübeck, Lüneburg, Hildesheim, Hamburg, Magdeburg, Braunſchweig, Hannover, Wismar, Schwerin, Huſum, Dithmarſen und Nordhauſen, und gab ſie nicht unter dem Titel Confessiones, ſondern unter der karakteriſtiſchen Bezeichnung Confessio fidei de Eucharistiae sacramento, in qua Ministri ecclesiarum Saxoniae solidis argumentis sacrarum literarum adstruunt corporis et sanguinis D. N. I. C. praesentiam in Sacramento Coenae, et de libro Joannis Calvini ipsis dedicato respondent. Magdeb. 1557. Faſt gleichzeitig ließ er gegen Lasko weiter erſcheinen Justa defensio adversus insignia mendacia Joannis a Lasco, quae in Epistola ad Serenissimum Poloniae Regem contra Saxonicas ecclesias sparsit. Argentor. 1557, gegen Calvin aber, weil ſich derſelbe in ſeiner zweiten Vertheidigung wiederholt auf Melanchthon berufen hatte, Clarissimi Viri Philippi Melanchthonis Sententia de Coena Domini ex scriptis ejus collecta. Hamb. 1557. Calvin gab darauf heraus: Ultima admonitio ad Joach. Westphalum, cui nisi obtemperet, eo modo posthac habendus erit, quo pertinaces haereticos haberi jubet Paulus. Refutantur etiam hoc scripto superbae Magdeburgensium aliorumque censurae, quibus coelum et terram obruere conati sunt. 1557, Weſtphal aber antwortete ſofort in ſeiner Confutatio aliquot enormium mendaciorum Joann. Calvini secutarae Apologiae adversus ejus furores praemissa a Joach. Westphalo. Ursellis 1558, und in ſeiner Apologia Confessionis de Coena Domini contra corruptelas et calumnias Joann. Calvini scripta a Joach. Westphalo. Ursellis 1558;

die Wortführer der ſtreng lutheriſchen Partei, wie Brenz, Andreä, Schnepf, Paul von Eitzen u. A. ſchloſſen ſich ihm an, Calvin aber ließ ſich auch jetzt mit Weſtphal nicht weiter ein, dagegen verfaßte Theodor Beza De Coena Domini plana et perspicua tractatio, in qua Jo. Westphali calumniae refelluntur, 1559 und Laska Responsio ad virulentam calumniisque ac mendaciis consarcinatam hominis furiosi, Joachimi Westphali, epistolam quandam, qua purgationem ecclesiarum peregrinarum Francofurti convellere conatur, per Joannem a Lasco, ipsius purgationis auctorem. Basil. 1560.

Von jetzt an wurde das Leben Weſtphal's ruhiger, denn er erſcheint nicht mehr aktiv in den Religionshändeln. An Dr. Eitzen's Stelle verſah er vom Jahre 1562 bis 1571 die Superintendentur von Hamburg, dann wurde er ſelbſt (1571) Superintendent und ſtarb als ſolcher im Jahre 1574 am 16. Januar. Vergl. die Literatur in den Artikeln, auf welche oben verwieſen worden iſt, ferner noch Corpus Reformatorum ed. C. G. Bretschneider Vol. VII. Hal. Sax. 1840; VIII. ibid 1841; IX. ibid. 1842 zu den Jahren 1549 bis 1559; Lehrbuch der Kirchengeſchichte von J. C. L. Gieſeler III. Bd. 2. Abth. 1. Th. Bonn 1853 S. 215 ff. Iohannis Molleri Flensburgensis Cimbria literata. Hauniae 1744. T. III. Pag. 641—659; Pag. 648 sq. enthält ein ausführliches Verzeichniß der vielen größeren und kleineren Schriften Weſtphal's.

Neudecker.

De Wette, Wilhelm Martin Leberecht, iſt geboren den 12. Januar 1780 zu Ulla bei Weimar als der älteſte Sohn des dortigen Pfarrers Joh. Auguſtin de Wette. Seine Jugend fiel ſomit in die Blüthezeit der deutſchen Literatur, die gerade in ſeinem Heimathlande ihre großen Vertreter hatte. Er beſuchte erſt die Schule von Buttſtädt, wo er, wie aus den Familiennachrichten hervorgeht, ſich in haushälteriſcher Hinſicht gar ſehr behelfen mußte*). Seine Gymnaſialſtudien machte er unter Böttiger's Rektorat in Weimar. Herder war Ephorus und beſuchte die Schule häufig in dieſer Stellung. „Noch ſteht mir" (ſchreibt de Wette im Jahre 1844) „lebhaft vor der Seele, wie ich mit jugendlicher Verehrung zu der gleich ehrwürdigen und anmuthvollen Geſtalt Herder's hinanſchaute, ſeiner wohltönenden Stimme, ſeinen ſalbungsvollen Worten lauſchte, wenn er die öffentliche Prüfung des Gymnaſiums eröffnete, wie ich ſein Urtheil über den eingereichten Aufſatz mit Herzklopfen vernahm; wie ich bei der Prüfung der Alumnen in ſeinem Hauſe vor ihm ſchüchtern aus dem Horaz überſetzte, bald aber durch den warmen Antheil, den er an dem Geleſenen und Ueberſetzten nahm, und durch die Art, wie er bemerkend und fragend in den Geiſt des Lieblingsdichters eindrang, ermuntert, meine Furcht und mich ſelbſt vergaß, und jedes ſeiner dabei geſprochenen Worte haftet noch in meiner Seele." Im dankbaren Andenken an dieſes Verhältniß hat de Wette ſolches in das Herder-Album (1845) niedergelegt. Nach mündlichen Aeußerungen ſcheint er indeſſen auch viele von Herder's Auftreten minder günſtige Eindrücke erhalten zu haben, wie er denn auch ſpäter in ſeiner theologiſchen Entwickelung, namentlich bei Behandlung des Alten Teſt. bedeutend von Herder abgegangen iſt, wenn er auch gleich wieder in anderen Beziehungen (in dem Streben, Chriſtenthum und Humanität zu vereinigen) ein Geiſtesverwandter Herder's, wie Wenige, genannt werden kann. Einen entſchiedeneren Einfluß übte dagegen auf de Wette, der nun in Jena das theologiſche Studium in jugendlicher Begeiſterung begann**), der gelehrte und humane Griesbach, ein ehemaliger Schüler und Hausgenoſſe Semler's.

*) „Es iſt mir noch erinnerlich", ſchrieb ſein Schulfreund Peucer im Jahre 1848 an einen Neffen de Wette's, „wie wir beide an einem Nebentiſch uns mit unſeren Büchern und Heften beſchäftigten, während der Beutler Wille (bei dem die Freunde wohnten) in derſelben Stube bei einer Abendlampe fleißig war, die gewöhnlich in einer mit Waſſer gefüllten Glaskugel beſtand, welche auf die Stelle des Nadelſtiches einen hellen Schein warf."

**) Vgl. den von de Wette im Sommer 1801 geſchriebenen, im Jahre 1850 von Profeſſor Stieren in Jena veröffentlichten Jugendaufſatz: eine Idee über das Studium der Theologie.

Das Bild dieſes Lehrers hat de Wette wohl vor Augen gehabt, wenn er in ſeinem „Theodar“ van einem „alten, ſehr gelehrten und hell denkenden Manne“ ſprach, der ſeinen Zuhörern in der Exegeſe „eine Menge von Meinungen und Anſichten varlegte und die Gründe für und wider angab, ahne ſich beſtimmt für die eine aber andere zu entſcheiden.“ Kühner trat dagegen der damals eben emporblühende Dr. Paulus anf. Den „anregenden Vorträgen“ dieſes Lehrers verdankte de Wette nach ſeinem eigenen Geſtändniß*) den Sinn für freie Bibelfarſchung, wenn er dieſe auch in anderer Weiſe übte, als ſein Lehrer.

Schan in ſeiner literariſchen Erſtlingsarbeit, einer kritiſchen Diſſertatian über das Deuteronomium (Jena 1805, wieder abgedruckt in den Opusc. theol. Berol. 1833), ſa wie in den darauf erſchienenen Beiträgen zur Einleitung in das Neue Teſtament, betrat de Wette eine nene, van Eichharn und Paulus abgehende Bahn, indem er den Verſuchen, die Wundergeſchichten der Bibel als natürliche Vorgänge zu begreifen und ſie phyſikaliſch zu erklären, dadurch ein Ende machte, daß er ſich auf den mythiſchen Standpunkt ſtellte, und dieß wahl im Zuſammenhange mit einer ähnlichen Richtung, die ſich auf dem Boden der klaſſiſchen Geſchichte und Mythalogie, dem früheren Euhemerismus gegenüber, immer mehr Bahn brach. Der mythiſche Standpunkt ſchien aber um ſa mehr gerechtfertigt, wenn bewieſen werden kannte, daß die bibliſchen Geſchichtsbücher einen weit ſpäteren Urſprung hätten, als die kirchliche Ueberlieferung ihnen anwieß. Und das war es, was de Wette in den genannten Schriften zu zeigen bemüht war. Seine Unterſuchungen über den Pentateuch führten ihn zu dem Reſultate, daß derſelbe nicht van Moſes, ſondern (ähnlich wie es von Hamer behauptet wurde) aus einzelnen von einander unabhängigen Aufſätzen unter der Bearbeitung ſpäterer Hände zu einem Ganzen erwachſen ſey; denn auch das Sammeln jener Bruchſtücke war nicht das Geſchäft eines Einzelnen, ſandern Verſchiedener. Sa war der Sammler des Leviticus wahrſcheinlich ein anderer und zwar ſpäterer, als der des Exodus; das Buch Numeri erſchien als ein Nachtrag zu den früheren Sammlungen, und das ſpäteſte Zeitalter wurde dem Deuteronomium angewieſen. Fallen die erſten Stücke in das Davidiſche Zeitalter, ſa fällt die Abfaſſung des Deuteronomiums erſt in die Zeit des jüdiſchen Königs Joſia (nicht lange var dem babylaniſchen Exil). Schon hatte de Wette den Erfund ſeiner Farſchungen zum Druck bereitet, als er erfuhr, daß Johann Severin Vater in Halle auf ähnliche Reſultate gekammen ſey nnd dieſelben bereits der Oeffentlichkeit übergeben habe (1805). Dadurch wurde die Freude des erſten Fundes nicht nur getrübt, ſandern auch die Möglichkeit, einen Verleger zu finden, ſehr verringert. Indeſſen ließ der junge Gelehrte den Muth nicht ſinken, und von Griesbach ermuntert, machte er ſich an eine Ueberarbeitung, in der er Vieles von dem wegließ, was Vater ſchan dargethan, anderes dagegen van Vater Ueberſehenes hervorhob. Sa erſchien denn das erſte Bändchen ſeiner Beiträge in's A. Teſtament (Jena 1806), auch unter dem Titel: „Kritiſcher Verſuch über die Glaubwürdigkeit der Bücher der Chronik, mit Hinblick anf die Geſchichte der moſaiſchen Bücher und Geſetzgebung; ein Nachtrag zu den Vater'ſchen Unterſnchungen über den Pentateuch.“ — Gegen Eichharn, der die Bücher der Chranik ans derſelben Quelle hatte entſtehen laſſen, aus der auch die Verfaſſer der Bücher Samnel's und der Könige geſchöpft, behauptete derſelbe, daß der Chraniſt dieſe Bücher, als die älteren, benützt, aber willkürlich verändert und mit Zuſätzen bereichert habe, und zwar in einem levitiſch-hierarchiſchen Intereſſe**). Dieſe Anſicht über die Bücher der Chronik wirkte nun auch wieder anf ſeine Anſicht über den Pentatench und deſſen Glaubwürdigkeit zurück, was dann im zweiten Bändchen der Beiträge (1807) weiter ausgeführt wird.

*) Beglückwünſchungsſchreiben an Dr. Paulus (ſ. Paulus, Skizzen aus meiner Bildungs- und Lebensgeſchichte. Heidelb. 1839. S. 184).

**) Dieſe Meinnng de Wette's iſt dann wieder von Dahler (in Straßbnrg) und von Gramberg bekämpft worden. — Vgl. hiezu überhaupt: Bleek's Einleit. in's A. Teſt.

Merkwürdig iſt die Vorrede, welche Griesbach zu dem Buche ſchrieb: die Zurückhaltung des eigenen Urtheils, das Eingeſtändniß, wie bedenklich ſolche Unterſuchungen in Abſicht auf die Autorität der Bibel werden könnten, aber auch das Vertrauen in den endlichen Sieg der Wahrheit, der nur auf dem Wege aufrichtiger Forſchung könne errungen werden. Aber auch die Weiſe, in der der Verfaſſer ſelbſt ſein Buch einführte, iſt beachtenswerth und zeugt von ſeinem ernſten theologiſchen Karakter. Die heiligen Geſchichten blieben ihm auch in ihrer mythiſchen Geſtalt ein Heiliges, das man eben nicht durch einen ſchlechten Pragmatismus entheiligen ſoll. „Wahrheit", ſo ließ er ſich vernehmen, „iſt das erſte große Geſetz der Geſchichte, Wahrheitsliebe die erſte Pflicht des Geſchichtsforſchers." Dieſe Wahrheit aber war für de Wette eine ideale, die uns in dichteriſcher Geſtalt aus der Geſchichte entgegentritt. „Auch in der Geſchichte liegt eine Poeſie, und dieſe Poeſie der Geſchichte iſt oft wunderbarer und poetiſcher, als die Poeſie ſelbſt." Das waren allerdings Anſchauungen, die weder dem alten Rationalismus, noch dem alten Supranaturalismus eingingen und die daher nur bei Wenigen, etwa bei denen auf Beifall rechnen konnten, die durch Creuzer zu einer höheren Betrachtungsweiſe auch der antiken Mythologie waren angeleitet worden. In den von Creuzer mit Daub gemeinſam herausgegebenen „Studien" legte nun auch de Wette im Jahre 1807 ſeine weiteren Gedanken hierüber nieder in einem „Beitrag zur Charakteriſtik des Hebraismus". Schon hier ſtellt er ſich auf die Seite der Offenbarungsgläubigen, faßt aber die Aufgabe des ächten Offenbarungsglaubens dahin, „daß dieſer die Religion als ein in ſich ſelbſt wurzelndes Gewächs von höherer Abkunft zu begreifen habe, wobei immerhin die Hülle der menſchlichen Sprache und Darſtellungsweiſe nicht außer Acht zu laſſen ſey." Den weſentlichen Unterſchied der altteſtamentlichen und der neuteſtamentlichen Offenbarung beſtimmt er ſo, daß er die Religion der Hebräer als die des Unglücks und der Sehnſucht, die des Chriſtenthums zwar auch als Religion der Entſagung und des Sterbens, aber zugleich als die Religion des Auferſtehens bezeichnet. Daß Chriſtus der wahre Erlöſer, der Mittelpunkt der Offenbarung ſey, wird ſchon hier entſchieden ausgeſprochen und damit auch ein bedeutender Fortſchritt gethan über den Standpunkt des vulgären Rationalismus hinaus, der nur von einer Lehre Jeſu wußte.

Durch die oben erwähnte Diſſertation über das Deuteronomium hatte ſich de Wette, der nun auch die philoſophiſche Doktorwürde erhalten, als Privatdocent in Jena habilitirt, und in dieſer Stellung hatte er auch die „Beiträge" verfaßt. Mit dem Jahre 1807 erblicken wir ihn als Profeſſor der Theologie in Heidelberg. Daub und Marheinecke waren ſeine Collegen; Paulus wurde erſt nach ſeinem Abgange dahin berufen. Hier erſchien ſein Commentar über die Pſalmen (1811), der während ſeiner Lebzeit noch drei weitere Auflagen erlebt hat (1823. 29. 36). Auch in dieſem Commentar, dem einzigen, den er über das A. Teſtament geſchrieben, trat eine kühne Kritik zu Tage; mehrere dem David zugeſprochene Pſalmen wurden ihm abgeſprochen und in eine weit ſpätere Zeit verſetzt; auch, was in den meſſianiſchen Pſalmen die ältere Exegeſe auf Chriſti Perſon bezog, auf die näher liegenden hiſtoriſchen Verhältniſſe zurückgeführt. Wer dieſen Commentar namentlich in ſeiner erſten Geſtalt, zu erbaulichen Zwecken ausbeuten wollte, der mußte ſich allerdings getäuſcht finden, und auch ein poetiſches Gemüth mochte den warmen Lebenshauch eines Herder gar ſehr darin vermiſſen. Später hat dieß de Wette ſelbſt gefühlt; er hat Mehreres modificirt und hat ſich überdieß in einer beſonderen Beilage „über die erbauliche Erklärung der Pſalmen" (Heidelb. 1837) ausgeſprochen. Er will dieſe letztere durchaus gegründet wiſſen auf die Reſultate einer ſtrengen wiſſenſchaftlichen Exegeſe und widerſetzt ſich nachdrücklich (gegen Clauß und Stier) allen „Spielen des frommen Witzes". Das Meſſianiſche in den Pſalmen faßt er nun ſo, daß Chriſtus darin keineswegs als hiſtoriſche Perſon geweiſſagt iſt; wohl aber gibt er zu, daß die Schilderungen einer idealen Zukunft, wenn auch nach in alttheokratiſchen Farben, praktiſch verwendet werden können auch auf chriſtologiſchem Gebiete.

Nicht lange verweilte de Wette in Heidelberg. Er folgte im Jahre 1810 dem ehrenvollen Rufe an die neugeſtiftete Univerſität Berlin, welche (wie es in dem Berufungsſchreiben von Nicolovius heißt) darauf ausging, „die theologiſche Fakultät mit ausgezeichneten Lehrern der Gottesgelahrtheit zu zieren“. So trat er an die Seite Schleiermacher's und theilte mit dieſem die Aufgabe, das junge Geſchlecht der Theologen einer beſſeren Zukunft entgegen zu führen. Bei aller Verſchiedenheit beider Perſönlichkeiten, die auch eine Zeit lang eine perſönliche Annäherung beider Männer verhindert haben mag*), begegneten ſie ſich doch in dem Streben, über den Gegenſatz des alten Rationalismus und Supranaturalismus hinaus, eine Theologie herbeizuführen, welche den Anforderungen des Glaubens wie der Wiſſenſchaft in gleichem Grade gerecht würde. Beide beabſichtigten eine Vermittelung des Glaubens und Wiſſens, wenn auch von verſchiedenen philoſophiſchen Vorausſetzungen aus und unter Anwendung verſchiedener Methoden. Bald ſehen wir nun auch de Wette über den engeren Kreis der kritiſchen und exegetiſchen Studien, von denen indeſſen immer neue Früchte zu Tage traten, hinausſchreiten und auf dem ſyſtematiſchen Gebiete der Theologie (Dogmatik und Ethik) neue Wege anbahnen. Was die kritiſchen Leiſtungen betrifft, ſo erhielten dieſe gewiſſermaßen einen Abſchluß in dem im Jahre 1817 erſchienenen Lehrbuch der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in die kanoniſchen und apokryphiſchen Bücher des Alten Teſtaments, das 7 Auflagen erlebt und das der Verfaſſer ſelbſt (nach einer handſchriftlichen Notiz) für das gediegenſte ſeiner kritiſchen Werke erklärt hat. Erſt ſpäter (1826) folgte die Einleitung in das Neue Teſtament (6. Aufl. 1860). Dagegen war ſchon vor der Einleitung ſein Lehrbuch der hebräiſch-jüdiſchen Archäologie nebſt einem Grundriß der hebräiſch-jüdiſchen Geſchichte (Leipz. 1814. Neue Aufl. 1830. 1842) erſchienen. Dazu kommt dann noch, als eines der ſchönſten Ergebniſſe ſeiner Bibelforſchung, die zuerſt (ſchon von Heidelberg aus) mit Auguſti gemeinſchaftlich unternommene, nachher ſelbſtſtändig fortgeführte Bibelüberſetzung, zunächſt die Ueberſetzung des A. T. und der Apokryphen (Heidelb. 1809—11), der dann ſpäter die des N. Teſtam. nachfolgte**). Aber ſchon im J. 1813, nachdem die Breslauer Fakultät den auſſtrebenden Gelehrten mit dem theologiſchen Doktorgrad honoris causa beehrt hatte, that er durch ſeine „Commentatio de morte Jesu Christi expiatoria“***) einen kühnen Griff in das Innerſte der dogmatiſchen Theologie. Er griff die orthodoxe Verſöhnungslehre, die ſchon vom Rationalismus vielfach beſtritten worden war, von einer neuen Seite an, indem er den Tod Jeſu als eine unausweichliche Folge ſeiner ſittlichen That, als den von ihm nicht erwarteten, aber, nachdem er eingetreten, in großartiger Weiſe über ſich ergehen laſſenden tragiſchen Ausgang ſeines Werkes faßte: ein Opfer im idealen Sinne! Das Bedenkliche, das in dieſer Auffaſſung lag, war die Annahme, daß Jeſus ſelbſt über den Ausgang ſeines Werkes ſich getäuſcht und erſt, nachdem ſein urſprünglich beabſichtigter Plan mißlungen, ihm eine ideale Wendung gegeben habe. Erſchien auch Jeſus nicht, wie bei den Wolfenbüttler Fragmentiſten, als Betrüger, ſo doch als idealiſtiſcher Schwärmer. So wenigſtens wurde von Vielen die Meinung de Wette's gefaßt, und unter allen ſeinen Schriften dürfte es dieſe ſeyn, die ihm am meiſten Angriffe in Beziehung auf ſeinen chriſtlichen Glauben zugezogen hat. Und doch wird der tiefer Blickende auch in dieſer Abhandlung den hohen religiöſen Ernſt nicht verkennen, der alle Arbeiten de Wette's auszeichnet. Es iſt höchſt belehrend, ſeinen weiteren dogmatiſchen Entwicklungsgang von da aus zu verfolgen. Um dieß zu thun, müſſen wir erſt die philoſophiſchen Vorausſetzungen de Wette's kennen lernen. Wenn Schleiermacher Philoſophie und Theologie ſtreng auseinanderhielt, gleich-

*) Vgl. die merkwürdige Widmungsrede Schleiermacher's an de Wette in deſſen Schrift über den Lukas (1817) und die Antwort de Wette's (bibl. Dogmatik. 2. Aufl. 1818).

**) Auch der Synopſis der 3 erſten Evangelien iſt zu gedenken, die er 1818 gemeinſchaftlich mit Lücke in Quart herausgab.

***) Wieder abgedruckt in ſeinen Opuscula 1830.

wohl oder von der Philoſophie fortwährend Gebrouch machte, und zwar im Anſchluß an eine Denkweiſe, in der unſtreitig pontheiſtiſche Elemente entholten waren, ſo ging dagegen de Wette von der theiſtiſchen Anſchouungsweiſe des Kantiſchen Kriticismus aus, mit Anſchluß an die Jocobi'ſche Gefühlsthearie (in dieſem letzteren Punkte mit Schleiermacher ſich begegnend). Dabei ſalgte er, was die methadiſche Foſſung betrifft, gonz der Philaſaphie ſeines Freundes Fries (vgl. d. Art. Bd. VII. S. 355 ff.). Er unterſcheidet auf's Beſtimmteſte Wiſſen und Glouben. Erſteres kommt dem Verſtande zu und bezieht ſich ouf die endlichen Dinge. Das Unendliche kann nur durch den Glauben in Form des Gefühls erfaßt werden (Andocht, Begeiſterung, Reſignotion). Die religiöſe Erkenntniß iſt ſonoch eine äſthetiſche. Dos Unendliche kommt im Endlichen zur Erſcheinung in ſymbolifcher Weiſe, und die Auffoſſung dieſes Unendlichen im Endlichen iſt Soche der Ahnung. So muß olſo ouch die ganze geſchichtliche Offenbarung ſymbaliſch geſoßt werden. Die ewigen und überſinnlichen Ideen werden uns hier veranſchaulicht, und ſo hoben ouch die Wunder, an denen der Verſtand ſich ſtößt, für dos gläubige Gefühl und den ahnenden Sinn eine ſymboliſche Bedeutung. Und eine ſolche hoben auch die Dagmen mit ihren dem Verſtande unzugänglichen, dem religiöſen Glouben ollein zugänglichen Myſterien. Der Rationalismus iſt dem Supranoturolismus gegenüber in ſeinem Rechte, do wo es ſich blaß um die verſtändige Auffoſſung der Lehrbeſtimmungen handelt; aber darin beſteht eben ſein Unrecht und ſeine Beſchränktheit, doß er ſich nicht über dieſe verſtändige Betrochtung zur äſthetiſchen, religiöſen zu erheben weiß. In dieſer äſthetiſchen Erhebung über das Verſtändige hinaus liegt für de Wette der einzig holtbare Supranoturalismus. Darin erblickten aber die Rationaliſten und mit ihnen viele Supranoturaliſten einen bedenklichen Rückfoll in die Myſtik, die beide für überwunden hielten. De Wette's Myſtik hielt ſich indeſſen grundſätzlich fern von aller theoſophiſchen Spekulotion und hielt ſich rein in der Sphäre, die ihr nach den anthrapologiſchen Grundſätzen des Syſtems angewieſen war. Jo, de Wette war ein entſchiedener Gegner jener ſpekulotiven Myſtik, die ſeit Schelling unter dem Nomen der Naturphiloſaphie in allen Gebieten des Wiſſens ſich aufgethan hatte; er ſah darin eine willkürliche und unklore Vermiſchung der Gebiete, ouf deren Sonderung und reine Auseinanderhaltung ihm alles ankom. Als es ſich doher in Berlin um die Beſetzung des philoſophiſchen Lehrſtuhls handelte, widerſetzte er ſich entſchieden ſawahl der Anſtellung von Schubert, der in Vorſchlag gebrocht worden war, als auch der (gleichwahl erfalgten) Berufung Hegel's. Er thot dieß in einem ſehr freimüthig geſchriebenen Gutochten der Minarität des okodemiſchen Senates (ſ. Anm. 17. zu meiner Gedächtnißrede S. 69). Gegen die Hegelſche Philaſaphie erhab er ſehr ernſte thealogiſche Bedenken. „Die chriſtliche Religian", heißt es unter Anderem, „ruht, meiner Anſicht nach, in ihrem tiefſten Grunde ouf den drei Lehren von der Unſterblichkeit der Seele, von Gott und von der Verſöhnung. Es iſt aber hinreichend gezeigt, doß dieſe Ideen in der Noturphiloſophie keine Stelle finden. Der Seele kann kein eigenes wahres Seyn zukommen, da Alles nur im Abſoluten iſt; ein in ſich zerſpoltener und entzweiter Gott, ein Gott, der erſt werden ſoll, iſt kein Gott; und bedeutungslas muß die Idee der Verſöhnung für denjenigen ſeyn, dem dos Böſe nichts iſt als ein Herousgehen aus dem Abſoluten, von dem es doch wieder verſchlungen wird, als ein Schotten, den dos gebrochene Licht des Abſoluten wirft und der ſich durch ein paar philoſaphiſche Formeln wieder in dos reine Licht auflöſen läßt." —

De Wette's philaſophiſche Grundanſichten, auf die er ſein thealagiſches Syſtem aufbaut, finden ſich var allen Dingen entwickelt in der kleinen Schrift: Ueber Religian und Theologie, Erläuterungen zum Lehrbuch der Dogmotik. Berlin 1815 (neue Aufl. 1821). De Wette ſelbſt legte vielen Werth auf dieſe Schrift, die auch wahl verdiente, nach jetzt van jungen Theologen ſtudirt zu werden. Schon vorher (Berlin 1813) war der erſte Theil ſeines eben erwähnten Lehrbuches der chriſtlichen Dogmatik erſchienen. Es umfoßte zunächſt die bibliſche Dogmotik. So

ſehr nämlich de Wette bemüht war, ſeiner Glaubenslehre einen philoſophiſchen Unterbau zu geben, ſo wenig wollte er die Dogmatik als bloße ſpekulative Wiſſenſchaft betrachtet wiſſen. In der Betonung ihres hiſtoriſchen Karakters begegnete er ſich wiederum mit Schleiermacher. Es war der große Gedanke „hiſtoriſcher Entwicklung", den de Wette auch auf dem Gebiete der Dogmatik zur Anerkennung zu bringen ſuchte; daher er denn auch die Dogmatik in genetiſcher Folge darſtellte, erſt die bibliſche und dann die kirchliche Dogmatik, welche letztere er 1816 herausgab. (Beide zuſammen haben verſchiedene neue Auflagen erlebt bis 1840.) Auch in der bibliſchen Dogmatik unterſchied der Verfaſſer wieder im Alten Teſtamente Hebraismus und Judenthum, im Neuen Teſtamente die Lehre Jeſu und die Lehre der Apoſtel. „Dieſe hiſtoriſche Behandlungsart der Dogmatik", ſagt er in der Vorrede (1813), „iſt ohne Zweifel die ächt proteſtantiſche und zugleich die jetzt allgemein beliebte; aber man pflegt die hiſtoriſche Vergleichung zu ſehr zu vereinzeln und thut auf die Karakteriſtik des Ganzen Verzicht. Durch meine Darſtellung ſoll der junge Theologe in den Stand geſetzt werden, nicht nur über den Urſprung der chriſtlichen Religion und ihren urſprünglichen Geiſt ein freies Urtheil zu haben und ihre Fortbildung, Entartung und Wiedergeburt in der Kirchengeſchichte mit kritiſchem Auge zu verfolgen, ſondern auch gleichzeitig zu weiſſagen, welchen Bildungsgang ſie in Zukunft nehmen werde." In gleichem Sinne behandelt er auch die kirchliche Dogmatik. Sie war für ihn nicht ein Stabiles, aber eben ſo wenig glaubte er, ſich über dieſelbe im Bewußtſeyn erlangter Fortſchritte hinwegſetzen zu dürfen. Er ſah in ihr ein „hiſtoriſches Band", welches die Genoſſen der Kirche miteinander verknüpft. „Dieſes hiſtoriſche Band iſt nun eigentlich das, was man, ſich ſelbſt mißverſtehend, in dem ſucht, was man Orthodoxie nennt." Die objektive Lehrform ſoll dem Unterrichte zu Grunde liegen, aber nicht ſoll der Buchſtabe der Freiheit Feſſel ſeyn. — Uebrigens beſchränkte ſich die kirchliche Dogmatik auf Darſtellung der Lehre der lutheriſchen Kirche. Erſt weit ſpäter (1846) erſchien des Verfaſſers eigenes Lehrſyſtem*). Dagegen folgte dem Lehrbuch der Dogmatik im J. 1819 die chriſtliche Sittenlehre (Berlin), deren erſter Theil die allgemeine Sittenlehre, der zweite die Geſchichte der Sittenlehre umfaßt**). Auch dieſes Werk, das der Verfaſſer ſeinem Freunde Fries dedicirte, war inſofern Epoche machend, als de Wette die Sittenlehre nicht als ein bloßes Aggregat von moraliſchen Vorſchriften faßte, ſondern die Wurzel der chriſtlichen Sitte in der chriſtlichen Geſinnung ſuchte, die ſelbſt wieder eine Frucht des chriſtlichen Glaubens iſt. Auch hier ſpricht er ſich in der Vorrede freimüthig über die von ihm verfolgte theologiſche Richtung aus: „Das Eigenthümliche meiner theologiſchen Anſicht beſteht in der Art, wie ich das Menſchliche und Göttliche im Chriſtenthum miteinander verknüpfe, indem ich keines von dem anderen getrennt, ſondern beides in gegenſeitiger Durchdringung aufgefaßt wiſſen will nach dem wahren Sinne der kirchlichen Lehre von zwei Naturen und Einer Perſon in Chriſto. Zufolge dieſer Anſicht habe ich Vernunft und Offenbarung nicht einander entgegengeſetzt, wie die ſogenannten Rationaliſten und Supranaturaliſten thun, aber auch nicht ineinander aufgelöſt, ſondern mit einander in Uebereinſtimmung gebracht, wodurch es freilich kommen kann, daß die Einen in mir den Rationaliſten, die Anderen den Supranaturaliſten wittern und beide Parteien aus entgegengeſetzten Gründen mir den Rücken zuwenden." Wir haben dieſe Stelle mitgetheilt, weil aus dieſem Selbſtzeugniß am beſten die Richtung erkannt werden kann, die de Wette als Syſtematiker verfolgte und zeitlebens eingehalten hat. Daß er ſich ſelbſt für überzeugt hielt, in der Behandlung der Sittenlehre eine neue Bahn eröffnet zu haben, geht aus ſeiner Abhandlung: „Kritiſche Ueberſicht

*) Das Weſen des chriſtlichen Glaubens vom Standpunkte des Glaubens dargeſtellt. Baſel 1846.

**) Die zweite Hälfte des 2. Bandes erſchien erſt im J. 1821; der 3. Theil: beſondere Sittenlehre, im J. 1823. Nach den vorhandenen handſchriftlichen Notizen bezeichnete de Wette dieſes Werk „als das beſte, gedachteſte, gelehrteſte und anſprechendſte ſeiner Werke".

Digitized by Google

der Ausbildung der theologischen Sittenlehre in der evangelisch-lutherischen Kirche seit Calixtus", hervor, welche er in die mit Schleiermacher und Lücke herausgegebene theologische Zeitschrift (1819. 20) einrücken ließ. Und so ist auch wieder für de Wette's theologische Persönlichkeit das Vorwort karakteristisch, wodurch er diese neue Zeitschrift einleitete. Nachdem er auf die Nothwendigkeit der Kritik auch in theologischen Dingen hingewiesen, fährt er fort: „Ich selbst habe immer großen Trieb zum Kritisiren in mir getragen, weil ich erst dann etwas zu verstehen glaube, wenn ich mir ein Urtheil darüber gebildet habe und ich mir dieses selbst erst am klarsten mache, wenn ich es Anderen klar zu machen suche." Dabei spricht er auch ein treffendes Wort über das gewöhnliche Recensentenwesen, bei dem er sich übrigens bis dahin fleißig, wenn auch mit einigem Widerstreben, betheiligt hatte.

Ein hervorstechender Zug in der theologischen Richtung de Wette's ist die innige Verknüpfung des wissenschaftlichen Faktors mit dem praktisch-ethischen. De Wette war Gesinnungstheologe im edelsten und vollsten Sinne des Wortes. Auch in seinen Beurtheilungen Anderer legte er vor allen Dingen diesen Maßstab an. Dabei mochte es ihm freilich begegnen, daß er die rechte Gesinnungstüchtigkeit auch bei Solchen vermißte, die vom Standpunkte ihres Gewissens aus sein System grundsätzlich bekämpften, und daß er somit Einzelnen Unrecht that. Aber darin unterschied sich sein Wesen vortheilhaft von dem der bloßen Schul- und Stubengelehrsamkeit, daß er bei seinen literarischen Arbeiten, und namentlich bei denen ethischen Inhalts, sich nicht mit leeren Theorien begnügte, sondern auf eine sittliche Hebung der Nation, auf eine gänzliche Erneuerung des öffentlichen Lebens ernstlich hinarbeitete, indem er von der Herstellung einer christlichen Gemeinschaft im Großen eine bessere Zukunft erwartete. Die Zeitverhältnisse, in denen er lebte, waren auch dazu angethan, solchen Bestrebungen Ohr und Herz der Besseren zu öffnen. Und traf er nicht auch hierin mit Schleiermacher zusammen? Zwar war für ihn damals die Kanzel noch nicht der Ort, um unmittelbar Worte der Belehrung und Erbauung an die Gemeinde zu richten, aber als Schriftsteller trat er mit einigen kleineren Aufsätzen vor die größere Gemeinde. Nach dem raschen Absatz, die sie fanden, müssen sie vielen Beifall gefunden haben, wie die 1815 in Berlin gedruckte (uns übrigens nie zu Gesicht gekommene) Abhandlung: „Die neue Kirche, oder Verstand und Glaube im Bunde", die sehr bald vergriffen wurde. Und so hat er denn auch „theologische Aufsätze zur christlichen Belehrung und Ermahnung" geschrieben (Berlin 1819), wovon jedoch nur ein erstes Heft erschienen ist mit zwei Aufsätzen, dem einen über Katholicismus und Protestantismus im Verhältniß zur christlichen Offenbarung, dem anderen über die Sünde wider den heil. Geist. Diese Sünde bestand ihm für unsere Zeit in dem Widerstreben gegen die besseren Regungen des christlichen Geistes, der sich zu jeder Zeit, mithin auch in der Gegenwart, als Geist Gottes vernehmen lasse. Dem oft mißbrauchten Worte „Zeitgeist" suchte er eine edlere Deutung zu geben; denn, meinte er, es lasse sich mit diesem Worte auch der gute Geist bezeichnen, der zwar ewig und unwandelbar, doch nach Zeit und Umständen in verschiedenen Gestalten und Wirkungsarten sich offenbart und in den Zeichen der Zeit sich kundgibt." — Eben so legte er eine Abhandlung über den sittlichen Geist der Reformation in dem „Reformationsalmanach" (1820) nieder. Aber eben dieses löbliche Streben, seinen christlich-sittlichen Lebensanschauungen auch in den praktischen Lebensverhältnissen Eingang und Geltung zu verschaffen, zog ihm eine schwere Ahndung von Seiten der obersten Staatsgewalt zu. Am 23. März 1819 hatte in Mannheim der Erlanger Student Karl Ludwig Sand, Mitglied der Jenenser Burschenschaft, im Drange einer unklaren und irregeleiteten patriotischen Begeisterung die verbrecherische Mordthat an August von Kotzebue vollzogen, die den jugendlichen Schwärmer auf das Schaffot brachte. Ein Gefühl des Entsetzens ging durch ganz Deutschland, und um so unbegreiflicher erschien die That, als Sand im Rufe eines frommen und streng sittlichen jungen Theologen stand. De Wette nahm an

dem Schickſal des Verirrten den innigſten Antheil und fühlte den Beruf in ſich, deſſen Mutter (Juſtizräthin Sand von Wunſiedel), in deren Hauſe er einſt auf einer Reiſe in das Fichtelgebirge gaſtliche Aufnahme gefunden und wo er auch den Sohn flüchtig kennen gelernt hatte, in ihrem Unglück aufzurichten Er richtete unterm 31. März 1819 einen Troſtbrief an ſie, worin er die That ihres Sohnes nicht nur als eine „ungeſetzliche", ſondern auch als eine „unſittliche und der ſittlichen Geſetzgebung zuwiderlaufende" bezeichnete und ſich auch gegen den Grundſatz verwahrte, „als ob je das Böſe durch das Böſe überwunden werden könne oder als ob der Zweck die Mittel heilige." Nichtsdeſtoweniger aber glaubte er die Geſinnung des Jünglings gegen das verdammende Urtheil des „großen Haufens" in Schutz nehmen zu ſollen, der in jener That mehr nur das in die Augen fallende Verbrechen verdamme, als daß er auf die Beweggründe des Handelnden einzugehen wiſſe. Der Entſchluß zur That ſey allerdings aus einem Irrthum hervorgegangen und nicht ganz frei von Leidenſchaft geweſen; aber der Irrthum werde entſchuldigt durch die Feſtigkeit und Lauterkeit der Ueberzeugung und die Leidenſchaft geheiligt durch die gute Quelle, aus der ſie fließe. „So wie die That geſchehen iſt durch dieſen reinen, frommen Jüngling, mit dieſem Glauben, mit dieſer Zuverſicht, iſt ſie ein ſchönes Zeichen der Zeit." Nachträglich berief ſich noch de Wette auf Jean Paul's Urtheil über Charlotte Corday. — Wenn man nun auch vom paſtoralen Standpunkte aus fragen konnte, ob nicht ein einfaches Wort evangeliſchen Troſtes an die gebeugte Mutter hier beſſer am Platze geweſen wäre, als moralphiloſophiſche Erörterungen, die nach ihrem Wortlaute nur zu ſehr mißverſtanden werden konnten, ſo waren doch ſchon damals die Meinungen darüber getheilt, wie weit der Briefſteller für das, was er im Vertrauen geſchrieben, öffentlich verantwortlich gemacht werden könne. De Wette ſelbſt war der Anſicht, daß er „darüber nur Gott und ſeinem Gewiſſen verantwortlich ſey". In Betreff ſeiner moraliſchen Grundſätze berief er ſich auf ſeine Sittenlehre, die der Welt gedruckt vor Augen liege. Höheren Orts wurde es anders angeſehen. Der König, dem eine Abſchrift des Briefes zu Geſichte gekommen war, ließ dem Verfaſſer durch den Miniſter von Altenſtein eröffnen, daß durch dieſen Brief ſeine Stellung als öffentlicher Lehrer der Theologie und der chriſtlichen Moral eine unhaltbare geworden ſey, und ſo erhielt de Wette, trotz der eingelegten Fürſprache des akademiſchen Senats, unterm 2. Oktober 1819 ſeine Entlaſſung. Er ward ein Märtyrer ſeines ethiſchen Idealismus. Er fügte ſich, wie er ſich in ſeinem Schreiben an den König ausdrückt, „mit Geduld und Ergebung" in das ihm Beſchiedene, mit dem Bewußtſeyn, „neun Jahre lang bei einem ſtillen, unbeſcholtenen Lebenswandel mit redlichem Willen das ihm anvertraute Amt verwaltet zu haben" *). Ohne die ihm angebotene Geldentſchädigung anzunehmen, zog er ſich nun in ſein Heimathland zurück und wählte Weimar zu ſeinem Aufenthalt. Es fehlte ihm bei ſeiner unfreiwilligen Muße keineswegs an Stoff zu literariſchen Arbeiten. Und was hätte ihn in der damaligen Zeit mehr aufrichten können, als die Beſchäftigung mit dem Leben und den Briefen des großen deutſchen Reformators, deſſen Andenken nur wenige Jahre zuvor (1817) von der ganzen deutſchen Nation in begeiſterter Stimmung war begangen worden? So legte er denn die Hand an die Ausgabe von Luther's Briefen, Sendſchreiben und Bedenken, wovon der 1. Band jedoch erſt 1825, der 5. und letzte von ſeiner Hand 1828 (Berlin bei Reimer) erſchienen iſt. Ein Supplementband iſt erſt nach de Wette's Tode von Seidemann herausgegeben worden (1856). Es war dieß die erſte umfaſſende und vollſtändige Ausgabe, wobei beſonders die Benutzung der Weimariſchen Archive dem Herausgeber zu Statten kam. Schon dieſe Arbeit allein wäre hinreichend geweſen, den Ruf eines Gelehrten dauernd zu begründen. Aber auch noch auf ein anderes Gebiet wagte ſich das vielſeitige Talent des unermüdlichen Mannes, auf das der didaktiſchen

*) Vgl. die von de Wette veröffentlichte Aktenſammlung über ſeine Entlaſſung. Leipzig (Vogel) 1820. Beſondere Beachtung verdient der unter Nr. XI. mitgetheilte Brief de Wette's an die theologiſche Fakultät Berlins und deren Antwort Nr. XV.

Romandichtung. Theodor oder des Zweiflers Weihe (Berlin 1822) sollte die „Bildungsgeschichte eines evangelischen Geistlichen“ darstellen, wie ihn de Wette, nach dem von ihm entworfenen Ideal, im Kampfe mit den einander entgegenstehenden Richtungen, sich dachte. Diese Schrift ist höchst anziehend geschrieben und verfehlte ihre Wirkung nicht, wenn sie gleich nicht Alle befriedigte. Es dauerte nicht sehr lange, als ihr Tholuck, der damals als neue theologische Größe auftauchte, seine „wahre Weihe des Zweiflers“ entgegensetzte. (Hamburg 1823).

Inzwischen sollte aber auch de Wette's äußere Existenz eine gesicherte werden. Die St. Katharinengemeinde in Braunschweig ging damit um, ihn als Prediger zu berufen. De Wette hielt dort am 13. Sonntage n. Trin. 1821 eine Gastpredigt über den barmherzigen Samariter mit großem Beifall*); obgleich er in seiner früheren Stellung nie die Kanzel betreten und bloß in Weimar die ersten Predigtversuche gethan hatte**). Während die Verhandlungen sich hinzogen, erhielt er unverhofft (1822) einen Ruf als Professor der Theologie an die in ihrer Regeneration begriffene Universität Basel. Seiner Berufung hatten sich von Seiten der Orthodoxie und des Pietismus nicht unbedeutende Hindernisse entgegengesetzt und de Wette mußte sich auf allerhand Anfechtungen gefaßt halten. Allein sein aufrichtiges, friedfertiges Wesen und seine religiöse Innigkeit gewannen ihm bald die Herzen auch mancher seiner Gegner. Besonders wußte er die studirende Jugend zu gewinnen, der er (so gering auch die Zahl der Zuhörer war) seine Lehrthätigkeit mit wahrhaft rührender Treue zuwandte. Wie sehr er sich auch als Mitglied der Erziehungsbehörde die Hebung der Universität im Ganzen angelegen seyn ließ und welche Anstrengungen er machte, das theologische Studium daselbst empor zu bringen, ist von dem Unterzeichneten an einem anderen Orte gewürdigt worden***). Hier beschränken wir uns auf den Theil seiner Thätigkeit, der auch den weiteren Kreisen und namentlich der theologischen Wissenschaft zu gut gekommen ist. Das Erstere betreffend, so boten ihm die eigenthümlichen Verhältnisse Basels reichliche Gelegenheit, seine theologischen Ueberzeugungen auch bei den Gebildeten unter den Nichttheologen Eingang zu verschaffen. In wöchentlichen Abendvorlesungen, an denen Gebildete aller Stände, auch Frauen, Theil nahmen, behandelte er sein Lieblingsthema, die Sittenlehre, die er dann auch (Berlin 1823. 24. 2 Theile in 4 Bänden) durch den Druck veröffentlichte. Einen ähnlichen Cyklus gab er einige Jahre später über die Religion, ihr Wesen, ihre Erscheinungsformen und ihren Einfluß auf das Leben (Berlin 1827) heraus. Das Buch erschien gleichzeitig mit dem ähnlich betitelten von Benjamin Constant, von dem der Verfasser in der Vorrede mit Anerkennung spricht, obgleich er es nicht in seiner Vollständigkeit benutzen konnte. Es findet sich in diesen Vorlesungen auch viel religionsgeschichtlicher Stoff, der zwar nicht auf eigenen Forschungen und Ausmittelungen beruht, sondern den Werken von Meiners, Heeren, Kleuker, Creuzer und Baur entnommen, aber mit eigenthümlichem Geschick zusammengestellt und verwendet ist. Aber auch das Predigen, das de Wette nun einmal, und zwar erst im reiferen Alter angefangen, gab er nicht mehr auf, obgleich er dazu durch seine amtliche Stellung nicht verbunden war. Es war ihm, nachdem er sich durch seine Pfingstpredigt „über die Prüfung der Geister“ das Vertrauen des Basler Publikums gewonnen hatte, Bedürfniß geworden, sich von Zeit zu Zeit vor versammelter Gemeinde über die wichtigsten Wahrheiten des Christenthums auszusprechen, und so erschienen nicht nur jeweilen einzelne dieser Predigten im Druck, sondern bald nacheinander 5 Sammlungen unter dem Titel: „Predigten,

*) Sie wurde auf Verlangen gedruckt (Braunschweig bei Lucius) und ist den „Herren Provisoren und Repräsentanten der Katharinengemeinde“ dedicirt.

**) Drei Predigten. Berlin 1821. Dazu kommt die in Weimar gehaltene, in Braunschweig gedruckte Predigt über den ungerechten Haushalter. 1822.

***) Die theologische Schule Basels und ihre Lehrer von Stiftung der Hochschule 1460 bis zu de Wette's Tode 1849; zur vierten Säcularfeier der Universität. Basel 1860. 4.

theils auslegender, theils abhandelnder Art." Basel 1825—29. (Dazu kam nach seinem Tode noch eine weitere Sammlung: „die Hauptstücke des christlichen Glaubens in einer Reihe von Predigten." Basel 1849). Wie weit de Wette zum Prediger berufen war, wird verschieden beantwortet werden, je nachdem man das Wesen der Predigt faßt. Redner im eigentlichen Sinne des Wortes war er nicht, am wenigsten Volksredner. Das wollte er auch nicht seyn. Schon die Theilung seiner Predigten in „auslegende" und „abhandelnde" erinnert etwas an den Katheder. Es sammelte sich auch in der Regel nur ein ausgewähltes Auditorium um seine Kanzel; dieses aber hörte seine Vorträge immer mit der größten Befriedigung und Erbauung *). Diese seine freiwillige homiletische Wirksamkeit wirkte aber auch wieder auf seine theoretische und akademische Thätigkeit zurück. Er las nun auch Homiletik und leitete homiletische Uebungen. Und so legte er auch seine homiletischen und liturgischen Grundsätze nieder in den schätzenswerthen „Andeutungen über Bildung und Berufsthätigkeit der Geistlichen, insbesondere über Kanzelberedtsamkeit", die er der von ihm mit den Lehrern der Basler Hochschule herausgegebenen wissenschaftlichen Zeitschrift (Bd. II.) einverleibte hat. Was er dort über die Agenden und über stehende Gebetsformulare sagt, verdient alle Beachtung. Selbst auf das Gebiet der Katechetik hat er noch in den letzten Jahren seines Lebens seinen reformirenden Blick gewandt in seiner biblischen Geschichte, als Geschichte der Offenbarung Gottes, wovon bloß der erste Theil, der Leitfaden für die Lehrer (Berlin 1846) erschienen ist. Er wollte zeigen, wie sich die biblische Geschichte, auch bei kritischem Verhalten des Lehrers zu den Quellen und dem darin enthaltenen Geschichtsstoffe, anregend und erbaulich für die Jugend behandeln lasse. Es scheint jedoch dieses Buch von Seiten der Katecheten nicht die Beachtung gefunden zu haben, die sich der Verfasser versprach, daher auch der zweite Band (die biblische Geschichte selbst enthaltend) bis dahin nicht erschienen ist. — Zu der praktischen Richtung, der sich de Wette mit Liebe hingab, gehörte auch die Theilnahme an christlichen Liebeswerken, wozu gerade in Basel vielfach Gelegenheit geboten war. Wenn wir auch de Wette an den schon bestehenden Werken der Mission, der Bibel- und Traktatgesellschaft aus nahe liegenden Gründen nicht unmittelbar sich betheiligen sehen, so drängte es ihn dagegen, neue, durch die Zeitumstände gebotene Schöpfungen in's Leben zu rufen. Zur Zeit der griechischen Erhebung lag ihm neben der politischen Freiheit des Hellenenvolkes auch dessen sittlich-religiöse Wohlfahrt am Herzen. Sein Gedanke war der, sowohl christliche Missionare unter die Griechen zu senden, als junge Griechenknaben aus der türkischen Gefangenschaft loszukaufen und in Basel christlich erziehen zu lassen. Die griechische Nationalität sollte aber dabei möglichst bewahrt bleiben; das Confessionelle und Liturgische der griechischen Kirche sollte daher nicht in eine protestantische Form gebracht, sondern durch den Geist des Evangeliums innerlich belebt werden. In diesem Sinne stiftete er im Jahre 1825 den Griechenverein, an welchem auch solche Männer Theil nahmen, die den theologischen Ansichten de Wette's entgegenstanden und dieselben bekämpft hatten, wie der in den christlichen Kreisen wohlbekannte und hochgeschätzte C. F. Spittler. Es wurden auch wirklich zwei Zöglinge des Basler Missionshauses nach Griechenland ausgesendet, doch (wie Manche vorher schon ahnten) ohne Erfolg. Besser gelang es mit der sogenannten Griechenanstalt, die erst in Beuggen errichtet, dann in Basel eine Zeit lang fortgesetzt wurde (s. Griechenblätter von 1826—29); aber auch sie löste sich bald auf; einige der Knaben kehrten nach Haus zurück, andere wurden in Privathäuser vertheilt und von dort aus für ihr weiteres Fortkommen gesorgt; de Wette selbst nahm einen solchen Griechenknaben als Pflegling in sein Haus und ward ihm ein zweiter Vater.

*) Für den Leserkreis gebildeter Christen schrieb de Wette überdieß noch ein Andachts- und Erbauungsbuch: „die heil. Schrift des neuen Bundes, ausgelegt, erläutert und entwickelt in zwei Theilen." Berlin 1825—28. Es umfaßt die Evangelien und sollte zugleich ein Handbuch für Prediger und Schullehrer seyn.

Digitized by Google

Erfolgreicher war die Theilnahme, welche de Wette zwei Jahrzehnte ſpäter der Sache des Guſtav-Adolf-Vereins gleich bei ſeinem Entſtehen zuwendete. Kaum war der Aufruf von Dr. Zimmermann (31. Oktober 1841) in der Darmſtädter Allgemeinen Kirchenzeitung erſchienen, als de Wette den Gedanken faßte, auch einen Hauptverein für die Schweiz zu gründen. Er that dieß in Gemeinſchaft mit dem Unterzeichneten, aber (wie bei dem Griechenverein) auch in Gemeinſchaft mit Männern der als pietiſtiſch geltenden Richtung, an deren Spitze der würdige Schüler Oberlin's, Pfr. W. Legrand, der ſchon früher die Unterſtützung der zerſtreuten Proteſtanten auf einer ſchweizeriſchen Predigergeſellſchaft in Anregung gebracht hatte*). Als die Schweizer Bedenken trugen, ſich ohne Weiteres dem Organismus des deutſchen Vereins einverleiben zu laſſen, ſondern es vorzogen, zwar in freundlicher Gemeinſchaft mit dieſem, aber mit der ihrer politiſchen Stellung entſprechenden Unabhängigkeit zu handeln, gab de Wette, obgleich anfangs mit Widerſtreben, dieſen Vorſchlägen nach, und er war es dann, der dem ſchweizeriſchen Vereine den Namen „proteſtantiſch-kirchlicher Hülfsverein" gab. Seine Sympathieen für den Guſtav-Adolf-Verein gab er durch mehrfache Beſuche der Hauptverſammlungen zu erkennen, und als es ſich um die Zulaſſung oder Ausſchließung Rupp's von der Hauptverſammlung in Berlin handelte, gab er ſein Gutachten darüber im conſervativen Sinne ab**). Es iſt von gewiſſen Seiten her bemerkt worden, als habe die Basler Luft auf de Wette's theologiſche Geſinnungen einen Einfluß geübt, den, je nach den verſchiedenen Standpunkten, die Einen als einen nachtheiligen, die Anderen als einen vortheilhaften bezeichnen machten. Das einzig Richtige an dieſer Beobachtung mag ſeyn, daß die religiöſe, ja die poſitiv-chriſtliche Seite in de Wette's Weſen, die übrigens auch ſchon in ſeinen früheſten Werken ſich nicht ganz verkennen läßt, ſich energiſcher ausbildete und nach der praktiſchen Seite hin ſich kundgab, und damit hing wieder zuſammen, daß er auch ſolche religiöſe Erſcheinungsformen, durch die er ſich früher abgeſtoßen fühlte, bei näherer Kenntniß derſelben und im Umgange mit Perſonen anderer Geſinnung mehr ſchätzen lernte, wie denn überhaupt die polemiſche Stimmung mit den zunehmenden Jahren der ireniſchen Platz machte. Allein wer darin eine Verläugnung ſeiner früheren Grundſätze oder eine falſche Anbequemung an das ihm Entgegenſtehende erblicken wollte, würde gewiß ihn und ſeine Stellung falſch beurtheilen. So ſehr er auch bei fortgeſetzter ernſter Prüfung Manches in ſeinen Anſichten modificirt hat und ſo ſehr ihm namentlich alles radikale und tumultuariſche Reformiren (auch auf dem politiſchen Gebiete) zuwider war, was ihm auch manchen Verdruß zuzog, ſo wenig ließ er ſich bewegen, ſeinen früheren Standpunkt als einen ſolchen zu verdammen und ſich etwa damit den Ruf eines „Bekehrten" zu erwerben. Vielmehr nahm er, als er 1830 ſeine Opuscula academica ſammelte, auch die vielfach angefochtene Diſſertation über den Tod Jeſu wieder mit auf. — In eine vorübergehende Fehde wurde er verwickelt, als der durch ſeine Streitſucht bekannte Dr. de Valenti 1834 ihn in der Zeitſchrift der „graue Mann" auf eine verletzende Weiſe angriff, indem er ſogar die politiſchen Unglücksjahre Baſels als durch die Berufung de Wette's und anderer deutſcher Profeſſoren verſchuldet darſtellte. De Wette ſchrieb dagegen eine Vertheidigungsſchrift („Gegen die Angriffe des grauen Mannes." Baſel 1834). — Auch in ſeinem äußeren Leben hielt ſich de Wette, ſo ſehr er Andere in ihrem Weſen gewähren ließ, fern von allem peinlich Aſcetiſchen. So bewahrte er ſich namentlich ſeine freie Stellung zu alle dem, was in das Gebiet der Kunſt fällt. Er ſprach ſich unter Anderem offen über das Schauſpiel aus, das, wenn er es auch aus Rückſichten auf die öffentliche Sitte nicht beſuchte, doch keineswegs moraliſch verdammte. Hatte er ſich doch

*) Vgl. meinen Aufſatz: „Die proteſtantiſch-kirchlichen Hülfsvereine der Schweiz", in Gelzer's proteſtant. Monatsblättern. Jahrg. 1853. Septemberheft.

*) Die Ausſchließung des Dr. Rupp von der Hauptverſammlung des Guſtav-Adolf-Vereins zu Berlin. Leipz. 1847.

ſelbſt im Jahre 1823 (anonym) in der dramatiſchen Poeſie verſucht*). Auch der Muſik und der bildenden Kunſt war er mit Liebe zugethan und ſuchte deren Verſtändniß auch den Theologen zu öffnen. So finden ſich ſchon in ſeinem „Theodar“ mehrere dahin zielende Stellen, wie namentlich die ſchöne Epiſode über den Straßburger Münſter. In ſeinem zweiten Roman: „Heinrich Melchthal oder Bildung und Gemeingeiſt“ (1829. 2 Bde.) hat er über den theologiſchen Geſichtskreis hinaus ſich über allgemein menſchliche Fragen und die Zeitfragen insbeſondere ausgeſprochen. Die Beurtheilung des Buches als Kunſtwerk gehört nicht hieher. Schon daß es ſich als eine „belehrende Geſchichte“ ankündigte, mag ihm bei der romanleſenden Welt nicht gerade zur Empfehlung gedient haben. — Seinen Aufenthalt in Rom (im Winter 1846) benutzte de Wette beſonders zu Studien über kirchliche Kunſt. Eine anmuthige Frucht dieſer Studien ſind ſeine „Gedanken über Malerei und Baukunſt beſonders in kirchlicher Beziehung. Berlin 1846. — Wer nun aber glauben ſollte, de Wette habe in einer gewiſſen Vielgeſchäftigkeit nach außen und in der Hingabe an äſthetiſche Liebhabereien den Reſt ſeiner Lebenszeit verbracht und der ſtrengeren Arbeit ſich entzogen, der würde ſich ſehr irren. De Wette blieb bei all den erwähnten Beſtrebungen und Beſchäftigungen und mitten in ihnen ein deutſcher Gelehrter. Dieſen konnte er auch in den Sphären nicht verläugnen, in denen er ſich ausnahmsweiſe und mehr als Dilettant bewegte. So empfänglich er auch für Geſelligkeit war und ſo viele Stunden er auch bei ſeiner ausgedehnten Gaſtfreundſchaft Anderen widmete, ſo war er doch die größte Zeit auch ſeines ſpäteren Lebens an den Arbeitstiſch gebunden. Nicht nur hat er während ſeines Lebens in Baſel den Druck der oben erwähnten Sammlung der Luther'ſchen Briefe geleitet, die Bibelüberſetzung gänzlich umgearbeitet, zur Einleitung in das Alte Teſtament die Einleitung in's Neue Teſtament hinzugefügt, mehrere neue Auflagen ſeiner Lehrbücher beſorgt, eine Menge größerer und kleinerer Aufſätze und Recenſionen in verſchiedene Zeitſchriften geliefert (auch bei den „Studien und Kritiken“ betheiligte er ſich und die gegenwärtige „Real-Encyklopädie“ hat ſich nach einiger von ihm geſchriebener Artikel zu erfreuen gehabt); ſondern ſeinen exegetiſchen Arbeiten hat er gewiſſermaßen die Krone aufgeſetzt durch ſein Kurzgefaßtes exegetiſches Handbuch zum Neuen Teſtament, das er auf Anregung des Verlegers in Leipzig im Jahre 1836 begonnen und 1848, ein Jahr vor ſeinem Tode, beendigt hat. Es umfaßt dieſes Werk 3 Bände in 11 Abtheilungen und zeichnet ſich, wie alle de Wette'ſchen Lehrbücher, durch ſeine Präciſion und Concinnität aus. Wie man auch immer über de Wette's Theologie urtheile, darin ſtimmen Alle überein, daß er in der Kunſt, brauchbare Lehrbücher zu ſchreiben, in die nur das Nöthigſte überſichtlich zuſammengedrängt und mit den nöthigen Fingerzeigen verſehen iſt, von Wenigen erreicht, von Keinem übertroffen worden iſt. Unſere Zeit namentlich, die in Weitſchichtigkeit und wortſeliger Verſchwommenheit ihres Gleichen ſucht, könnte ſich de Wette zum Muſter nehmen. — Es iſt bedeutſam, daß die Herausgabe dieſer neuteſtamentlichen Commentare der Zeit ihres Anfanges nach zuſammenfiel mit dem „Leben Jeſu“ von Strauß. De Wette ſcheute ſich nicht, im Vorwort zum Commentare über den Matthäus ſein Verhältniß zu Strauß freimüthig zu kennzeichnen. Er bekannte, mit dieſem übereinzuſtimmen im Gegenſatze gegen alte und neue Harmoniſtik, in welcher auch er „die verwerflichſte Befangenheit, Willkür und Unredlichkeit“ erblickte, und eben ſo im Gegenſatz gegen die natürliche Erklärung der Wunder. Auch jetzt noch empfahl de Wette (ganz übereinſtimmend mit ſeinen früheren Aeußerungen), die Wunder in ihrer „ideal-ſymboliſchen Bedeutung“ zu faſſen. Dagegen glaubte er, daß ſich Strauß habe zu weit führen laſſen im Aufgeben der hiſtoriſchen Perſönlichkeit Jeſu, wie ſie uns von den Evangeliſten gezeichnet iſt. Ihm ſtand feſt, daß „der Geiſt, welcher das Lebensprincip der neuen Welt geworden iſt, in der Perſönlichkeit Chriſti ſeinen Quellpunkt hat und daß ſomit Er

*) Die Entſagung. Schauſpiel in 3 Aufzügen. Berlin 1823 (mit didaktiſcher Tendenz).

(Chriſtus) ſelbſt der Schöpfer unſeres religiöſen Lebens iſt.“ Er verhehlte aber auch ſein Bedauern nicht über die Rückkehr vieler jüngerer Theologen zur alten Orthodoxie; aber eben ſo entſchieden ließ er ſich im Tone der Hoffnung vernehmen: „Das Chriſtenthum als Sache des Lebens kann nicht untergehen, die Geſchichte und der Lehrbegriff deſſelben aber — eine von Gott ſelbſt geſchriebene Hieroglyphe — wird immer neue und immer freiere Deutungen erfahren, und zwar hoffentlich nicht bloß vom Verſtande, der ſie ſo oft entweiht hat, ſondern von einem ahnungsvollen, ſchöpferiſch begeiſterten heiligen Sinn.“ Dieſem Vorworte zum erſten Theile des Ganzen laſſen wir das Vorwort zum letzten Stücke, zur Apokalypſe, folgen, das in noch beſtimmterer Weiſe denſelben Glauben und dieſelbe Hoffnung ausſpricht: „In der Beſchäftigung mit der Apokalypſe habe ich nicht weiſſagen gelernt, und der Seherblick des Johannes reichte nicht bis auf unſere Zeit; ich kann alſo nicht wiſſen, was das Schickſal unſerer theuren proteſtantiſchen Kirche ſeyn wird. Nur das weiß ich, daß in keinem anderen Namen Heil iſt, als im Namen Jeſu Chriſti des Gekreuzigten, und daß es für die Menſchheit nichts Höheres gibt, als die in ihm verwirklichte Gottmenſchheit, und das von ihm gepflanzte Reich Gottes, eine Idee und Aufgabe, welche noch immer nicht recht erkannt und in's Leben eingeführt iſt, auch von denen nicht, welche ſonſt mit Recht für die eifrigſten und wärmſten Chriſten gelten. Wäre Chriſtus in der That und Wahrheit unſer Leben, wie wäre ein ſolcher Abfall von ihm möglich? Die, in denen er lebte, würden durch ihr ganzes Leben in Wort, Schrift und That ſo mächtig für ihn zeugen, daß der Unglaube verſtummen müßte. . . Das Chriſtenthum muß Leben und That werden. Wie lange wird es aber währen, bis man dahin aus dem unfruchtbaren engen Kreiſe des abſtrakten Verſtandes und weichlichen Gemüthes den Weg findet? Mehr als ſieben und abermals ſieben Plagen werden uns lehren müſſen, wo das wahre Heil zu ſuchen ſey.“ — Ein gewiſſer Zug des Schmerzes und des Mangels an Befriedigung geht durch dieſe Worte. Derſelben Stimmung begegnen wir auch in dem Gedichte, das in ſeinem Nachlaſſe ſich vorgefunden hat, aus dem wir nur die Strophen herausheben:

„Den Samen hab' ich ausgeſä't,
Doch wo iſt nun die reiſe Ernte?
Wie ſelten daß man recht verſteht,
Und recht benutzet, was man lernte!

„Ich fiel in eine wirre Zeit,
Die Glaubenseintracht war vernichtet,
Ich miſchte mich mit in den Streit,
Umſonſt, ich hab' ihn nicht geſchlichtet.

„Für Freiheit und Gerechtigkeit
Ward und wird noch der Kampf geſtritten —
Mir Herzensangelegenheit,
Gern hätt' ich mehr dafür gelitten.“

Daß de Wette auch mit aufmerkſamem und theilnehmendem Blicke die Schickſale Deutſchlands verfolgte, das ihm ſein Vaterland blieb, obgleich er ſich auch in ſeiner zweiten Heimath, in der ihm das Bürgerrecht geſchenkt wurde und in der er ſeine Kinder und Enkel aufwachſen ſah, immer lieber wurde, war bei ſeiner idealen Geſinnung nur zu natürlich. Zweimal ſchlug er indeſſen die ehrenvollen Rufe aus, die an ihn ergingen, den einen im J. 1835 nach Hamburg als Paſtor der St. Petrigemeinde, und einen ſpäteren nach Jena als Profeſſor. Er ſtarb in Baſel den 16. Juni 1849 nach kurzem Krankenlager. Seine ſterbliche Hülle ruht auf dem Gottesacker von St. Eliſabeth. Sein wohlgetroffenes Bildniß in Oel von Dietler, ſo wie die Büſte von Schlöth bilden eine Zierde der Aula; aber noch viel ſchöner lebt er in dankbaren Herzen ſeiner Schüler fort. Mögen auch deren nur wenige ſeyn im ſtrengen Sinne des Wortes, ſo ſind doch Viele von ihm angeregt worden in der einen oder anderen Weiſe. Haben auch nicht Alle ſeine Vermittlung ſich aneignen können; mag den Einen die ſchärfere Dialektik Schleier-

macher's, den Anderen die tiefere Spekulation und die poſitivere Haltung Anderer mehr zuſagen, als die in zarten und ſchwankenden Umriſſen gehaltene Theologie de Wette's, ja mag es auch jetzt nicht an Solchen fehlen, die ſich längſt über den Standpunkt ſowohl eines Schleiermacher als de Wette hinaus zu ſeyn rühmen: die Aufgabe, die ſich de Wette geſtellt hat, wir meinen die Verſtändigung über die pſychologiſch-anthropologiſchen Grundlagen unſeres Glaubens und Wiſſens auf der einen, über die Geſchichte der Offenbarung und des Schriftkanons auf der anderen Seite, ſteht nach immer als eine ungelöſte Frage vor uns und wird, wenn auch in anderer Form, wiederkehren, wenn einmal die wilden Waſſer ſich verlaufen haben. Wie viel alsdann noch von de Wette's Gedanken zum Aufbau einer Theologie der Zukunft benutzt werden wird, wagen wir nicht zu beſtimmen; aber ſchon durch das hier Mitgetheilte glauben wir uns berechtigt, einſtweilen gegen eine Verſchallenheitserklärung des Namens de Wette, wie ſie etwa ſchon von gewiſſen Seiten her verſucht worden iſt, alles Ernſtes Proteſt einzulegen.

Ueber de Wette's Leben und Schriften vgl. die von dem Unterzeichneten (ſeinem vieljährigen Amtsgenoſſen) gehaltene Leichenrede, Baſel 1849, und die akademiſche Gedächtnißrede (mit Beilagen), Leipzig 1850. Dabei ein vollſtändiges Verzeichniß der Schriften de Wette's. — Schenkel (ein Schüler de Wette's), W. M. L. de Wette und die Bedeutung ſeiner Theologie für unſere Zeit. Schaffhauſen 1849. — Dr. Lücke, W. M. L. de Wette zu freundſchaftlicher Erinnerung. Hamb. 1850. — Thöllden, im Nekrolog der Deutſchen. Jahrg. 1849. S. 427 ff. — Brockhaus' Converſ.-Lexikon. — Biographie univerſelle (unter D.). — Ueber de Wette's dogmatiſches Syſtem: Baur, F. Ch., Kirchengeſchichte des 19. Jahrhunderts. Tübg. 1862. S. 212 ff. — Kahnis, der innere Gang des deutſchen Proteſtantismus. Leipzig 1860. — Ueber de Wette's kritiſche und exegetiſche Verdienſte ſ. die verſchiedenen Einleitungen in's A. u. N. Teſtament (beſonders Bleek) und die Commentatoren. **Hagenbach.**

Wettſtein*), Joh. Jakob, wurde geboren in Baſel den 5. März 1693. Sein Vater war Helfer und nachmals Pfarrer an der Kirche zu St. Leonhard daſelbſt. Von 13 Kindern, deren 11 am Leben blieben, war Joh. Jakob der zweite Sohn. Er verrieth frühzeitig gute Anlagen. Unter ſeinen Lehrern in Baſel ragen Johann Buxtorf der Jüngere, Joh. Bernoulli der Aeltere, ſein Oheim Joh. Rudolf Wettſtein der Jüngere, Samuel Werenfels (ſ. d. Art.), Joh. Chriſtoph Iſelin und Ludwig Frey hervor. Die handſchriftlichen Schätze der öffentlichen Bibliothek reizten ſchon den Jüngling zu Vergleichungen der Codices und ſeine erſte Diſſertation handelte de variis N. Testam. lectionibus. Sein Geſichtskreis erweiterte ſich auf gelehrten Reiſen, die ihn nach Genf, Lyon, Paris und auch nach England hinüberführten. Ueberall beſuchte er die Bibliotheken und machte Bekanntſchaft mit den wichtigſten Handſchriften des Neuen Teſtaments unter denen der Cod. Alexand. und der Cod. Cantabrig. in England, ſo wie der Cod. rescriptus (Ephraim Syri) in Paris ganz beſonders ſeine Aufmerkſamkeit feſſelten. Auch die perſönlichen Bekanntſchaften, die er mit Montfaucon und de la Rüe in Paris und mit Bentley in London ſchloß, waren für ihn fördernd. Durch Bentley's Vermittelung erhielt er eine Feldpredigerſtelle bei einem Schweizerregimente in holländiſchen Dienſten, verwandte aber die Muße, die ihm ſein Amt gönnte, zur Fortſetzung ſeiner Lieblingsſtudien. Im Jahre 1717 kehrte er in ſeine Vaterſtadt

*) So, und nicht Wetſtein, heißt der Familienname. Es war bloß Purismus, wenn Wettſtein ſeinen Namen lateiniſch Wolstenius ſchrieb. Das Geſchlecht der Wettſteine ſtammte aus dem Kanton Zürich (Ruſſikon). Ein Glied deſſelben ſiedelte aber im Jahre 1579 nach Baſel über. Der Bürgermeiſter Hans Rudolf Wettſtein (geb. 1594), der im weſtphäliſchen Frieden die Schweiz vertrat, war der Urgroßvater des Kritikers. Einer der Söhne dieſes Bürgermeiſters, der theol. Profeſſor Joh. Rud. Wettſtein, war ein Mann nicht ohne Gelehrſamkeit, ein Gegner der Formula Consensus. Vrgl. mein Programm: Die theologiſche Schule Baſels und ihre Lehrer S. 33.

zurück, um die untergeordnete Stelle eines Diaconus communis zu verſehen, rückte aber 1720 zu dem Diakonat zu St. Leonhard vor; er wurde der Helfer ſeines Vaters, des Paſtors. Er unterzog ſich, wie er ſelbſt geſteht, mehr aus kindlicher Liebe als aus innerem Berufe, einer Beſchäftigung, die ihm zu ſeinen Studien nur wenig Zeit ließ; doch lag er ſeinen Amtspflichten mit Treue ob und erwarb ſich auch als Prediger Beifall. Daneben ſuchte er ſich auch der ſtudirenden Jugend nützlich zu machen, indem er freiwillig ein Privatissimum über Exegeſe und Dogmatik auf ſeinem Zimmer las. Die übrige Zeit brachte er auf der Bibliothek mit fortgeſetztem Vergleichen der Handſchriften zu, und ſchon jetzt erwachte in ihm der Gedanke an die kritiſche Herausgabe eines Neuen Teſtaments. Mit demſelben Gedanken beſchäftigte ſich um dieſelbe Zeit J. Alb. Bengel. (Vgl. Real-Encykl. Bd. II. S. 58), deſſen Apparatus criticus 1729 von der theologiſchen Fakultät in Tübingen die Approbation erhielt und einige Jahre ſpäter (1734) im Druck erſchien. Die Basler Theologen Iſelin und Frey verglichen für Bengel die Codices der Bibliothek. Hier kam es nun zuerſt im J. 1729 zu Mißhelligkeiten zwiſchen dieſen Profeſſoren und ihrem ehemaligen Schüler Wettſtein. Es drehte ſich der Streit zunächſt um das Alter und die Beſchaffenheit des Basler Evangeliencodex (E), dem jene beiden Theologen (auf Mill's Autorität ſich ſtützend) ein höheres Alter anwieſen, als Wettſtein zugeben wollte. Allein bald nahm der Streit eine perſönliche Wendung. Wettſtein ſtand ſchon ſeit längerer Zeit im Geruche der Heterodoxie: man warf ihm arianiſche und ſocinianiſche Irrthümer vor. Damit brachte man auch ſeine kritiſchen Forſchungen in Verbindung. Daß Wettſtein in der Stelle 1 Tim. 3, 16. die jetzt allgemein als die richtige angenommene Lesart ὅς der des textus receptus θεὸς vorzog, weil er ſich durch genaue Vergleichung des Cod. Alex. von der Richtigkeit derſelben überzeugt hatte, das ſollte nur in der Abſicht geſchehen ſeyn, der Gottheit Chriſti eine Beweisſtelle zu entziehen. Nachdem ſogar von der eidgenöſſiſchen Tagſatzung aus Klagen über Wettſtein's Irrlehren erhoben worden waren, wurde nun ein förmlicher Inquiſitionsproceß gegen ihn eingeleitet, wobei Iſelin und Frey eine eigenthümliche Thätigkeit entwickelten, denen Wettſtein wieder mit Sarkasmen begegnete. Vergebens ſuchten ſeine Gegner das Manuſkript ſeines Neuen Teſtaments in die Hände zu bekommen; er hatte es zu rechter Zeit nach Holland geflüchtet, wo es auch ſollte gedruckt werden. Dagegen wurden aus den Collegienheften ſeiner Zuhörer eine Menge Ketzereien zuſammengeleſen, aus denen dann wieder weitere Conſequenzen gezogen wurden. Auch die Zuhörer ſeiner Predigten wurden verhört, obgleich eine Anzahl Hausväter der Gemeinde ihm ein rühmliches Zeugniß gegeben und Fürbitte für ihn eingelegt hatten, als es ſich um ſeine Suspenſion handelte. Nach längeren Verhandlungen kam es endlich zur förmlichen Entlaſſung des Verfolgten von ſeiner Predigerſtelle, den 13. Mai 1730. Auch die Studirenden, die Wettſtein's Collegien beſucht, ſollten ſo lange in ihrer Wahlfähigkeit ſtille geſtellt ſeyn, bis ſie ſich von jedem Verdacht der Irrlehre würden gereinigt haben. Die Akten des weitläuftigen Proceſſes wurden veröffentlicht *). Eine neue Ausſicht öffnete ſich dem Vertriebenen in Amſterdam. An dem dortigen Remonſtranten-Collegium war Clericus' Stelle erledigt; an Wettſtein ſollte ſie übertragen werden. Allein auch hier erhoben ſich Anſtände wegen ſeiner Rechtgläubigkeit, die jedoch beſeitigt wurden. In der Zwiſchenzeit wurden in Baſel Schritte gethan, das an Wettſtein begangene Unrecht wieder gut zu machen; die Regierung wollte den Vertriebenen aus eigener Machtvollkommenheit wieder einſetzen, aber auch dieſe Schritte wurden durch die Gegner vereitelt. Auch ſpätere Verſuche, Wettſtein wieder nach Baſel zu ziehen, ſchlugen fehl. Nachdem ihm die oben erwähnte Stelle in Amſterdam war übertragen worden, lebte er ſich ganz in ſeine neue literariſche Heimath ein. Schon im Jahre 1730 waren

*) Acta oder Handlungen, betreffend die Irrthümer und anſtößigen Lehren Heren J. J. W. geweſenen Diac. Leonh. enthaltend die Bedenken E. Ehrw. Conventus Theologici und ſeine Heren W. ſelbſt eigene Schutzſchriften, ſammt andern dazu dienlichen Documenten. Baſel (J. H. Decker) 1730. LXXII u. 466 Seiten in 4.

dort ſeine Pralegomena zum Neuen Teſtament anonym erſchienen. Nun aber ward ihm in den Jahren 1751 und 1752 die Freude zu Theil, ſein lange vorbereitetes Werk, die Arbeit eines Lebens, an's Licht treten zu ſehen*) Er durfte jedoch die von ihm bevorzugten Lesarten nur unter dem Texte in Noten mittheilen. Der Text ſelbſt blieb der vom Herausgeber angefochtene textus receptus. So wollten es die ängſtlichen Remonſtranten, die es nicht wagten, durch die Herausgabe eines veränderten Bibeltextes den Vorwürfen der Heterodoxie ſich bloß zu ſtellen. Erſt ſpäter ließ der gelehrte Londoner Buchdrucker Wilhelm Bowyer den Text nach den Wettſteiniſchen Verbeſſerungen herſtellen (London 1763). Außer dem großen Reichthum an Varianten, der den Mill'ſchen Vorrath noch übertraf, machten auch die vielen antiquariſchen, die Sacherklärung betreffenden Bemerkungen und die zahlreichen Parallelſtellen aus Klaſſikern, Kirchenſchriftſtellern, Rabbinen, das Wettſteiniſche Teſtament zu einer reichen Fundgrube nicht nur bibliſcher Kritik, ſondern auch der bibliſchen Exegeſe. Bald zeigte ſich die Prophezeihung der Gegner als ungegründet, „es werde an dieſem Wettſteiniſchen Neuen Teſtament Niemand eine Freude haben, als Papiſten, Antitrinitarier, Freigeiſter und Spötter“ (acta p. 59). Vielmehr haben die Orthodoxeſten aller Confeſſionen, ſobald ſie nur von der Aufgabe, die Wettſtein ſich geſtellt, einen wiſſenſchaftlichen Begriff hatten, auch ſeine großen Verdienſte anerkennen müſſen**).

Wettſtein überlebte ſein Werk nicht lange. Er ſtarb, nachdem er in die Berliner und Londoner Akademie der Wiſſenſchaften und auch in die engliſche Geſellſchaft zur Verbreitung des Chriſtenthums war aufgenommen worden, an einer Schenkelkrankheit den 22. März 1754 im 61. Jahre ſeines Lebens. Die Gedächtnißrede, die ihm in Amſterdam ſein Collega Jakob Krighout gehalten, führte zu einem weiteren Federkrieg zwiſchen dieſem Gelehrten und dem Basler Profeſſor Frey***).

Noch iſt zu erwähnen, daß Wettſtein im Anhang zu ſeinem Neuen Teſtament zwei von ihm aufgefundene Briefe des Clemens Romanus in ſyriſcher Sprache abdrucken ließ (die Briefe an die Jungfrauen), deren Aechtheit aber ſchon damals von Lardner in London und Venema in Franecker beſtritten wurde (vgl. Real-Encyklop. Bd. II. S. 722. 723) und an die wohl jetzt Niemand mehr glaubt.

Was Wettſtein's Verdienſte um die neuteſtamentliche Kritik betrifft, ſo gebührt ihm das Lob, fleißiger und genauer als alle ſeine Vorgänger die Vergleichung von Handſchriften angeſtellt zu haben; die Zahl der von ihm verglichenen Codd. beläuft ſich auf 40. Von ihm rührt die jetzt übliche Bezeichnung der Handſchriften her. Den Werth derſelben hat er freilich mehr gezählt als gewagen, während ſein Zeitgenoſſe Bengel bereits eine Klaſſificirung verſucht hat.

Außer den ſchon citirten Schriften ſind über Wettſtein zu vergleichen: Athen. Raur. p. 379 sqq.; L. Meiſter, helvetiſche Szenen der neueren Schwärmerei und Intoleranz. Zürich 1785. S. 167 ff.; meine Abhandlung: J. J. Wettſtein der Kritiker und ſeine Gegner, in Illgen's Zeitſchrift für die hiſtoriſche Theologie. Jahrg. 1839. Heft 1. S. 13 ff. Hagenbach.

Wetzer, Heinrich Joſeph, Hauptredaktor der Encyklopädie der katholiſchen Theologie, verdient ſchon um deßwillen eine Stelle in unſerer Encyklopädie, die es ſich zur Aufgabe macht, die bedeutenden Erſcheinungen in der katholiſchen Theologie ihren Leſern vorzuführen, ſo wie die katholiſche Encyklopädie viele proteſtantiſche Namen und Dinge

*) Ἡ. καινη Διαθηκη. Novum Testamentum graecum editionis receptae, cum lectionibus variantibus Codicum Mss. editionum aliarum, versionum et Patrum — opera et studio Joannis Jacobi Wetstenii.

**) Gegen den Vorwurf der Unredlichkeit, den Michaelis wider ihn erhoben, hat ihn Marſh hinlänglich vertheidigt. Vgl. auch Hug's Urtheil, in deſſen Einleit. in's N. Teſtam.

***) Sermo funebris in obitum Viri Clarissimi Joannis Jacobi Wettstenii habitus die IX. Julii MDCCLIV a Jacobo Krigbout. — Dagegen Frey: Epistola ad J. Krigbout. Bas. 1754. und wiederum von Krighout: Memoria Wetsteniana vindicata, epistola responsoria ad strictu-ras viri cl. et ven. J. L. Frey. Amst. 1755.

in den Kreis ihrer Gegenstände hineingezogen hat. Geboren 1801 zu Anzefahr in Kurhessen, von armen Eltern, erhielt Wetzer vom Pfarrer Kaiser in Niederklein den ersten Unterricht, und setzte seine Studien fort auf dem Pädagogium in Marburg, wo er vom katholischen Pfarrer Leander van Eß in sein Haus aufgenommen und in seinen ferneren Studien unterstützt wurde. Im Jahre 1820 als Studirender der Theologie in Marburg immatrikulirt, widmete er seine Zeit vorzüglich der Erlernung der hebräischen und arabischen Sprache, unter Anleitung der Professoren Arnold und Hartmann. Auch in Tübingen, wo er das Jahr 1823 verbrachte, pflegte er hauptsächlich die orientalische Philologie. Im folgenden Jahre, 1824, erhielt er in Freiburg die Doktorwürde der Theologie und des kanonischen Rechts. Darauf besuchte er Paris und genoß anderthalb Jahre den Unterricht von de Sacy in der arabischen und persischen, von Quatremère in der syrischen Sprache und Literatur. Eine Frucht dieses Pariser Aufenthaltes war die Herausgabe einer daselbst befindlichen arabischen Handschrift, welche die Geschichte der koptischen Christen bis in's 14. Jahrhundert enthält, verfaßt von einem gelehrten in Aegypten lebenden Imam. Wetzer fügte dem arabischen Text eine lateinische Uebersetzung bei: Taki-eddini Macrizii historia Coptorum Christianorum in Aegypto etc. 1828. Schon im Jahre 1827 hatte er eine lateinische Abhandlung, betreffend die Chronologie des arianischen Streites, vom Jahre 325 bis 350 herausgegeben. Im Jahre 1828 trat er als Privatdocent in Freiburg auf; in demselben Jahre wurde er außerordentl. Professor und im Jahre 1830 ordentlicher Professor der orientalischen Philologie an der dortigen Universität und heirathete im Jahre 1831. Er las über die Anfangsgründe der hebräischen und arabischen Sprache, über biblische Hermeneutik, Einleitung in das Alte Testament und hielt daneben Vorträge über alttestamentliche Bücher. Jene Vorlesungen waren geschätzt und viel besucht. In Verbindung mit Leander van Eß gab er die 1840 in Sulzbach erschienene Uebersetzung der Bibel heraus. In den innern Streitigkeiten der Freiburger Universität stand er auf der streng katholischen Seite, und als im Jahre 1844 auf dem badischen Landtage ein Antrag gestellt wurde, betreffend die Aufhebung dieser Universität, schrieb er in demselben Jahre eine kleine Schrift zu deren Erhaltung. Besonders bedeutsam ist er dadurch geworden, daß er auf den vom Buchhändler Herder gefaßten Plan einer katholischen Encyklopädie einging und dieses Werk vom Jahre 1846 bis an seinen im Novbr. 1853 erfolgten Tod mit unermüdlichem Fleiße fortgeführt hat. Dieses Werk gereicht der katholisch-deutschen Kirche jedenfalls zur Ehre; kein anderer Zweig der katholischen Kirche wäre im Stande gewesen, ein solches zu produciren. Es ist im Ganzen streng katholisch gehalten und trägt gewiß Vieles dazu bei, die jetzige Richtung der katholischen Theologie zu erhalten und zu befestigen. Wir werden von einer katholischen Encyklopädie nicht eine unparteiische Auffassung des Protestantismus und alles dessen, was dahin einschlägt, erwarten. Doch ist nicht zu verkennen, daß diese Encyklopädie von der maßlosen Polemik ignoranter, französischer Schreiber himmelweit entfernt ist, so manchen protestantischen Männern aus der Neuzeit viele Gerechtigkeit widerfahren läßt; am schlimmsten kommen, wie natürlich, die Reformatoren weg. Dagegen ist merkwürdigerweise ein Mann wie Sailer ganz kurz und oberflächlich behandelt. Den Grund davon kann man finden in Dem, was wir im Art. „Sailer und seine Schule" gesagt haben. Auf der andern Seite ist Fénélon's mystischer Quietismus auffallend mild behandelt im Art. Bossuet v. Döllinger. Anderswo ist von der unbefleckten Empfängniß der Maria durchaus nicht in zustimmendem Tone gesprochen; damals war sie aber als Dogma noch nicht proklamirt. Das ganze Werk umfaßt mit dem Supplementbande 12 starke Bände und ist erschienen vom Jahre 1847 bis 1856. Ein ausführliches Register erleichtert den Gebrauch des Werkes, dessen Ende Wetzer nicht mehr erlebt hat, wie er es ohnte; hingegen ist er besonders auf seiner Reise nach Wien im Jahre 1853 Zeuge gewesen von der großen Anerkennung, die das Werk in der katholischen Kirche gefunden hatte.

Für das rein Biographische dieses Artikels haben wir den Artikel Wetzer in dem Supplementbande seiner Encyklopädie benützt. Herzog.

Whiſton, William, als Theologe ein Hauptverfechter des Arianismus in England, als Mathematiker ein Schüler Sir Iſaac Newton's, ein ſehr fruchtbarer aber excentriſcher Schriftſteller, war geboren in Leiceſterſhire 1667. Nachdem er 1694 ſeine Studien in Cambridge beendet hatte, trat er in nähere Verbindung mit Newton und wurde aus einem Carteſianer ein Anhänger des Syſtems Newton's. Auf die Prinzipien des letzteren iſt denn auch ſein Erſtlingswerk, das er als Kaplan des Biſchofs von Norwich 1696 ſchrieb, baſirt: „a new theory of the earth, from its original to the consummation of all things". Obgleich daſſelbe in Keill einen beachtenswerthen Gegner fand, gewann es doch eine ſchnelle Verbreitung (6. Aufl., London 1755), und begründete den Ruf des Verfaſſers, dem auch Locke darüber Anerkennung zollte. Nach kurzer, aber eifriger Amtsführung als Pfarrer van Lawerſtaft in Suffolk wurde er 1703 Newton's Nachfolger in der Lucaſianiſchen Profeſſur der Mathematik in Cambridge. In dieſe Zeit fallen ſeine Schriften „über die Chronologie des Alten Teſtaments und die Harmonie der vier Evangeliſten", „essay on the Revelation of St. John", „the accomplishment of Scripture prophecies" (Predigten und Abhandlungen), womit zu vergleichen die ſpätere Schrift: „the literal accomplishment of Scripture prophecies"*) 1724, ſo wie eine Reihe van Schriften über Geometrie, Aſtronomie und Arithmetik, darunter 1710: „Praelectiones Physico-Mathematicae, sive Philosophia clarissimi Newtoni Mathematica illustrata", die bald ins Engliſche überſetzt wurden, und durch die Whiſton ſich das Verdienſt erwarb, zuerſt das Syſtem Newton's populär gemacht zu haben.

Schon ums Jahr 1708 ſcheint Whiſton durch ſeine Studien im Urchriſtenthum auf orianiſche Anſichten geleitet worden zu ſeyn. Er ſchrieb damals eine Abhandlung über die Constitutiones Apostolicae des Clemens Romanus, um zu beweiſen, daß die orianiſch-euſebianiſche Lehre in den zwei erſten Jahrhunderten die allgemein herrſchende war, und daß jene Schrift „das heiligſte der kononiſchen Bücher des Neuen Teſtamentes" ſey. Obgleich der Druck dieſer Abhandlung in Cambridge vom dortigen Kanzler nicht geſtattet wurde, kam Whiſton doch van da an in den Geruch der Heterodoxie, und dieß um ſo mehr, als er mit dem ihm eigenthümlichen, ſich leicht überſtürzenden Enthuſiasmus ſogleich für ſeine anti-trinitariſchen Entdeckungen Propagonda zu machen ſuchte trotz der Warnungen ſeiner Freunde. So wurde er 1710 noch vorangegangenem Verhör von ſeiner Profeſſur abgeſetzt, und ſiedelte nach Landan über, wo er theils van der Unterſtützung ſeiner Freunde (darunter auch die Königin Karoline, Gemahlin Georg's I.) theils von ſeiner fleißigen Feder lebte. 1711—1712 legte er ſeine Forſchungen über das Urchriſtenthum nieder in dem Werk: „Primitive Christianity revived" 5 Bde., davon der erſte in der historical preface die Gründe ſeiner Abweichung von der Trinitätslehre auseinanderſetzt (vgl. hierzu die anonymen Gegenſchriften: „considerations on Mr. Whiston's historical preface" und „Primitive Christianity vindicated" 1712), und die Gründe ſeiner Verbannung van Cambridge, ſo wie die Maßregeln der Convocation gegen ihn beleuchtet; er enthält außerdem noch die Briefe des Ignatius griechiſch und engliſch und die Apologetik des Eunomius; Bd. II. enthält die Const. Apostol. des Clemens griechiſch und engliſch; Bd. III. die oben genannte Abhandlung darüber; Bd. IV. eine Darſtellung der Lehrmeinungen der zwei erſten Jahrhunderte über Trinität und Menſchwerdung Gottes in den eigenen Worten der Väter (wobei er ſehr einſeitig überall Arianismus ſieht) und das 2. Buch Eſras; Bd. V.

*) Wir erwähnen in dieſer Beziehung nur, daß Whiſton den Anfang des millennium noch vor das J. 1766 ſetzt, und den baldigen Wiederaufbau des Tempels durch die Juden prophezeit. Da er in den Siegen Prinz Eugen's einige Weiſſagungen der Offenbarung erfüllt ſah, ſo überreichte er demſelben bei ſeiner Anweſenheit in England im Jahre 1712 ein Exemplar des Ess. on the Rev. mit einer darauf hinweiſenden Dedikation, worauf der Prinz erwidert haben ſoll, er habe nicht gewußt, daß er die Ehre habe, dem Sct. Johannes bekannt geweſen zu ſeyn, dem Verfaſſer übrigens 15 Guineen überſandte.

die Recognitiones des Clemens. Wie wenig ächt kritiſchen Geiſt er bei ſolchen Studien an den Tag legte, mag daraus erhellen, daß er nicht nur den apoſtoliſchen Conſtitutionen gleiche Autorität mit den 4 Evangelien*) zuſchreibt, ſondern allmälich die Entdeckung machte, daß auch die Briefe des Timotheus an Diognet, die zwei Briefe des Clemens an die Korinther, der Hirte des Hermas, die Briefe des Barnabas u. ſ. w. dem neuteſtamentlichen Kanon beigefügt und die Zahl der Schriften deſſelben von 27 auf 56 (!) erhöht werden müſſe (vergl. die Liſte am Schluſſe des „Primitive New Testament in English" 1745, wo er die Titel „der übrigen, dem chriſtlichen Volk bis jetzt noch nicht bekannten Bücher des Neuen Teſtaments" angibt). Desgleichen bereichert er den altteſtamentlichen Kanon mit einer Reihe von Apokryphen, wie das Buch Baruch, der Brief Baruch's an die neun Stämme, das zweite Buch Eſras, das Buch Henoch, die Teſtamente der zwölf Patriarchen u. ſ. w., während dagegen dem hohen Lied die Kanonicität abgeſprochen wird.

In Verbreitung ſeiner antitrinitariſchen Anſichten vom Urchriſtenthum war er ſo eifrig, daß er eine kleine Geſellſchaft „for promoting primitive Christianity" bildete, die aber noch einigen Jahren wieder erloſch, da ſich die vorſichtigeren Arianer, wie Dr. Clarke u. A. nicht anſchließen wollten. Unter Whiſton's vielen Schriften und Abhandlungen von derſelben Tendenz nennen wir noch: die Briefe an den Earl of Nottingham über die Ewigkeit des Sohnes Gottes und des heil. Geiſtes, 6. Aufl. 1721; „The primitive Eucharist revived", eine Geſchichte der Lehre und Praxis der zwei erſten Jahrhunderte in Betreff der Euchariſtie in den eigenen Worten der Väter 1736; „The sacred history of the Old and New Testament", von der Erſchaffung der Welt bis Conſtantin, 6 Bände, London 1745; „The primitive New Testament", in 4 Theilen, enthaltend eine Ueberſetzung der Evangelien und Apoſtelgeſchichte nach dem Codex des Bezo, der Briefe Pauli nach dem Manuſkript von Clermont, der katholiſchen Briefe nach der Ausgabe des alexandriniſchen Codex von Dr. Mill; The liturgy of the church of England reduced nearer to the primitive standard, 2. Auflage 1750. Von ſeinen übrigen Schriften ſind noch hervorzuheben: „Historical Memoirs of the life of Dr. Sam. Clarke" 1730, ferner eine ſehr brauchbare und geſchätzte Ueberſetzung des Joſephus „the genuine works of Flavius Josephus in English" nach der Havercamp'ſchen Ausgabe, mit acht Abhandlungen über dahin einſchlagende Gegenſtände, 1736 und ſeitdem öfters wieder aufgelegt; endlich die von ihm ſelbſt verfaßte Lebensbeſchreibung „Memoirs of the life and writings of Mr. Will. Whiston, written by himself" drei Bände, London 1749—1750, worin ſein geiſtreiches, feuriges, aber unſtetes und excentriſches Weſen ſehr getreu gezeichnet iſt. Neben allem dem ſetzte er auch ſeine mathematiſchen Studien bis an ſein Ende fort.

Von 1712 an hatte ſich Whiſton baptiſtiſchen Anſichten zugeneigt, war aber dennoch in der anglikaniſchen Kirche geblieben bis 1747, wo ihn das Vorleſen des von ihm ſo ſehr gehaßten athanaſianiſchen Glaubensbekenntniſſes in der Kirche am Trinitatisfeſt zum Austritt bewog. Er verſuchte nun eine „urchriſtliche Gemeinde" in ſeinem eigenen Haus zu ſtiften, für die er eine urchriſtliche Liturgie ſchrieb, die ihn aber nicht überlebt zu haben ſcheint. — Bei allen Abſonderlichkeiten dieſes enthuſiaſtiſchen Geiſtes, bei dem die Phantaſie das kritiſche Urtheil bedeutend überwog, kann man doch der ehrlichen Offenheit (ſelbſt der Königin Karoline gegenüber) und Wahrheitsliebe des Mannes, der durchaus ſeiner Ueberzeugung gemäß lebte und handelte, und vom öffentlichen Ausſprechen des einmal als richtig Erkannten ſich durch keinerlei äußere Rückſichten abhalten ließ (worin er ſich von vielen damaligen Geſinnungsgenoſſen vortheilhaft unterſcheidet), ſeine Anerkennung nicht verſagen. Er gewann übrigens trotz ſeiner Celebrität nicht vielen Einfluß auf ſeine Zeit. Zwar berichtet Menken ſchon 1710 in einem Brief an Dr.

*) Vergl. hiegegen die neueren Unterſuchungen, z. B. Krabbe, über den Urſprung und Inhalt der apoſt. Conſt. des Clem. Rom., Hamburg 1829; Drey, neue Unterſuchungen über die Conſt. und canones der Apoſtel, Tübingen 1832 u. A.

Hudſon in Oxford, daß Whiſton's Schriften großen Lärm in Deutſchland verurſachen, aber in England ſchenkten ihm ſelbſt die Arianer nicht vollen Beifall. Wohl wurde um genannter Eigenſchaften willen manches Jünglings Herz zu ihm hingezogen, aber ſie erkannten doch meiſt bald das Schiefe und Einſeitige ſeiner Vorſtellungen und das Gefährliche ſeiner Tendenzen, und wenn ſie dann von ihm abfielen, ſo konnte er in ſolchen Invektiven ſich über ſie ergehen, die zeigen, welch' ungemein hohe Meinung er von ſeinen Entdeckungen hatte, und wie wenig er ſich für irrthumsfähig halten konnte.

Er ſtarb, ein 85jähriger Greis, 1752. Das Verzeichniß ſeiner ſämmtlichen Schriften ſ. am Schluſſe ſeiner Memoirs of Dr. Clarke (3. Aufl.). Ueber ſein Leben vergleiche die genannte Lebensbeſchreibung von ihm ſelbſt, ferner „Biographia Britannica", Band VI, 2. Theil (London 1747); Whitaker's History of Arianism; Dallaway's Life of Bishop Rundle S. 31 ff. Th. Chriſtlieb.

Whitby, Daniel, Doktor der Theologie, geboren 1638, Fellow des Trinity-College in Oxford 1664, prebendary von Salisbury 1668, ſtarb als Rektor von St. Edmund's in Salisburg 1726. Ueber ihn vergleiche die von Dr. Sykes den „last Thought's" (ſ. unten) beigefügte Lebensſkizze; Athenae Oxonienses vol. II.; Burnet's (Biſchof von Salisburg) „history of his own time" (neue Ausgabe, Oxford 1833); Birch's Tillotson; Dioney's life of Sykes (S. 133).

Mehr noch als durch ſeine große Gelehrſamkeit zeichnete ſich Whitby aus durch den auffallenden Wechſel ſeiner Anſichten. Erſt that er ſich hervor durch Streitſchriften gegen Rom, wobei er ſich zum Theil an Stillingfleet anſchloß. Wir können dieſe Schriften übergehen; ſ. die Aufzählung derſelben in Chalmer's General Biographical Dictionary (die der Cyclop. Bibliograph. von Darling iſt hierin lückenhaft). Den erſten Anſtoß erregte er durch einen Verſuch zur Wiedergewinnung der Diſſenters für die Kirche in der Schrift „The Protestant Reconciler, humbly pleading for condescension to Dissenting Brethren in things indifferent etc., London 1683. Er fordert darin auf, in allen unweſentlichen Dingen um des Friedens willen den Diſſentern nachzugeben, und zeigt, wie unrichtig es iſt, dergleichen zu geſetzlichen Bedingungen der Kirchengemeinſchaft zu machen. Für ſo liberale Anſchauungen war die Zeit nicht reif. Während Whitby von Seiten der Diſſenters mehrfachen Dank erntete, erhoben die Hochkirchlichen in vielen Gegenſchriften ein ſolches Geſchrei gegen den neuen Friedensſtifter, daß ſogar die Univerſität Oxford ſich bewegen ließ, die Schrift Whitby's feierlich zu verdammen und durch den Univerſitätsmarſchall öffentlich verbrennen zu laſſen. Auf dieſes hin nöthigte der Biſchof von Salisbury, deſſen Kaplan Whitby damals war, den Verfaſſer zu einem ſehr demüthigenden Widerruf, worin er namentlich Abbitte that für die zwei am meiſten angegriffenen Sätze, 1) daß es nicht geſetzlich iſt für die Oberen, irgend etwas im Gottesdienſt anzubefehlen, was die frühere Sitte nicht verlangt; 2) daß die Pflicht, den ſchwachen Bruder nicht zu ärgern, unvereinbar iſt mit der Autorität, die Menſchen ſich geben wollen in Aufſtellung von Geſetzen über unweſentliche Dinge. Whitby ging in ſeiner Retraktation ſo weit, noch in demſelben Jahr einen zweiten Theil des Reconcilor zu ſchreiben, darin er die diſſentirenden Laien auffordert, in volle Gemeinſchaft mit der Kirche zurückzutreten, und alle Einwürfe der Nonconformiſten gegen die Geſetzmäßigkeit ihrer Unterwerfung unter die Rechte und Conſtitutionen der Kirche zu widerlegen ſucht.

Darauf folgte 1684 „Ethices compendium in usum academicae juventutis", (III. Auflage 1713) und nach der Revolution von 1689 einige Traktate zu Gunſten des neuen Huldigungseides. Whitby's wichtigſtes Werk, das auch für die Gegenwart noch von einiger Bedeutung iſt, „die Frucht 15jähriger Studien", iſt ſein Commentar über das Neue Teſtament „A paraphrase and commentary on the New Testament", 4. Aufl. 1718, in zwei Bänden, wovon dem erſten eine Abhandlung examen variantium lectionum Joh. Millii in Nov. Test.", dem zweiten eine Chronologie des Neuen Teſtaments angehängt iſt, ſo wie eine Abhandlung über das millennium. Das Werk wurde

ſeitdem oft gedruckt; es gilt immer noch als ſehr brauchbar, und wurde dem Geſammtcommentar über das Alte und Neue Teſtament einverleibt, zu dem Patrick die hiſtoriſchen und poetiſchen Bücher des Alten Teſtaments, W. Lowth die Propheten, Arnald die Apokryphen, Whitby das Neue Teſtament, Lowman die Offenbarung lieferten (neueſte Ausgabe, London 1822, 6 Bände 4°). Whitby ſteht hierin noch ganz auf dem Standpunkt der älteren orthodoxen Exegetenſchule. Gegen das Ende ſeines Lebens urtheilte er aber ſelbſt darüber alſo (ſ. „Last Thoughts"): „Als ich meinen Commentar über das Neue Teſtament ſchrieb, ging ich — zu eilig, ich geſtehe es — auf dem von anderen orthodoxen Auslegern breit getretenen Pfade dahin. Jetzt bin ich völlig überzeugt, daß der confuſe Begriff der göttlichen Dreieinigkeit, an den ich damals glaubte, ein Ding der Unmöglichkeit und voll der gröbſten Abſurdtäten und Widerſprüche iſt." Dieſer bedeutende Umſchwung ſeiner Anſichten erhellte ſchon aus der „dissertatio de S. Scripturarum interpretatione secundum patrum commentarios" 1714, worin er die Schrift als die einzige regula fidei geltend macht, ſich aber dabei von der Autorität der Kirchenväter, die meiſtentheils ſehr incompetente Schriftausleger und unſichere Führer in theologiſchen Controverſen ſeyen, ganz losſagt (ſ. eine Recenſion dieſer Schrift in den „Nouvelles de la république des lettres", Amſterdam 1717, 38. Bd.).

Die Brücke zum Arianismus wurde für ihn der Arminianismus. Zu letzterem ſcheint er weniger durch exegetiſche Studien als durch den Einfluß des Deismus, beſonders durch die deiſtiſchen Angriffe auf die Lehre von der Erbſünde, hingeführt worden zu ſeyn (vgl. das Vorwort ſeiner Schrift „a discourse concerning Election" etc.). Er begann nun eine Reihe von Angriffen auf die calviniſche Lehre von arminianiſchem Standpunkt aus. Wir nennen hierbei nur die zwei Hauptſchriften 1) „four discourses" London 1710, worin er hauptſächlich zu zeigen ſucht, daß die Worte Pauli, Röm. IX., nicht auf eine perſönliche Erwählung oder Verwerfung gehen können, und daß die calviniſche (damals von Dr. John Edwards vertheidigte) Lehre von einem aeternum et absolutum decretum Dei falſch und gottesläſterlich ſey, indem ſie Gott zum Urheber der Sünde mache. 2) „a discourse concerning Election and Reprobation" etc. etc., jetzt meiſt kurz „on the five points" betitelt, worin er a. von den Begriffen electio und reprobatio und ihrer ſchriftgemäßen Bedeutung; b. von dem Umfang der Erlöſung; c. von der Gnade Gottes und ihrem Verhältniß zur menſchlichen Thätigkeit; d. von der Freiheit des Willens; e. von der perseverantia sanctorum handelt. Hieran ſchloß ſich 1711 eine Abhandung „de imputatione divina peccati Adami posteris ejus universis in reatum", ſ. hierüber, wie über die five points die Recenſion in Le Clerc's Bibliothèque ancienne et moderne, Band IX. (Jan. bis Juni 1718) S. 120 ff. und 281 ff.

Bis dahin galt Whitby als „orthodoxer Arminianer". Als aber Clarke 1712 „The Scripture doctrine of the Trinity" veröffentlichte, neigte er ſich alsbald deſſen arianiſchen Anſichten zu, und ſchrieb die oben genannte Abhandlung de Script. interpret. sec. patrum comment., hauptſächlich um zu zeigen, daß die Controverſe über die Trinitätslehre nicht nach den Ausſprüchen der Väter, der Concilien oder der kirchlichen Tradition entſchieden werden könne. Hierüber verwickelte er ſich in eine Controverſe mit Dr. Waterland, in der es ſich hauptſächlich um die Frage handelte, ob die anteniceniſchen Väter in ihrer Schriftauslegung der Anſicht Clarke's günſtig ſeyen (Whitby), oder nicht (Waterland; vergl. Chalmers a. a. O.). Bei dieſen Anſichten blieb Whitby bis an ſein Ende, ohne jedoch in der Ausübung ſeines kirchlichen Amtes beläſtigt worden zu ſeyn. Dies erhellt aus den kurz nach ſeinem Tod von Dr. Sykes herausgegebenen Ὑστεραι φροντίδες, or the last thoughts of Dr. Whitby, London 1727. Darin zieht er Alles zurück, was er (beſonders in ſeinem Commentar) zur Vertheidigung der Dreieinigkeitslehre geſchrieben hatte.

Der kleine, ſchmächtige Mann ging zeitlebens ſo ganz und gar auf in ſeinen Studien, daß er für die Dinge um ihn her kein Auge gehabt und in weltlichen Angelegen-

heiten oft eine merkwürdige Unwiſſenheit an den Tag gelegt haben ſoll. Sein Karakter wird übrigens von Zeitgenoſſen ſehr günſtig geſchildert; vergl. Wood, Athenae Oxonienses II. und Sykes a. a. O. Th. Chriſtlieb.

Whitfield, ſ. Methodismus.

Wicelius (Witzel), Georg. Nächſt der Biographie, die Jöcher's Gel.-Lex. und Zedler's Univerſal-Lexikon mit guten Nachweiſungen über die ältere einſchlagende Literatur bieten, hat Strobel (Beiträge zur Literatur beſonders des 16. Jahrhunderts Nürnberg und Altorf 1786. 2 Bd. St. 1 u. 2) eine ſorgſame und fleißige Zuſammenſtellung des biographiſchen Stoffes geliefert, aber ohne den feineren Sinn für pragmatiſche Geſchichte, den auch Schröckh's Kirchengeſchichte ſeit der Reformation I, 570 IV, 242 ff. nicht gerade hinzubrachte. Tiefer ſchon ging Rienäcker (in Bater's kirchenhiſtor. Archiv 1825 S. 312 ff., 1826 S. 17 ff.) in die Sache ein, am Tiefſten Neander, als er bei Gelegenheit des Reformationsjubiläums der Mark mit der ihm eigenen Milde die ſittlichen Vorwürfe zwiſchen den ſtreitenden Parteien abſtreifte und den inneren Entwicklungsgang Wicels wenigſtens bis zur Lebensmitte, mit beſonderer Beziehung auf die Fundamentallehren, darlegte: de Georgio Vicelio Berol. 1839 4. und „das Eine und Mannigfaltige des chriſtlichen Lebens“ 1840 S. 117 ff. Holzhauſen (in Niedner's Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie 1849 S. 382 ff.) gab wichtige Ergänzungen aus Quellen, die Neander nicht zu Gebote ſtanden, und einen ausführlicheren Lehrbegriff. Kampſchulte, de G. Wicelio ejusque studiis. Paderb. 1856, blieb uns unbekannt. Lämmer's Vortridentiniſche Theologie. Berlin 1858 hat nur anmerkungsweiſe (S. 94, 129, 147, 335) auf dieſen Theologen Bezug genommen und ſtets aus Neander geſchöpft.

Eines Gaſtwirths Sohn, 1501 im heſſiſchen Städtchen Bach geboren, nahm Georg Wicel mit ſeinem frommen Sinn früh an dem Verderben der Kirche und an der päbſtlichen Tyrannei Anſtoß (vgl. Neander, de Wicelio pag. 7). Seit dem 13. Jahre war er auf Schulen, mit dem 20. ſoll er in Erfurt Magiſter und Baccalareus geworden ſeyn. Um die aus der Schrift und Auguſtin geſchöpfte Theologie Luther's und Melanchthon's zu hören, zog er 1520 auf die Univerſität Wittenberg. (Im Album acad. Viteb. ed. Förstemann, p. 81 iſt ein Georgius walfurcht de phach moguntinens. 7. die April. verzeichnet.). Schon im folgenden Jahre ſagte er ſich von der alten Kirche los. Aber das eifrige Studium des Erasmus erhielt in ihm eine Liebe zu dem Beſtehenden rege. Deſſen Grundſatz: vitia rerum tollantur, non res ipsae, ne moveantur τὰ ἀκίνητα, ſprach ganz die Reformationsidee aus, welche in Wicel allmählich zur Klarheit reifte, als es ihm zugleich ſo vorkam, als ob der von ihm anfangs hochverehrte Luther doch an dem ewigen Beſtand der Kirche rüttele. Auf des Vaters Wunſch ließ er ſich von Adolf, Biſchof zu Merſeburg, zum Prieſter weihen, nach päbſtlichem Ritus, wider die erkannte Wahrheit und wider ſein eigen Gewiſſen, wie Juſtus Jonas in einer Gegenſchrift 1534 ihm vorwarf. Er ward Vikar und Stadtſchreiber in ſeinem Geburtsort, predigte auch in der Umgegend (Erfurt wird namentlich genannt), in reformatoriſchem Tone, unter großem Beifall. Ja er nahm 1524 ein Weib und ſuchte dieſen Schritt durch ein Schriftchen an den Abt zu Fulda zu rechtfertigen (Strobel l. c. S. 278). Als er das geiſtliche Amt in der Heimath wegen ſeiner reformatoriſchen Predigten aufgeben mußte, kam er 1525 nach dem thüringiſchen Flecken Wenigen-Lübnitz und hielt auch hier, wie ſpäterhin noch, den Dienſt am Wort für beſonders wichtig, ſo daß er oft des Tages dreimal predigte. Da trat der Bauernaufruhr ein. Manche Nachrichten machen ihn zu einem der Häupter deſſelben, er wäre mit ergriffen und zum Tode verurtheilt, aber auf Brück's, des Kanzlers, Vorbitten nach Niemeck verſetzt worden, wo er ſich dann erſt verheirathet habe. Indeß in Wahrheit richtete ſich der Aufruhr der Bauern auch gegen ihn ſelbſt; er ſuchte die Tumultuanten umſonſt zu beruhigen und richtete an Thomas Münzer einen ziemlich ſcharfen Sendbrief (Strobel S. 282). Daher konnte ſeines Bleibens in Thüringen nicht länger ſeyn. Auf Luther's Verwendung bei Kurfürſt

Johann (Briefe, Ausg. v. de Wette III, 48) wurde Wicel, „ein faſt gelehrter und geſchickter Mann, der wahl dahin tange", Pfarrer zu Niemeck. Die hier verlebten Jahre, beſonders 1526—28, vollendeten den Umſchwung in ſeinem theologiſchen Denken und ſeiner kirchlichen Stellung. Er ſuchte nach einem feſten Standpunkte. Sowohl an der alten, als an der neuen Kirche fand er viel auszuſetzen. Seine bald entſchiedenere Gegnerſchaft gegen die letztere führte Melanchthan in einer declamatio de puritate doctrinae 1536 (Corp. Ref. XI, 275) einzig und allein auf verletzte Eitelkeit zurück. Aber die Methode ſeiner Forſchungen läßt auch auf redliches Suchen ſchließen. Er unterzog die heilige Schrift einem gründlichen Studium, trieb Hebräiſch und Kirchenväter und legte ſich Sammlungen an, in denen er die abweichenden Meinungen über die Streitpunkte in Dogmatik, Ethik und Kirchenverfaſſung gegenüber ſtellte. Nach dem ihm innewahnenden Zuge zum Praktiſchen hatte er eine beſonders lebendige Ausgeſtaltung des evangeliſchen Prinzips im ſittlichen Leben der Gemeinen erwartet und nahm deshalb Anſtaß an den geringen Früchten deſſelben in Sitte und Verfaſſung. Eben daher kam es, daß ihm die Rechtfertigung aus dem Glauben verdächtig ward, und er haffte, dem Schaden durch eine Mittelſtellnng abhelfen zu können. Glauben nahm er im katholiſchen Sinn als äußere Kenntnißnahme van der Heilswahrheit, Rechtfertigen im evangeliſchen Sinn, ſo daß justifico zu umſchreiben wäre: justum iudico, habea, dico (Neander l. o. p. 31 sq.). Durch dieſe falſche Vermittelung verdarb er ſich das fernere Verſtändniß des evangeliſchen Chriſtenthums, das doch auch bei unvollkommener äußerer Darſtellung im Leben der Vollendung des inneren Lebens durch den Glauben gewiß iſt.

Sein Mißfallen an der Geſtolt der Reformation ſprach er zunächſt 1527 in zwei ungedruckten Aufſätzen aus. Den einen ſchrieb er für Melanchthon (Hypothymosyne, Rath, Lehre, Warnung nach Holzhauſen, während Neander Hypomnesis als Titel vermuthete), den andern für Juſtus Jonas (Apharismen aus der Apaſtelgeſchichte). Im erſteren griff er die Theologen und Fürſten an, machte Vorſchläge über eine beſſere Gerichtsordnung, rügte die Unſitten bei Hochzeiten, Bierzechen u. ſ. w., im zweiten legte er gleichfalls den Maßſtab der idealen Kirche, die er in der urchriſtlichen ſich verwirklicht dachte, an die Zuſtände ſeiner Zeit (Strabel l. c. S. 298). Ein platoniſcher Staat ſey es, nach dem Wicel ſich ſehne, meinte Melanchthon in einem Brief an Agricola (22. Okt. 1533 C. R. II, 678). Auch zu dem Geſpräch van Marburg ſandte Wicel einen Dialog über die Kirche mit ähnlichen Vorſchlägen ein, ja er erſchien ſelbſt dort und ſpeiſte z. B. mit Franz Lambert, was ihn in den Geruch ſchweizeriſcher Lehre brachte. Noch größere Ungelegenheit hatte er davon, daß er auf fremde Empfehlung hin im Juli 1529 Johann Campanus, der unitariſcher Meinungen verdächtig war, längere Zeit bei ſich in Niemeck beherbergte. Sein Gaſt rettete ſich noch bei Zeiten durch die Flucht; Wicel mußte dafür büßen: ein kurfürſtlicher Beamter führte ihn gefangen nach Wittenberg. Auf Luther's Fürſprache kam er wieder frei und ging noch Niemeck zurück. Cochläus beſchuldigte freilich Luthern, daß er die Verhaftung bewirkt habe. Aber Luther hat erſt, als Wicel ſein Amt niederlegte und auf ſeines Vaters Wunſch, wie er ſagte, nach Erfurt ſich begab, vor dem Gift, was er ausſpritzen würde, gewarnt (18. Okt. 1531 de Wette IV, 311 an Menius und 1. Juli 1532 de Wette IV, 385 an die Erfurter Prediger). Nach ums Jahr 1538 ſprach ſich Luther mit gleicher Verachtung über die Schlange und ihre Verſchmitztheit, den treuloſen Buben, den giftigſten und bitterſten Schwärmer wiederhalt in den Tiſchreden aus (XIV. §. 12. XXVII. §. 16. XXXVII. §. 70. XXXIX. §. 5. XL. §. 2). Es war Wicel inzwiſchen mit allerlei Schriften hervorgetreten, beſonders gegen Luther, die auch für deſſen Widerſacher Erasmus eine zu ſtarke Farbe perſönlicher Erbitterung trugen (Rienäcker l. c. S. 321). Er war zunächſt nach ſeinem Geburtsort gegangen und hatte dort ſchwere Zeit, da er Weib und Kind zu ernähren hatte. Gern wäre er Profeſſor der hebräiſchen Sprache in Erfurt geworden, die Antrittsrede hatte er ſchon aufgeſetzt; aber Luthers Briefe, ja eine eigens dazu van Jonas unternommene Reiſe nach Erfurt verhinderten ſeine Anſtellung. Jonas ſchrieb

auch um dieſe Zeit eine ſehr bittere Schrift gegen ihn, wie denn überhaupt ſein Abfall viele Satyren hervorrief (Rienäcker l. c. S. 330). Dieſen Abfall hatte er ſelbſt in verſchiedenen Schriften kund gemacht: zuerſt Pro defensione bonorum operum adversus novos Evangelistas. Auctore Agricola Phago (d. h. Georg aus Bach) Lips. 1532, 4., wie Veeſenmeyer (Vater's Archiv 1826 S. 53) den Titel bei Strobel berichtigt (vgl. Holzhauſen in Niedner's Zeitſchrift 1849 S. 402), danach eine Apologia Dresden 1532, dann „Ein unüberwindlicher gründtlicher Bericht, was die Rechtfertigung in Paulo ſei, Leipzig 1533; ferner „Evangelion Martini Luthers, Welchs da lange Zeit unterm Bank gelegen" 1533 u. a. Alle ſind voll von den gehäſſigſten Schilderungen des ruchloſen Lebens der Evangeliſchen, „dieſer zweifüßigen Füchſe und Waldſchweine, welche den Weinberg des Herrn umgraben, ſchreien und ſchreiben allein: glaub, glaub, glaub".

Der Gefahr, aus Heſſen auf Landgraf Philipp's Befehl vertrieben zu werden (Strobel S. 320), entging Wicel noch glücklich genug dadurch, daß Graf Hoyer von Mansfeld ihn an die Andreaskirche in Eisleben berief. Er war dort der einzige altgläubige Geiſtliche, oft fand er nur 10 Zuhörer in ſeiner Kirche, ſeine Name wurde überall mit Verachtung genannt. Um ſo fruchtbarer war ſeine literariſche Thätigkeit vergl. darüber und über ſeinen Streit mit Michael Celius Strobel S. 235, Veeſenmeyer in Vater's kirchenhiſtor. Archiv 1826 S. 52, Rienäcker S. 340, Holzhauſen S. 389. — Wohlthuend berührt allein in dieſer Zeit ſein fortgeſetztes Dringen auf ein Concil zum Austrag der obwaltenden Streitigkeiten. Schon 1532 hatte er an den Erzbiſchof von Mainz eine Adhortatiuncula ut vocetur concilium gerichtet (Holzhauſen S. 415). Er konnte auch nicht umhin, ſo ſehr er die Reformatoren in eigenen Schriften ſchmähte, (auch fremde Schmähſchriften beſorgte er zum Druck, vergl. v. Soden, Beiträge zur Geſch. der Reform. Nürnb. 1855 S. 394. 376) hier und da zuzugeſtehen, wie viel er gerade ihnen verdanke. Ebenſowenig vermochte er die tiefen Schäden der römiſchen Kirche zu verdecken.

Bei dem Spott, den er in Eisleben zu tragen hatte, mußte es ihm ſchließlich lieb ſeyn, durch Herzog Georg nach Sachſen berufen zu werden, um daſelbſt den Frieden mit den Unterthanen durch gemäßigte Reformen zu ſichern. Er verfaßte ein Buch, das mit anderen Theilen vermehrt ſpäter unter dem Titel „Typus ecclesiae prioris" erſchien. Indeß es gelang dem Herzoge nicht, auf dem Leipziger Geſpräch (Neujahr 1539 C. R. III, 621 sqq. E. Schmidt, Ph. Melanchthon S. 345) dieſen Vermittelungsvorſchlag Wicels Melanchthon, der Kurſachſen, und Bucern, der Heſſen vertrat, annehmlich zu machen. Melanchthon hatte dazumal gerade Luſt, gegen Wicels detectio Lutheri zu ſchreiben (C. R. III, 586) und konnte auch nicht darauf eingehen, blos die Sekte zu reformiren, während die römiſche Kirche faſt untadelig daſtehen ſollte. Als Herzog Georg im April 1539 ſtarb, mußte Wicel eiligſt das Land verlaſſen; er hätte gern noch eine Poſtille, voll von Schmähungen gegen die Reformatoren, herausgegeben (Luther's Briefe von de Wette V, 207); aber ſein Verleger Wollrab, der ausnahmsweiſe für die Bücher der Altgläubigen etwas wagte, hatte ſchon in's Gefängniß dafür wandern müſſen, und es drohte ihm ſelbſt. Da machte er ſich heimlich auf nach Böhmen zu den Utraquiſten, kam wieder zurück nach Stolpen in Meißen und hatte alsbald die Ehre, nach Berlin zu Kurfürſt Joachim II. berufen zu werden, um im Verein mit Melanchthon, dem er wie ein Ahitophel vorkam, (C. R. III, 803, 838 sq.) die neue Liturgie zu entwerfen. Proceſſion, Oelung und Sakrament — ſchrieb Luther darüber am 4. Dezember 1539 an den Kurfürſten Joachim — ſind der eine Punkt, welcher mich Witzeliſch anreucht (de Wette V, 233).

Die Weiterentwickelung der Reformation nöthigte ihn zum baldigen Fortgang aus Berlin. Er ging 1540 nach Würzburg als Rath in die Dienſte des Abtes Johann von Fulda, welches Amt er bis 1554 bekleidete. Hier hatte er Muße, ſeinen Typus herauszugeben, ſchon 1540 mit einer Vorrede an den Abt. Auch forſchte er fleißig in

der Kloſterbibliothek zu Fulda und auf Reiſen nach alten Liturgieen, um ſo die geſchichtlichen Grundlagen zur Herſtellung des Kirchenfriedens aufzufinden. Auf manchen Reichstagen und Conventen erſchien er und gab ſein Gutachten mit ab (das Regensburger Buch ſtammt aber nicht von ihm C. R. IV, 190, Gieſeler III, 1. p. 311), ſo in Warms 1540, in Speyer 1542 und 1544. Auf dem letzten Reichstage reichte er bei Kaiſer Karl V. ſeine Schrift Querela pacis ein, mit der dringenden Forderung, die katholiſche Kirche zu reformiren. Die Folge davon war, daß er mit ſeinem ehemaligen Amtsgenoſſen Agricola vom Kaiſer zur Ausarbeitung des Augsburger Interims berufen wurde. Mancherlei bittere Schriften und herbe Aeußerungen, auch über Melanchthon, (vgl. C. Schmidt S. 502) entlockten ihm dieſe traurigen interimiſtiſchen Streitigkeiten. Die Drangſale des von Herzog Moritz erregten Krieges ließen ihm auch keine Ruhe; der Evangeliſchen wurden ihm im Fuldiſchen allmählich auch zu viel: darum verlegte er ſeinen Wohnſitz 1554 nach Mainz, wo er nach 20 Jahre als kurfürſtlicher Rath mit liturgiſchen, hymnologiſchen und aſcetiſchen Studien beſchäftigt bis zu ſeinem Tode 1573 in Stille und Ruhe lebte (Hoffmann, Geſch. des Kirchenliedes vor Luther, 3. Auflage S. 487). Er kannte die Mächte, welche der evangeliſchen Kirche zur Gewinnung des Volkes in deutſcher Meſſe, deutſchem Lied, deutſcher Predigt, deutſchem Gebet erwachſen waren (vgl. Neander S. 38). Er wollte dieſe Organe auch ſeiner Kirche gewinnen. Als ſein Name 1556 für den Wormſer Reichstag neben denen des Jeſuiten Caniſius und des gleichfalls abtrünnigen Staphylus genannt wurde, ſchwand freilich den Evangeliſchen die Hoffnung auf Verſtändigung (C. R. VIII, 917). Indeß das folgende Jahrhundert brachte ſeinen Namen zu Ehren, als die Helmſtädter Schule Calixt's ähnliche Gedanken verfolgte, wie Wicel auf Erfordern des Kaiſers Ferdinand 1564 ſie in einer Schrift ausgeſprochen hatte: Via regia seu de controversis religionis capitibus conciliandis sententia. Conring gab ſie mit einer ähnlichen Schrift Caſſanders, Helmſt. 1659 zuerſt heraus. Ihren Inhalt hat Rienäcker genauer dargeſtellt, während Holzhauſen den von Neander in den Gründzügen angedeuteten Lehrbegriff Wiecls beſonders aus dem Typus vervollſtändigt hat. R. Baxmann.

Wiclif, Johannes, iſt unſeres Erachtens der größte unter den Vorläufern der Reformation. Er hat als ſolcher von jeher die Aufmerkſamkeit auf ſich gezogen. Die Reformatoren ſelbſt haben, auf Grund unvollſtändiger Unterlagen, ſich ein Urtheil über ihn gebildet. Und Schriften von ihm ſind ſeit 1525, zumal in Deutſchland, gedruckt worden, offenbar weil man Zeugniſſe für evangeliſche Wahrheiten darin fand. Man hat ſich auch eigens geſchichtlich mit Wiclif's Leben und Lehre befaßt, ſchon im XVIII. Jahrhundert, vorzüglich aber ſeit den zwanziger Jahren unſeres Jahrhunderts. Deſſenungeachtet ſind wir noch weit davon entfernt, eine gründliche, zuverläſſige, allſeitige und befriedigende Einſicht in die perſönliche Eigenthümlichkeit, die Leiſtungen und die geſchichtliche Bedeutung des Mannes zu beſitzen. Denn es fehlt heute noch an nichts Geringerem als an der unentbehrlichen Unterlage ſelbſt, nämlich einer kritiſchen Ausgabe ſämmtlicher Schriften des Mannes. Immer noch iſt von Wiclif's Werken nur das allerwenigſte gedruckt. Von ſeinen philoſophiſchen Schriften iſt noch nicht eine einzige veröffentlicht. England hat in dieſem Stücke immer noch eine große Schuld abzutragen. Das muß bezeugt und wiederholt werden, bis die Schuld abgethan iſt. Und es iſt ein gutes Zeichen, daß in England ſelbſt die Erkenntniß aufzugehen anfängt, welche bisher nur bei uns Ausländern ſich fand, daß nämlich England gegen einen der größten unter ſeinen Söhnen bis jetzt merkwürdig undankbar geweſen ſey. Ein Mitglied der anglikaniſchen Kirche ſelbſt, ein Geiſtlicher, der gelehrte Herausgeber einer Streitſchrift des XV. Jahrh. gegen die Wieliſitiſche Lehre und Partei, Fasciculus Zizaniorum London 1858, Walter Waddington Shirley in Oxford, hat vor einigen Jahren den Muth und die Aufrichtigkeit gehabt, in ſeiner lehrreichen Einleitung zu dem genannten Werk das Bekenntniß abzulegen S. XLVI.: to the memory of one of the greatest of Englishmen his country has been singularly and painfully ungrateful etc.

Wenn erſt dieſe Einſicht Gemeingut geworden ſeyn wird, ſo wird es auch an dem guten Willen nicht fehlen, nachzuholen, was verſäumt iſt; und iſt es einmal ſo weit, ſo kommt es auch zum Werk, denn der Engländer hat das Sprüchwort: „Wo ein Wille iſt, da iſt auch ein Weg.“ So aber wie die Sachen jetzt ſtehen, bleibt nichts Anderes übrig, als mit Benutzung der bis jetzt zugänglichen Schriften und Urkunden ſich ein Bild von der geiſtigen Geſtalt, der Bedeutung und Wirkſamkeit des Mannes zu machen, der vor genau 500 Jahren öffentlich aufzutreten und in die kirchliche Entwickelung des Abendlandes mit kräftiger Hand einzugreifen begonnen hat. Wir verſuchen das in derjenigen Kürze, welche einem Artikel dieſes Werkes zukommt, und in der Ordnung zu thun, daß wir zuerſt eine Skizze ſeines Lebens entwerfen, ſodann ſeine Lehre darſtellen, und ſchließlich die Bedeutung ſeiner Perſönlichkeit für ſeine Zeit und für alle Zeit feſtzuſtellen ſuchen.

I. Was den Lebensgang des Mannes betrifft, ſo liegt darin noch Manches im Dunkeln. Wie ſchon die Schreibart des Namens höchſt verſchieden iſt, ſo gehen über manche andere gewichtigere Dinge die Anſichten auseinander. Der Name des Mannes findet ſich in den Handſchriften ſeines eigenen Zeitalters auf ungefähr 20 verſchiedene Arten geſchrieben. Und die engliſchen Gelehrten unſerer Zeit ſind eben ſo wenig, als die deutſchen über die Schreibart des Namens einig. Unter den Engländern kennen wir heutzutage mindeſtens 5 abweichende Formen deſſelben: Wycliffe (Rob. Vaughan und die ihm folgen), Wicliffe, Wieliffe (Todd u. A.), Wyclif (Shirley u. A.) und Wiclif. Die letztere Form des Namens hat gewichtige Vorgänge von Zeitgenoſſen des Mannes ſelbſt für ſich, entſpricht der neueren engliſchen Rechtſchreibung, und empfiehlt ſich zugleich als die einfachſte und kürzeſte, wie ſie denn auch von dem erſten gelehrten Biographen, John Lewis im Anfang des XVIII. Jahrhunderts vorgezogen worden iſt. Wir halten aus den angedeuteten Gründen an dieſer feſt.

Um zur Sache zu kommen, ſo liegt ſchon über der Wiege Wiclif's ein beträchtliches Dunkel: Ort und Zeit ſeiner Geburt ſind gleicherweiſe unſicher. Kein Wunder; denn wir verdanken das Wenige, was wir über die früheſten Perioden ſeines Lebens wiſſen, einigen Alterthumsforſchern, welche erſt im XVII. und zum Theil ſogar erſt im XVIII. Jahrh. gelebt haben. Ueber Wiclif's Geburtsort iſt nur ſo viel gewiß, daß er in der nördlichſten Landſchaft der Grafſchaft York gelegen hat, ſey nun der Name des Dorfes ſelbſt, wie der früheſte Gewährsmann, Leland, angibt, Spreswell geweſen, oder Hipswell, oder Wiclif. Die Familie, der er angehörte, war die der Wiclif von Wycliffe, nach einem Dorf unweit der Stadt Richmond in Yorkſhire benannt, wo ſie von Wilhelm's des Eroberers Zeiten an bis ins XVII. Jahrhundert geſeſſen ſeyn und anſehnliche Güter nebſt dem Patronat des Orts inne gehabt haben ſoll. Als Geburtsjahr Wiclif's wird ſeit John Lewis (1720) ſtets das Jahr 1324 angegeben; übrigens hat jener Biograph damit bloß eine allgemeine Vermuthung aufgeſtellt, welche von ihm an für baare Münze gegolten hat. Und doch ſind ihre thatſächlichen Stützen nicht hoch anzuſchlagen. Vielmehr finden ſich in Wiclif's Schriften da und dort gelegentliche Aeußerungen, aus denen wir eher auf ein höheres Alter und früheres Geburtsjahr ſchließen könnten.

Ebenſo dunkel als Zeit und Ort ſeiner Geburt, iſt auch der weitaus größte Theil ſeines Lebens; denn nur ſeine letzten 25 Jahre ſtehen in hellerem hiſtoriſchem Licht. Die größere Hälfte ſeines Lebens, von der Kindheit bis zu ſeinem öffentlichen Auftreten, zeigt wenige helle, ſichere Punkte. Zum Beiſpiel die Angabe, welche ſeit Biſchof Barlow ein Biograph Wiclif's dem andern überliefert hat, daß derſelbe als junger Studirender zu Oxford (ſeit 1340) dem Queen's College angehört habe, iſt neuerdings höchſt zweifelhaft geworden. Die angebliche Urkunde vom Jahr 1340, welche unter den erſten Mitgliedern der in jenem Jahr gegründeten Stiftung auch Johannes Wiclif aufführen ſollte, findet ſich nirgends vor. Und nur aus ziemlich ſpäterer Zeit weiß man von einer Berührung des Mannes mit jener Stiftung, welche indeß lediglich darin beſtand, daß

Wiclif eine Reihe Zimmer in dem Stift miethete. Eben ſo wenig ſcheint die Annahme, daß er Fellow von Merton College geworden ſey, geſicherten Grund zu haben. Ein engliſcher Gelehrter von ſelbſtſtändiger Forſchung und tüchtiger hiſtoriſcher Kritik, der oben genannte Rev. Walter Waddington Shirley in Oxford, hat neuerdings eine Unterſuchung angeſtellt, welche nach einer früheren Andeutung von Seiten eines andern Schrift ſtellers auf das Ergebniß geführt hat, daß zu Wiclif's Zeit noch ein zweiter Johannes Wiclif gelebt habe, und daß letzterer, aber nicht der berühmte Vorläufer der Reformation, Mitglied von Merton College geweſen ſey; ferner, daß jener, und nicht der unſrige, vom Erzbiſchof Islep zum Vorſtand der von ihm geſtifteten Canterbury Hall befördert worden ſey u. ſ. w. (vergl. den Exkurs S. 513—528 im Anhang zu der Publikation von Fasciculi Zizaniorum M. Johannis Wyclif ed. Shirley. London 1858). Unumſtößlich ſicher iſt dagegen, daß unſer Wiclif im Jahre 1361 Vorſtand von Balliol College geweſen iſt; überdieß führen mehrere geſchichtliche Urkunden auf die Annahme, daß zwiſchen dem zuletzt genannten Stift und der Familie Wiclif ein gewiſſer Zuſammenhang ſtattgefunden habe, was die Vermuthung nahe legt, daß Johannes Wiclif von Anfang an dieſem College angehört habe. Selbſt das angeblich erſte Auftreten Wiclif's als Schriftſteller, in dem Schriftchen: „Das letzte Zeitalter der Kirche" 1356, müſſen wir als eine ungeſchichtliche Annahme nunmehr fallen laſſen. Wohl iſt jene Schrift ſchon ſeit dem XVI. Jahrhundert unter den Werken Wiclif's aufgezählt worden; aber daſſelbe iſt der Fall mit der Hälfte aller religiöſen Aufſätze, welche im Lauf des XIV. und XV. Jahrhunderts in engliſcher Sprache verfaßt worden ſind. Robert Vaughan, der verdienſtvolle Biograph Wiclif's, iſt der Erſte geweſen, der jene Schrift nach handſchriftlichen Quellen genauer berückſichtigt und über dieſelbe, allerdings als wäre ſie von Wiclif ſelbſt verfaßt, Bericht erſtattet hat. Erſt ſpäter hat ein tüchtiger Gelehrter, D. Todd in Dublin, einen Abdruck derſelben veranſtaltet, 1840, ohne jedoch für ihre Aechtheit einſtehen zu wollen. Es fehlt aber an allen äußeren Zeugniſſen für die Urheberſchaft Wiclif's; und innere Gründe ſprechen entſchieden gegen dieſelbe. Namentlich läßt ſich ein Umſtand mit der Vorausſetzung nicht wohl reimen, daß unſer Reformator vor der Reformation den Aufſatz geſchrieben habe: im „letzten Zeitalter der Kirche" werden als kirchliche Mißſtände lediglich nur die Sünden der Pfarrgeiſtlichkeit, die Verſäumniſſe, die Habſucht und Simonie der Pfarrer gezüchtigt; während Wiclif im Gegentheil ſtets die Kloſtergeiſtlichkeit und vor Allem die Bettelmönche auf's Korn genommen hat. Demnach iſt die Vermuthung gar nicht unwahrſcheinlich, daß ein Franziskaner von der ſtrengern Richtung, welche die Weiſſagungen des Abts Joachim von Floris hoch hielt und eine apokalyptiſche Geſinnung hegte, die fragliche Schrift verfaßt haben dürfte (vgl. Shirley a. a. O. XIII. f. Anm. 4). —

Wenn wir den neueſten Biographen Wiclif's auf's Wort glauben, ſo hat derſelbe ferner 1360 ſeinen Kampf gegen die Bettelmönche eröffnet, der von da an bis an ſeinen Tod ununterbrochen gedauert hat, und zwar hat er hierin angeblich nur den vom Erzbiſchof Fitz-Ralph von Armagh (Armachanus) mit Macht eröffneten Kampf, als dieſer in dem genannten Jahre ſtarb, aufgenommen und fortgeführt. Allein die ganze Angabe beruht vielmehr auf einer im Lauf der Jahrhunderte angewachſenen Sage, als auf wirklichen Thatſachen und urſprünglichen Zeugniſſen (vergl. Shirley a. a. O. XIV.). Wir müſſen alſo auch dieſen angeblichen Punkt aus ſeinem Leben als unhiſtoriſch bei Seite liegen laſſen. — Erſt im folgenden Jahr, 1361, gelangen wir zu einem hiſtoriſch feſten Boden. Drei Urkunden von Balliol College in Oxford nennen Wiclif als Vorſtand des College (Magister sive custos collegii aulae de Balliolo); und am 16. Mai 1361 wurde ihm durch das College als Patron die Pfründe Fillingham in Lincolnſhire übertragen, worauf er die Stelle eines Collegienvorſtandes niederlegte und auf ſeiner Pfarrei lebte, ohne darum das Band zu löſen, das ihn mit der Univerſität verknüpfte; denn im Okt. 1363 hat er einige Zimmer in Queens College (ſ. oben) gemiethet. Von jenem Zeitpunkt an, alſo ungefähr von ſeinem 37—40. Lebensjahre an, bis zu ſeinem Tode,

23 Jahre ſpäter, liegt Wiclif's Leben durch gleichzeitige Urkunden und durch ſeine eigenen Schriften ziemlich hell beleuchtet, vor unſern Blicken. Die Geſchichte von der Ernennung zum Vorſtand (custos, Guardian) des Stiftes Canterbury Hall in Oxford durch den Erzbiſchof Islep von Canterbury, von ſeiner Entſetzung durch den Nachfolger Isleps, und von dem langwierigen Prozeß, den Wiclif wegen der Ehrenſtelle geführt habe, iſt laut der oben angeführten kritiſchen Unterſuchung Shirley's nur durch die Verwechslung eines gleichnamigen Mannes mit unſerem Reformer in die Lebensgeſchichte des letzteren eingeſchmuggelt worden, und ſcheint fortan gleichfalls beſeitigt werden zu müſſen. Eben damit fällt auch der falſche Pragmatismus weg, vermöge deſſen die Gegner geſucht haben einleuchtend zu machen, daß Wiclif's ſpätere Angriffe auf das Pabſtthum und die Bettelorden aus Rachſucht wegen jenes ſchwer zu verſchmerzenden Verluſtes hervorgegangen ſeyen. Wir ſind ſomit auch der Vertheidigung Wiclif's gegen die Unterſchiebung ſolcher eigennützigen Beweggründe ſeines Handelns überhoben, wiewohl es auch, falls jene Sache ihn, und nicht ſeinen Namensbruder, betroffen hätte, nicht an Thatſachen fehlt, welche zu ſeiner Vertheidigung und Reinigung von beſagtem Verdachte dienen. Nicht lange nach dem Jahr 1361 trat Wiclif in einer Weiſe öffentlich auf, welche die allgemeine Aufmerkſamkeit, wenigſtens in England ſelbſt, ihm zuwandte. Dieſes Auftreten ſcheint bald nach ſeiner Beförderung zur Würde eines Doktors der Theologie ſtattgefunden zu haben. Bisher hat man die letztere Begebenheit meiſt in das Jahr 1372 geſetzt. Neueſtens hat jedoch derſelbe Gelehrte, welcher ſo manche Punkte in Wiclif's Geſchichte und Chronologie kritiſch beleuchtet hat, wahrſcheinlich zu machen geſucht, daß Wiclif noch um ein Beträchtliches früher, nämlich ſchon 1363 Theol. Dr. geworden ſey (a. a. O. XVI. f.). Von da an hatte er, vermöge ſeiner akademiſchen Würde, das Recht, Vorleſungen über Theologie zu halten; „Profeſſor der Theologie", wie die meiſten modernen Biographen es auffaſſen, iſt Wiclif nie geweſen; überhaupt gab es auf den mittelalterlichen Univerſitäten keine Profeſſoren im Sinn der neueren Zeit. Von ſeinen wiſſenſchaftlichen Leiſtungen näher zu reden, wird unten die geeignetere Gelegenheit ſich darbieten.

Die Angelegenheit, in welcher er zum erſten Mal Aller Augen auf ſich zog, war übrigens keine akademiſch-wiſſenſchaftliche, nicht einmal eine kirchliche; man könnte höchſtens ſagen, ſie ſey eine kirchlich-politiſche geweſen; eigentlich war ſie eine rein politiſche und nationale. Pabſt Urban V. mahnte im Jahr 1365 den König Eduard III. an den bereits 33 Jahre rückſtändigen Lehenszins von 1000 Mark, welcher ſeit König Johann, unter den ſchwachen Regierungen Heinrich's III. und Edward's II. an den päbſtlichen Stuhl entrichtet, aber ſchon von Edward I. verweigert, und von deſſen Enkel Eduard III. bereits geraume Zeit nicht bezahlt worden war. Der König wies den Anſpruch, mit Hülfe ſeines Parlamentes (1366), mit ſolchem Erfolge zurück, daß die Sache für immer abgethan war. Nie mehr hat von da an ein Pabſt Anſpruch auf die Oberherrlichkeit über England erhoben. Wiclif vertheidigte nun in den Hörſälen zu Oxford den Beſchluß, welchen das Parlament gefaßt hatte, und begründete, gegenüber der Streitſchrift eines Mönchs, der für die Oberherrlichkeit des Pabſtes über England aufgetreten war, die politiſche Unabhängigkeit der Krone und des Landes vom Pabſt, in Form eines Berichts über die parlamentariſche Verhandlung, welche die Lords über die Frage gepflogen hatten. Wenige Jahre ſpäter fand er abermals eine Aufforderung, im nationalen Intereſſe ſich öffentlich auszuſprechen. Dies war im engeren Sinn eine kirchlich-politiſche Angelegenheit: die unglückliche Wendung des Krieges in Frankreich ſeit 1369 machte neue Steuern in England zur Nothwendigkeit; und da der Staatsſchatz leer, und die Steuerkraft der Nation bereits auf den höchſten Grad geſpannt war, ſo faßte das Parlament den Beſchluß die Kirchengüter zu beſteuern, ungeachtet die Hierarchie ſtets Steuerfreiheit als ein Vorrecht in Anſpruch genommen hatte. Namentlich wurden alle ſeit 1292 in die todte Hand übergegangenen Ländereien der Grundſteuer unterworfen. Auch hier war es Wiclif, der die Maßregel des Parlaments vertheidigte; leicht möglich, daß

er in dieſer Beziehung eine Ausnahme von der ganzen engliſchen Geiſtlichkeit bildete. Im Jahr 1374 nun wurde Wiclif von Eduard III. zum Mitglied einer Commiſſion ernannt, die zu Brügge in den Niederlanden mit Abgeordneten des Pabſtes über Abſtellung oder wenigſtens Beſchränkung der „Proviſionen", welche die Curie von Beſetzungen kirchlicher Aemter in England bezog, unterhandeln ſollte. Allein die Unterhandlungen zogen ſich in die Länge, und ſtatt daß England etwas dabei gewann, wußte im Gegentheil die Curie neue Rechte zu erzielen. Das war nicht Wiclif's Schuld; wohl aber wurde das hervorragendſte Mitglied der königlichen Commiſſion am 12. September 1375 zum Biſchof von Hereford befördert; Beweis genug, daß derſelbe mehr die Intereſſen der Curie, als die des Landes im Auge gehabt haben muß. Wiclif dagegen war, ohne Zweifel um ſeine Verdienſte in jener kirchlich-diplomatiſchen Laufbahn zu belohnen, ſchon im April 1374 von der Krone zu der anſehnlichen Pfarrei Lutterworth in der Grafſchaft Leiceſter befördert. Er war jedoch damals ſchon nicht mehr Inhaber der Pfarrſtelle in Fillingham, die ihm 1363 übertragen worden war, ſondern hatte bereits ſeit 1368 die Pfarrei Ludgershall in der Grafſchaft Buckingham inne, zu der ihn der Prior der Johanniterritter als Patron ernannt hatte. Er iſt die letzten 10 Jahre ſeines Lebens bis zu ſeinem Ende Pfarrer zu Lutterworth geblieben, ohne darum ſein Verhältniß zur Univerſität Oxford zu löſen; er hat vielmehr ſtets einige Zeit in Oxford gewohnt, vor der Univerſität gepredigt, Disputationen daſelbſt gehalten u. a. m. Allein ſo hoch der gelehrte Mann bei der Krone, dem Adel und dem Volk in Anſehen ſtand, ſo übel war er begreiflich bei der Curie, der hohen Geiſtlichkeit des Landes und den Bettelorden angeſchrieben. Kein Wunder, daß die Hierarchie zu Maßregeln der Disciplin gegen ihn ſchritt. Die „Convocation" (ſ. Art. Anglik. Kirche, I. 346 f.) faßte Wiclif's Grundſätze über Staat und Regiment als häretiſch auf, und lud ihn im Februar 1377 zur Verantwortung vor. Die ganze Anklage bezog ſich lediglich auf politiſche Anſchauungen, und hatte weſentlich politiſche Motive, namentlich inſofern, als Wiclif ſich an den Herzog von Lancaſter, „Johann von Gent" genannt, einen Prinzen von Geblüt, dritten Sohn Eduard's III., angeſchloſſen hatte. Der Prinz war das Haupt der Feudalpartei, und ging darauf aus, die engliſchen Biſchöfe zu demüthigen und um ihren Einfluß auf Staatsangelegenheiten zu bringen. Wiclif, wiewohl von ganz anderen Geſinnungen beſeelt, und viel höhere Zwecke erſtrebend, war mit demſelben perſönlich befreundet und politiſch verbunden, inſofern er gleichfalls ein Gegner der weltlichen Macht des Klerus war. Der Angriff, den die Convocation auf Wiclif machte, erſchien demnach als ein Schachzug, der eigentlich gegen den Prinzen gerichtet war. Und letzterer hat auch demgemäß gehandelt. Als Wiclif am 23. Februar 1377 in der Paulskirche zu London vor ſeinen Richtern erſchien, begleitete ihn der Herzog von Lancaſter in eigener Perſon, nebſt dem Reichsmarſchall, Grafen Percy von Derby, und Geſolge. So entſpann ſich ein Wortwechſel zwiſchen dem ſtolzen Biſchof von London, Courtenay, und dem Herzog, und die Sitzung endigte ſtürmiſch. Der Prozeß gegen Wiclif hob ſich von ſelbſt auf; aber ſein Beſchützer, der Herzog, erfuhr ſchmähliche und lebensgefährliche Bedrohungen durch den Pöbel, ſo daß der Hergang der Sache zu ſeiner Demüthigung ausſchlug. Mit dieſem Erfolg war der Epiſkopat eigentlich zufrieden geſtellt; aber deſto weniger die Kloſtergeiſtlichkeit, welche es wirklich auf Wiclif abgeſehen hatte. Sie wandte ſich an den Papſt und wirkte in der That den Befehl aus, den Prozeß gegen Wiclif wieder aufzunehmen. Gregor XI., der letzte Avignoner Pabſt vor dem Schisma, erließ zu dieſem Behuf unter dem 22. Mai 1377 vier Bullen auf einmal, an den Erzbiſchof, den Biſchof von London, die Univerſität Oxford, nebſt einem Schreiben an den König; in einer beſonderen Beilage befanden ſich angebliche Irrlehren Wiclif's verzeichnet. Allein als die Bullen in England ankamen, hatte ſich viel verändert. Eduard III. war inzwiſchen am 21. Juni geſtorben. Der Thronfolger, Richard II., Enkel des verſtorbenen Königs, war noch minderjährig; ſeine Mutter die Prinzeſſin Johanna, Wittwe des „ſchwarzen Prinzen", war keineswegs gegen Wiclif geſtimmt. Die Univerſität,

welche in der für ſie beſtimmten Bulle förmlich aufgefordert wor, 1) den Vortrag und die Vertheidigung der 19 verurtheilten Sätze ſchlechterdings nicht mehr zu dulden; 2) Wiclif perſönlich verhaften zu laſſen und ihn dem Erzbiſchof und Biſchof von London auszuliefern, — betrachtete dieſe Befehle als eine Beeinträchtigung ihrer Autonomie, und erwog lange, ob ſie die Bulle annehmen oder zurückweiſen ſolle. Inzwiſchen lief beim Kanzler der Univerſität eine Vorladung von Seiten des Erzbiſchofs und des Biſchofs von London ein, welche er Wiclif eröffnen mußte, und wonach dieſer zur Verantwortung in London vor ihnen beiden erſcheinen ſollte. Das ließ ſich bedrohlich genug an. Allein die Regierung hielt ſo große Stücke auf ihn, daß ſich vorausſehen ließ, ſie werde ihn nicht Preis geben Iſt doch Wiclif eben im erſten Jahr Richard's II. von dem Staatsrath um ein Gutachten angegangen worden über die Frage: ob der Staat das Recht habe, zum Behuf ſeiner Selbſtvertheidigung, in Nothfällen, die Abgaben an die Curie zurückzuhalten? Wiclif ſelbſt gab inzwiſchen einige Schriftchen zu ſeiner Rechtfertigung heraus, und ſtellte ſich zu Anfang des Jahres 1378 vor ſeinen biſchöflichen Richtern in der Kirche des erzbiſchöflichen Paloſtes zu Lambeth bei London. Er erſchien zwar dieſesmal ganz allein, ohne die Begleitung ſeines hohen Gönners; allein Sir Lewis Clifford trat ein mit einer Botſchaft der Prinzeſſin von Wales, der Mutter des jungen Königs, wodurch den Biſchöfen das weitere Verfahren gegen den Angeſchuldigten unterſagt wurde. Ueberdieß drangen Maſſen von Londoner Bürgern in die Kapelle ein, und ſetzten, Wiclif zu Liebe, mit Gewalt durch, daß die Verhandlungen abgebrochen wurden. Die Biſchöfe waren eingeſchüchtert und begnügten ſich, um den Schein zu retten, mit einer ſchriftlichen Verantwortung Wiclif's, worin er, *falls man ihn des Irrthums überweiſe*, ſich bereit erklärte, zu widerrufen. Allein er hat in der That nicht einen einzigen Satz widerrufen. Ohnehin waren die Zeitereigniſſe der Art, daß ſie ihn in ſeiner Oppoſition gegen das Pabſtthum nur beſtärken konnten. Denn noch in demſelben Jahr, wo er ſich in Lambeth hatte ſtellen müſſen, brach die große Pabſtſpaltung aus, welche das innere Verderben der Kirche vollends zur Reife brachte und das Bedürfniß einer gründlichen Beſſerung und Reform allen Redlichen nahe legte. Das päbſtliche Schisma bildet in der ganzen innern Entwicklung und reformatoriſchen Wirkſamkeit Wiclif's offenbar den bedeutenden Wendepunkt. Die theologiſche Stellung, die er einnahm, wurde von da an kühner, prinzipieller, ſtärker. Er ſchritt jetzt mit Ernſt zur Ueberſetzung der Bibel, und erklärte ſich im Frühjahr 1381 zum erſten Mal offen gegen die Lehre von der Wandlung im heil. Abendmahl. Der Angriff auf dieſe im römiſchen Lehrbegriffe ſo belangreiche Lehre erregte ungeheures Aufſehen. Selbſt die Univerſität, die ihr hochgeachtetes Mitglied bisher ſtets in Schutz genommen hatte, wandte ſich jetzt gegen ihn und ſchritt ſogar noch vor den kirchlichen Oberen gegen ihn ein. Der damalige Kanzler von Oxford, William *Berton*, ſetzte einen Ausſchuß von 12 Doktoren der Theologie nieder, mit dem Auftrag, diejenigen 12 Sätze einer Prüfung zu unterziehen, welche Wiclif über die Lehre vom Abendmahl veröffentlicht hatte. Der Ausſchuß verurtheilte dieſe Sätze als Irrlehren, und der Kanzler erließ ſofort ein Dekret, wodurch er jedes Mitglied der Univerſität mit Suspenſion aller akademiſchen Rechte ja mit Freiheitsſtrafe bedrohte, welches jene Anſichten in oder außer einem Hörſaale vortrage und vertheidige oder auch nur anhöre. Wiclif wandte ſich an den Herzog von Lancaſter um Beiſtand; allein dieſer hatte für eine rein theologiſche Frage kein Intereſſe, und beſtätigte den Spruch des Kanzlers inſofern, als er Wiclif einſchärfte, nicht mehr über die Abendmahlslehre ſich auszuſprechen. Wiclif ließ ſich aber nicht einſchüchtern. Er mußte ſich zwar mündlicher Erörterung über dieſe Lehre innerhalb der Univerſität enthalten, aber das Schreiben war ihm unverwehrt geblieben. Daher gab er ſofort ein ausführliches „Bekenntniß“ über das heilige Abendmahl in lateiniſcher Sprache heraus, ſchrieb aber danach auch für das Volk ein Büchlein in engliſcher Sprache und in populärer Form unter dem Titel: „Das Pförtchen“ (*Wicket*); und in der That iſt dieſes Schriftchen ungemein populär geworden, ſo daß es ſogar noch im XVI. Jahrhundert viel geleſen wurde. Aber ſelbſt auf

der Univerſität war Wiclif's Partei noch keineswegs gänzlich und für immer aus dem Feld geſchlagen. Vermuthlich hing es mit der Eiferſucht gegen die Bettelorden und ihren Einfluß zuſammen, daß bei der nächſten Wahl des Kanzlers und der Disciplinarbeamten Wiclif's Partei obſiegte, ſo daß er ſelbſt von der Univerſität aus nicht mehr behelligt wurde.

Auf dieſem Felde geſchlagen, wandten ſich die Gegner an den Erzbiſchof. In dieſem Jahr (1381) war der bisherige Biſchof von London, William Courtenay, ein Mann von hochadliger Herkunft, von hierarchiſcher Denkart und von herrſchſüchtigem Karakter, ein alter Widerſacher Wiclif's, zum Erzbiſchof von Canterbury und Primas von ganz England befördert worden. Er faßte den Entſchluß, alle verfügbaren Mittel zu verwenden, um die Reformbeſtrebungen Wiclif's und ſeiner Anhänger mit Stumpf und Stiel auszurotten. Der Plan war, wie ſich aus den Thatſachen ergiebt, der, daß 1) die Lehren und Grundſätze Wiclif's kirchlich gerichtet und verurtheilt, 2) die Perſonen, welche ſich zu dieſen Grundſätzen bekannten, entweder gebeugt oder gebrochen, d. h. entweder zum Widerruf genöthigt oder ohne Barmherzigkeit beſtraft werden ſollten. Die erſtere Maßregel ſchien keine Schwierigkeit zu haben, denn auf dem Gebiet der Lehre hatte die Kirchengewalt unbeſtritten freie Hand und unbedingte Vollmacht. Der Erzbiſchof berief zu dem bewußten Zwecke eine Provinzialſynode auf den 17. Mai 1382 nach London, beſtehend aus 7 Biſchöfen, 14 Doktoren beider Rechte und 17 Doktoren der Theologie, von denen nicht weniger als 15 aus den vier Bettelorden waren. Die Sitzungen in einem Dominikanerkloſter zu London waren indeß kaum eröffnet, als ein Erdbeben die Hauptſtadt erſchütterte und erſchreckte, was Wiclif und ſeine Freunde als ein Gottesurtheil wider das Vorhaben der Verſammlung deuteten. Wiclif nannte ortan das Concil nur „das Erdbebenconcil“ (vgl. Trialogus IV., c. 36: concilium terrae motus). Die Kirchenverſammlung war jedoch ſchon ſo weit, daß ſie 24 Sätze, welche in öffentlichen Predigten vorgetragen worden ſeyn ſollten, theils als irrig, theils als ketzeriſch verdammte. Hiermit waren jedoch nur gewiſſe Gedanken und Grundſätze kirchlich abgeurtheilt, ohne daß Wiclif oder irgend einer von ſeinen Anhängern mit Namen erwähnt worden wäre. Darum hatte man auch nicht geglaubt, eine Vorladung Wiclif's vor das Concil und perſönliche Vernehmung deſſelben nöthig zu haben. Nachdem nun die Prinzipien van Kirchenregiments wegen förmlich abgeurtheilt waren, blieb noch der zweite Schritt übrig: die Perſonen, welche jenen Grundſätzen huldigten, entweder zur Unterwerfung unter den Urtheilsſpruch der kirchlichen Autorität und zum Widerruf zu bewegen, oder im Fall der Widerſpenſtigkeit aus dem Wege zu räumen. Das ließ ſich mit lediglich kirchlichen Mitteln nicht erreichen; man bedurfte der Staatsgewalt dazu. Und dieſe ſuchte der Erzbiſchof in's Intereſſe zu ziehen, indem er bei dem Parlament den Antrag einbrachte, daß die Beamten angewieſen werden ſollten, die (wiclif'ſchen) Reiſeprediger und ihre Gönner zu verhaften. Als Motiv machte er geltend, daß durch die Reiſepredigten Zwietracht geſäet, die öffentliche Ruhe geſtört und das Staatswohl gefährdet werde. Die Lords ertheilten der Bill ihre Zuſtimmung. Die Gemeinen verweigerten die ihrige, und ſo erlangte die Bill keine Geſetzeskraft. Somit blieb dem Erzbiſchof weiter nichts übrig, als im Wege der Verordnung ein königliches Patent auszuwirken, das die Biſchöfe bevollmächtigte, durch ihre Beamten die Anhänger der verurtheilten Sätze verhaften zu laſſen, wobei die Staatsbeamten Weiſung erhielten, den Biſchöfen bei Vollziehung dieſer Vollmacht zur Hand zu gehen. Darauf hin ging nun die Verfolgung der Perſonen an. Vor Allem wandte man ſich gegen die Univerſität Oxford, als den Heerd der reformatoriſchen Bewegung. Allein es war nicht ſo leicht, Wiclif hier aus dem Sattel zu heben, denn der dermalige Kanzler, Dr. Robert Rigge, war ſelbſt ein entſchiedener Gönner der Wicliſiten. Der Erzbiſchof fand für nöthig, dieſen ſelbſt nachdrücklich zu verwarnen und zu bedrohen. Schließlich gelang es denn auch, den Mann zu beugen. Und in Folge deſſen wurden die nahmhafteſten unter den gelehrten Anhängern Wiclif's, Nicolaus Hereford, Philipp Reppington und Johan-

nes Aſtan, nach längerem Widerſtreben ſchließlich zum Widerruf beſtimmt (Okt. und Novbr. 1382). An die Hauptperſon, Wiclif ſelbſt, wagte man ſich, ſo viel wir ſehen können, lange nicht; erſt zu allerletzt kam die Reihe an den Meiſter ſelbſt. Der Plan war ſichtlich wohl überlegt und die Aufeinanderfolge der einzelnen Maßregeln ſo geordnet, daß je die ſchwieriger durchzuſetzende ſpäter in Angriff genommen wurde. Erſt als man mit Zuverſicht darauf rechnen konnte, von den bedeutendſten Männern der Partei den Widerruf zu erlangen, glaubte man mit einiger Ausſicht auf Erfolg das hervorragende Haupt der Partei antaſten zu könnnen: Wiclif wurde vor eine Synode, die am 18. November 1382 zuſammentrat, vorgeladen. Er war mindeſtens 58 Jahre alt, eher ſchon in den Sechzigen, durch Krankheit körperlich angegriffen, aber an Geiſt und Willenskraft ungebeugt. Da er die Möglichkeit vorausſah, daß ein vernichtender Schlag ihn treffen könnte, ſo hatte er in Form einer Petition an König und Parlament ein Bekenntniß aufgeſetzt und veröffentlicht, welches in der That nicht fruchtlos blieb: die „Gemeinen“ forderten die förmliche Zurücknahme der oben erwähnten Inquiſitionsbill. Die Bill, welche ohnehin nicht Geſetzeskraft erlangt hatte, wurde von der Krone und den Lords wirklich zurückgezogen. Eben dieſe Aufregung der „Gemeinen“ in dem gleichzeitig verſammelten Parlament mußte die in Oxford zuſammengetretene Synode zu deſto größerer Vorſicht und Zurückhaltung beſtimmen. Wiclif war perſönlich erſchienen und vertheidigte ſeine Ueberzeugung in Betreff der Abendmahlslehre mit aller Freimüthigkeit, Unerſchrockenheit und Schärfe. Man begnügte ſich daher, den Schein zu retten, indem man ſeine Ausſtoßung von der Univerſität beſchloß, deren Zierde er geraume Zeit geweſen war; verfügte aber weiter keine kirchliche Rüge wider ihn. Man beließ ihn in ſeinem kirchlichen Amt, und er durfte ungehindert nach Lutterworth zurückkehren, wo er durch die Predigt auf die Gemeinde, und durch Schriften auf das Vaterland zu wirken fortwährend bemüht war. Der Mann, den er als Hülfsgeiſtlichen zur Seite hatte, Johannes Purvey (Purney), ſcheint ſein vertrauter und geiſtesverwandter Mitarbeiter geweſen zu ſeyn; ohne Zweifel iſt er es, dem wir die Aufzeichnung ſo vieler Predigten von Wiclif zu verdanken haben. Allein Wiclif's Feinde gaben ſich doch nicht zufrieden. Sie konnten es nicht verſchmerzen, daß ihr Sieg über ihn doch nur ein ſcheinbarer, und ſeine Niederlage eine ſo gar erträgliche geweſen war. Und da die öffentliche Meinung des Landes nicht zuließ, daß die Kirchengewalt rückſichtslos gegen den hochgeehrten Mann verfuhr, ſo ging man die ausländiſche Centralgewalt der Curie um ihr Einſchreiten gegen den Ketzer an. In Folge deſſen erließ Urban VI. eine Vorladung an ihn, ſich perſönlich in Rom zur Verantwortung zu ſtellen. Als die Vorladung in Wiclif's Hände kam, war bereits ſein letztes Lebensjahr angebrochen, und er hätte, wenn er auch wollte, die Reiſe nicht mehr machen können, weil ſeine Geſundheit zu tief erſchüttert war. Er entſchuldigte ſich deshalb in einem angeblichen Schreiben an den Pabſt, welches auf uns gekommen iſt und ſich eben ſo ſehr durch aufrichtige Geſinnung und feine treffende Bemerkungen auszeichnet, als durch eine kluge Faſſung, welche im Tone der Ehrerbietung die einſchneidendſten Gedanken mehr nur zu verſtehen gibt, als geradezu hinſagt. Die ſogen. Litera missa papae Urbano VI. iſt jedoch, wie ich mich neueſtens überzeugt habe, in Wirklichkeit weder ein Schreiben an den Pabſt, noch überhaupt ein eigentlicher Brief. Das fragliche Schriftſtück iſt vielmehr nur eine Anſprache an Einverſtandene, möglicherweiſe ſogar ein Stück aus einer Predigt Wiclif's. Es iſt ein Beweis der über ihm gnädig waltenden Vorſehung, daß trotz der tödtlichen Feindſchaft, von welcher die Widerſacher gegen ihn beſeelt waren, ſeine letzten Jahre doch ohne wirkliche Beunruhigung in Stille und ungeſtörtem Wirken verfloſſen. Die Feinde durften ihm nichts anhaben, er blieb im Beſitz von Amt und Würde, ſelbſt ſein Ruf als gläubiger Chriſt ſollte unverſehrt bleiben. Am 29. Dezbr. 1384 rührte ihn der Schlag in ſeiner Pfarrkirche zu Lutterworth, während er eben die Meſſe hörte; ſeine Zunge wurde gelähmt; und zwei Tage ſpäter, am 31. Dezbr., iſt er im Frieden entſchlafen.

Erſt 31 Jahre nach ſeinem Tode hat die Kirchenverſammlung zu Conſtanz in ihrer

achten Sitzung (4. Mai 1415) Wiclif für einen Ketzer erklärt, 45 Artikel von ihm verdammt und den Befehl erlassen, daß seine Bücher verbrannt, seine Gebeine ausgegraben und fern von den kirchlichen Begräbnissen weggeworfen werden sollten. Letzterer Befehl stand indeß dreizehn Jahre lang nur auf dem Papier, bis Pabst Martin V. dem Bischof Fleming von Lincoln 1427 einschärfte, das Urtheil des Constanzer Concil's zu vollziehen. Das geschah denn auch im Jahre 1428. Der Bischof ließ Wiclif's Gebeine, nachdem sie bereits 44 Jahre lang unter dem Chor der Marienkirche zu Lutterworth geruht hatten, ausgraben, verbrennen, und die Asche davon in den Fluß werfen, der in der Nähe vorbeifließt.

Schade, daß wir keine Denkschrift von irgend einem seiner zahlreichen Freunde über Wiclif's Leben und Ende besitzen! Es scheint nie eine Schrift dieser Art verfaßt worden zu seyn, wenigstens findet sich keine Spur einer solchen, während eine nicht geringe Zahl von Bekenntnissen, Traktaten, Flugschriften aller Art, die von Zeitgenossen und Verehrern des Mannes geschrieben waren, theils in den Urkunden über Ketzerprocesse wider Lollarden, theils sonst zur Sprache kommen. Wir müssen uns mit einigen zerstreuten Bemerkungen begnügen, die theils in Wiclif's eigenen Schriften gelegenheitlich vorkommen, theils in der Geschichte des Processes gegen William Thorpe mit unterlaufen. Der letztere bekennt in seinem auf uns gekommenen Verhör: „Magister Johann Wiclif wurde von Vielen für den heiligsten Mann seiner Zeit angesehen. Zudem war er von hagerem Körper, abgemagert, und fast entkräftet, und von untadelhaftestem Wandel. Daher viele Männer von Rang in diesem Königreiche, welche öfter mit ihm umgingen, ihn innigst lieb hatten, seine Aussprüche niederschrieben und ihm anhingen; und ich selbst — fährt Thorpe fort — schloß mich an Niemand inniger an, als an ihn, einen der heiligsten, gottseligsten und weisesten Männer, die ich in meinem Leben gekannt habe." Daß sein Temperament ein hitziges und cholerisches gewesen sey, ist aus seinem eigenen Geständniß in einer noch ungedruckten Schrift ersichtlich, welches durch Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit wahrhaft rührend ist. Wiclif sagt in seiner handschriftlich auf der Bodleian und einigen anderen Bibliotheken vorhandenen Schrift De veritate s. scripturae: „Ich habe mir eine dreifache Regel aus der Schrift entnommen; zum Ersten, daß ich mich durch sorgfältigeres Achten auf mich selbst von dem zu reinigen suche, was man mir Schuld gibt, daß ich zu oft einen unrechten Eifer der Rache in die rechte Gesinnung mische, falls ich letztere habe. Was also die Beschuldigung betrifft, daß unter dem Schein der Heiligkeit bei mir Heuchelei, Gehässigkeit und Groll sich verstecke, so fürchte ich, daß mir jenes, was ich erwähne, leider zu oft begegnet sey, weßhalb ich weit mehr Unglimpf verdiene, als mir bisher widerfahren ist. Daher werde ich mit Anklopfen bei meinem Gott in Gebeten streben, mich in Zukunft sorgfältig vor geistlichen Sünden zu hüten, die zu erkennen, Gott allein zusteht u. s. w. (Das Original der Stelle bei Shirley a. a. O. XLV. Anm. 4.). Wenn die zahlreichen und erbitterten Widersacher des Mannes nichts Schlimmeres gegen ihn aufzubringen gewußt haben, als daß er sich in der Polemik öfters zur Leidenschaftlichkeit hat hinreißen lassen, so ist dieß allein schon Zeugniß genug, daß sein Karakter und sein Wandel ohne wesentlichen Makel gewesen seyn muß. Gesteht doch der römisch-katholische und in der That papistisch-gesinnte Geschichtsschreiber von England, Lingard, von Wiclif, daß er „in sittlicher Hinsicht musterhaft" gewesen sey, Hist. of England 1823. IV, 261. Uebrigens hat es Wiclif nicht darauf angelegt, durch eine asketische Lebensart oder sonst durch irgend etwas Gesuchtes und Gemachtes zu imponiren. Lehnt er doch selbst mit einem unverkennbaren Humor eine derartige Meinung ab, indem er den Vorwurf widerlegt, als triebe er mit seinen Anhängern übermäßige Büßungen nebst dem Schein von Tugenden. Dos sey unwahr; im Gegentheil sey das eine Hauptsünde, vor der er sich zu fürchten habe, daß er durch Luxus in Nahrung und Kleidung die den Armen gebührenden Güter verzehre und Anderen das Beispiel priesterlich heiligen Wandels nicht gebe, das ihnen in die Augen leuchten sollte; „daß ich aber", fährt er fort, „im täglichen Leben oft und gut und gern

ſpeiſe, muß ich mit Leidweſen geſtehen, denn wenn ich heuchleriſcher Weiſe den entgegengeſetzten Schein annehmen wollte, ſo würden meine Tiſchgenaſſen gegen mich zeugen“ (De veritate s. scripturae MS. c. 12., bei Shirley a. a. O. XLVI. A. 1.).

II. Wiclif's Lehre und wiſſenſchaftlich-kirchliche Leiſtungen laſſen ſich um deſſelben Mangels willen, den wir oben im Eingang berührt haben, nicht vollſtändig und befriedigend darſtellen. Man iſt bis jetzt weſentlich an dasjenige ſeiner Werke als Hauptquelle für ſeine Lehre gewieſen, welches im erſten Jahrzehent der Reformation auf deutſchem Boden gedruckt worden iſt: wir meinen den Trialogus oder Dialogorum libri IV. Derſelbe iſt ohne Zweifel das letzte größere Werk Wiclif's; denn daß es früheſtens im Mai 1382, alſo 2½ Jahre vor ſeinem Tode vollendet worden iſt, ergibt ſich aus der Erwähnung des Erdbebencanons IV. c. 36, ſiehe oben. Dieſe ſpäteſte Hauptſchrift Wiclif's iſt auch die erſte geweſen, welche durch die Preſſe veröffentlicht warden iſt, im Jahr 1525, 4°, und wahrſcheinlich zu Baſel. Das Buch iſt ein in ſich abgeſchloſſenes Syſtem chriſtlicher Lehre, in 4 Bücher getheilt, aber, abweichend von der üblichen ſchalaſtiſchen Form, in dialogiſcher Geſtalt ausgeführt, als „Dreigeſpräch“ zwiſchen den allegoriſchen Perſonen Alithia, Pſeudis und Phroneſis; die erſtere ſtellt einen beſonnenen Theologen vor, die andere einen ſophiſtiſchen Gegner und Ungläubigen, während die dritte, als gediegener, gereifter und gründlicher Theologe die Entſcheidung gibt. Das erſte Buch behandelt die Lehre von Gott, das zweite handelt von dem Weltall, insbeſondere von der Materie, dem Menſchen, von Engeln und böſen Geiſtern, aber auch von der Gnadenwahl; das dritte Buch umfaßt hauptſächlich die chriſtliche Sittenlehre, nebenbei aber auch die Lehre von der Erlöſung; das vierte Buch, welches nahezu die Hälfte des ganzen Raumes ausfüllt, begreift die Lehre von den Sakramenten, den kirchlichen Inſtitutionen und die Eſchatologie in ſich. Außer dem Trialogus ſind nur kleinere Aufſätze und Volksſchriften Wiclif's, aus denen für ſeine Lehre etwas geſchöpft werden kann, gedruckt; und ſchließlich können einige Bruchſtücke aus ſeinen noch ungedruckten Schriften, ſo weit ſie bis jetzt veröffentlicht ſind, benutzt werden. Ehe wir jedoch auf die Lehrſätze Wiclif's über Gott und Welt, Sünde und Erlöſung, Kirche und Sakrament eingehen, ſchicken wir ſeine grundlegenden Erklärungen über die heil. Schrift und ihre „unendliche Auctorität“ voraus. Wiclif ſtellt nämlich die Bibel „unendlich“ höher, als jede andere Schrift, namentlich als jede Schrift der angeſehenſten Kirchenväter, geſchweige neuerer Kirchenlehrer, oder als irgend eine Satzung der römiſchen Kirche. (Das letzte Kapitel im dritten Buch des Trialogus, c. 31, p. 97a ff. enthält hierüber die beſtimmteſten Erklärungen). Er ſelbſt begründet dieſen Grundſatz von der unbedingten Auctorität der heil. Schrift durch die unendliche Würde Jeſu Chriſti, als des Gottmenſchen. Und da er ſich nicht verhehlen kann, daß die Bibel von ſeinen Zeitgenoſſen nicht ſo hoch geachtet werde, ſo erklärt er dieſen Mangel aus Unglauben an Chriſtum ſelbſt: „Wir glauben nicht aufrichtig an den Herrn Jeſum Chriſtum, denn ſonſt würden wir, vermöge fruchtbaren Glaubens, überzeugt ſeyn, daß die Auctorität der heil. Schrift, namentlich des Evangeliums, unendlich höher ſteht, als die irgend einer andern Schrift, die man nennen kann“ (a. a. O. 97.). Alle übrigen Schriften, ſelbſt die eines Auguſtin u. ſ. w., ſind nach ihm nur inſofern und nur inſoweit glaubwürdig, als ſie auf die Bibel gegründet ſind. Jede Wahrheit, welche nicht auf Sinneswahrnehmung beruht, falls ſie gläubig angenommen werden ſoll, muß aus der Schrift abgeleitet ſeyn. Sobald dieſer Grundſatz anerkannt wäre, würde die heil. Schrift in die ihr gebührende Verehrung eingeſetzt, die päbſtlichen Bullen und die Lehrſätze moderner Doktoren aber in die gehörigen Schranken gewieſen; jener Grundſatz würde die Verehrung Chriſti läutern und anfeuern (a. a. O. 98). An einer andern Stelle ſcheut er ſich nicht, folgenden Schluß aus jenem Grundſatz zu ziehen: „wenn es hundert Päbſte gäbe, und alle Mönche würden in Cardinäle verwandelt, ſo dürfte man ihren Anſichten in Glaubensſachen doch nicht beitreten, außer ſo weit ſie ſich auf die Schrift gründen“ (a. a. O. IV, c. 7. S. 110). Es iſt ferner auch ganz folgerichtig, daß Wiclif ſich dagegen

erklärt, wenn man zur Auslegung der Bibel anderweitige Regeln herbeibringt; er beſteht im Gegentheil darauf, daß es eine bibliſche Logik gebe, und die Logik der Bibel ſey die richtigſte, gründlichſte und brauchbarſte; die Schrift dürfe nicht menſchlich erfundenen Regeln unterworfen ſeyn, im Gegentheil ſie ſey ſelbſt die Herrin u. ſ. w. (cum logica scipturae sit rectissima etc. a. a. O. 98 b). Hiermit hat er keineswegs einer myſtiſchen Auslegungsweiſe gehuldigt; im Gegentheil, Wiclif ſetzt voraus, daß der einfache Wortſinn maßgebend ſey: „Der Gläubige beruhige ſich als Grammatiker bei dem Buchſtaben (d. h. bei dem einfachen buchſtäblichen Sinne) und hüte ſich durchaus, der Schrift einen Sinn aufzudringen, über den er ſelbſt noch Zweifel hegt, und den der heil. Geiſt nicht geradezu fordert (a. a. O. 99 a). Es bedarf keines ausführlichen Nachweiſes darüber, wie weſentlich evangeliſch und reformatoriſch dieſes Princip Wiclif's iſt, und wie nahe es mit dem Grundſatz zuſammentrifft: „Gottes Wort ſoll Artikel des Glaubens ſtellen, und ſonſt Niemand“ (Schmalk. Artikel). — Höchſter Beachtung werth iſt aber hierbei der Umſtand, daß Wiclif aus jenem Grundſatz von dem „ſchlechthinigen“ Anſehen der heil. Schrift auch den Schluß gezogen hat, daß die Schrift Gemeingut Aller ſeyn ſolle. Und er hat dieſe Folgerung nicht etwa blos im Begriff gezogen, ſondern mit der That im Leben geltend gemacht, indem er es *erſtlich* für das dringendſte Bedürfniß und die heiligſte Pflicht erklärte, daß das Evangelium frei und wahr (freely and truly, vgl. das lutheriſche: „lauter und rein“) gepredigt werden müſſe, weshalb er ſowohl in eigener Perſon fleißig in der Landesſprache predigte und bibliſche Erkenntniſſe zu pflanzen ſich bemühte, als auch ſeine Freunde und Anhänger im Lande umherſandte, um das Volk mit „Gottes Geſetz“, d. h. der Bibel, durch Reiſepredigten bekannt zu machen. *Zum andern* aber arbeitete er an der Ueberſetzung der Bibel in's Engliſche, die auch wirklich zu Stande gekommen und unſtreitig ſo weit im Volk verbreitet worden iſt, als vor der Erfindung des Bücherdrucks irgend möglich war. Gegen dieſe Verbreitung der Bibel erhob ſich freilich von Seiten der Prieſter heftiger Widerſpruch: das Wort Gottes ſey viel zu hoch und zu heilig, als daß es dem Volk unmittelbar in die Hände gegeben werden dürfte; das Verſtändniß der Schrift müſſe den Laien durch die Prieſter vermittelt werden; die Bibel für's Volk überſetzen, heiße, die Perlen vor die Säue werfen; ja es ſey eigentlich Ketzerei, in engliſcher Sprache zu predigen. Allein Wiclif ließ ſich dadurch nicht irre machen. Er widerlegte dieſe Vorwürfe ſämmtlich; und indem er ſein Vorhaben rechtfertigte, ging ihm immer mehr Licht über die Sache auf. Er ging davon aus, daß die Schrift der Glaube der Kirche ſey, d. h. die Urkunde chriſtlicher Glaubenswahrheit, und aus dieſem Begriff folgerte er: je weiter Bibelkenntniß und Schriftverſtändniß ſich verbreite, um ſo beſſer ſey es; und wolle man den Laien zur Schriftkenntniß helfen, ſo müſſe man ſie in derjenigen Sprache unterrichten, welche ſie am beſten verſtehen. Uebrigens wenn man meinte, lediglich nur durch Prieſter könne das Volk zum Verſtändniß von Gottes Wort gelangen, ſo behauptete er vielmehr, die Wahrheiten ſeyen in der Bibel deutlicher und richtiger ausgedrückt, als Prieſter dieß zu thun vermöchten; überdieß ſeyen oft ſogar Prälaten allzu unkundig der Schrift. Den Vorwurf der Ketzerei aber gab Wiclif ſeinen Gegnern inſofern zurück, als Chriſtus ſelbſt befohlen habe, das Evangelium *allen* Völkern zu predigen, und der heil. Geiſt habe die Gabe der Sprache den Apoſteln eben zu *dem* Behufe geſchenkt, daß ſie Gottes Wort in allen Mundarten der Welt predigen könnten. Das Wort Chriſti der Ketzerei beſchuldigen, heiße, Chriſtum ſelbſt zum Ketzer machen. Wer die Ueberſetzung des Evangeliums in die Mutterſprache, zum Nutzen des Volks, verhindern wolle, der ſey ſelbſt Schuld an der Unwiſſenheit des Volks, ſeinem geiſtlichen Mangel und ſeiner Hungersnoth. Vor Chriſti Richterſtuhl müßten einſt alle Chriſten ſtehen, und dort werde kein Prälat für Jemand die Vertheidigung führen können, da müſſe jeder für ſich ſelbſt antworten und von dem ihm anvertrauten Gute Rechenſchaft ablegen, ſamit thue es Noth, daß Jeder dieſes Gut und deſſen rechte Anwendung gehörig kennen lerne. — Aber, wie geſagt, Wiclif hat nicht bloß in der Theorie ſolche Anſichten ausgeſprochen, ſondern hat

auch darnach gehandelt, indem er nach Kräften dafür ſorgte, daß nicht allein durch volksmäßige Predigt in der Mutterſprache bibliſche Erkenntniß gefördert, ſondern auch die Bibel ſelbſt in der Landesſprache unter das Volk gebracht würde. Und der Erfolg war der Art, daß wir kühn behaupten, es hat bis auf Luther Niemand gegeben, der um die Verbreitung der Bibel unter ſeinem Volk ſo große Verdienſte ſich erworben hätte, als eben Wiclif. Wohl beſaß ſchon die angelſächſiſche Literatur verhältnißmäßig zahlreiche Ueberſetzungen und Erklärungen von bibliſchen Stücken, zumal von König Alfred's Zeit an. Auch die ſpätere alt-engliſche Sprache iſt nicht arm in dieſer Beziehung; namentlich erſchienen ſchon im XIII. Jahrhundert mehrere Dichtungen über heilige Gegenſtände, worin beträchtliche Stücke der Bibel bearbeitet ſind; und ſeit dem Anfang des XIV. Jahrhunderts treten auch mehrere Verſuche proſaiſcher Ueberſetzung auf; allein bis zum Jahre 1360 iſt der Pſalter das einzige Buch der heiligen Schrift geweſen, welches vollſtändig in's Engliſche überſetzt war. Hingegen 25 Jahre ſpäter beſaß England eine Ueberſetzung der ganzen Bibel, Alten und Neuen Teſtaments, in Proſa. Und dieſe war weſentlich Wiclif's Werk. Wie weit er in eigener Perſon die Arbeit gethan hat, wird ſich vielleicht nie mit Sicherheit ausmachen laſſen. Aber darüber iſt kein Zweifel, daß er es war, der den Gedanken gefaßt, der mit Hand angelegt, und die Ausführung des Gedankens durch ſeinen Eifer, ſeinen Muth und ſeine Begeiſterung zu Wege gebracht hat. Es ſcheint, daß die Offenbarung Johannis das erſte bibliſche Buch war, das er überſetzt hat; allein es war dabei weſentlich auf eine Auslegung des Buchs abgeſehen, und die Ueberſetzung ſelbſt ſcheint nur Nebenſache geweſen zu ſeyn wenigſtens iſt ſie nicht fortlaufend und hie und da etwas kürzer zuſammengedrängt, als der Urtext. Nächſt der Apokalypſe ſcheint Wiclif die Evangelien in Angriff genommen zu haben, aber auch dieſe in der Art, daß die Auslegung der Hauptgeſichtspunkt blieb; und dieſe beſteht nach ſchalaſtiſcher Sitte lediglich nur aus einer Zuſammenſtellung aus den Erklärungen älterer Bibelausleger. Sodann wurde zur Ueberſetzung einer bereits vorhandenen Evangelienharmonie geſchritten, welche von einem engliſchen Mönch des XII. Jahrhunderts, dem Prior Clemens, zuſammengeſtellt worden war. Und daran ſchloß ſich der Verſuch an, einen kurzen Inbegriff der Bibellehre zu geben in einer Zuſammenſtellung von ausgewählten Abſchnitten aus mehreren bibliſchen Büchern, z. B. den kathaliſchen Briefen, worauf eine Ueberſetzung ſämmtlicher pauliniſchen Briefe folgte. Alle dieſe und ähnliche Arbeiten waren aber erſt Vorarbeiten für eine vollſtändigere und genauere Ueberſetzung der Bibel, zunächſt des Neuen Teſtaments nebſt Vorreden zu den einzelnen Büchern. Und es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß dieſe Ueberſetzung das unmittelbare Werk Wiclif's geweſen iſt. Während dieſe Arbeit noch fortging, aber kurz nach ihrer Vollendung, wurde auch das Alte Teſtament durch einen von Wiclif's Mitarbeitern in Angriff genommen. Und laut eines gleichzeitigen Zeugniſſes am Schluß der Originalhandſchrift des Ueberſetzers ſelbſt (dieſe iſt nämlich auf der Bodleian heute noch vorhanden) iſt Nicolaus von Hereford der Bearbeiter geweſen. Nachdem die Ueberſetzung der ganzen Bibel vollendet war, ging die Sorge dahin, ſie möglichſt nutzbar zu machen. Zu dieſem Behufe wurde in vielen Abſchriften eine Ueberſicht über die Perikopen der Sonntage, Feſte und Faſttage des Jahres angebracht; und um die kirchlichen Leſeſtücke zugänglicher zu machen, wurden auch Bücher geſchrieben, die nichts weiter enthielten, als diejenigen Evangelien und Epiſteln, welche das Jahr über in der Meſſe geleſen wurden. Natürlich war aber das Werk, ſo wie es jetzt vollendet war, noch keineswegs ein befriedigendes zu nennen; war es doch ein Werk von ungemeiner Größe, zumal für jene Zeit, unter ungünſtigen Umſtänden unternommen, durch verſchiedene Perſönlichkeiten und ohne genau feſtgeſtellte Grundſätze durchgeführt. Dieſe Mängel konnten Wiclif ſelbſt nicht entgehen, und ohne Zweifel hat er perſönlich eine Durchſicht und Verbeſſerung der erſten Ueberſetzung wo nicht ſelbſt unternommen, doch in Ausſicht geſtellt. Zu Stande gekommen iſt die letztere freilich erſt nach Wiclif's Tode; und es gibt Gründe, welche die Annahme wahrſcheinlich machen, daß John Purvey, der vertraute

Freund und eine Zeit lang Hülfsgeiſtliche Wiclif's (ſ. oben), die zweite Ueberſetzung nebſt dem Vorwort zur Bibel, welches derſelben voranſteht, verfaßt und um 1400 fertig gebracht hat. Durch dieſe ſpätere verbeſſerte Ueberſetzung wurde die frühere in Schatten geſtellt und faſt verdrängt. Die jüngere Ueberſetzung fand eifrige Nachfrage. Abſchriften derſelben kamen in die Hände aller Schichten der Bevölkerung. Selbſt der König und die Prinzen von Geblüt beſaßen Exemplare. Die koſtbare Ausſtattung und kunſtvolle Ausführung vieler Exemplare beweiſen nicht bloß, daß man hohen Werth auf Gottes Wort legte, ſondern auch daß die Abſchreiber für ihre Bemühung angemeſſene Belohnung von Seiten der begütertſten Klaſſen fanden. Die Abſchriften müſſen raſch vervielfältigt worden ſeyn. Sind doch heutzutage noch circa 150 Handſchriften vorhanden, welche die Ueberſetzung in Purvey's Faſſung ganz oder theilweiſe umfaſſen; und die Mehrzahl derſelben ſind binnen vierzig Jahren, von der Vollendung dieſer Ueberſetzung an gerechnet, geſchrieben worden. Bedenkt man aber, wie eifrig und nachdrücklich die Hierarchie dieſen Ueberſetzungen nachgeſpürt hat, wie dieſelben als verderbliche Ketzerſchriften verbrannt und ſonſt vernichtet worden ſind, und wie viele Exemplare im Laufe von 4—500 Jahren verwahrloſt und durch verſchiedene Zufälle untergegangen ſeyn mögen, ſo darf man kühn annehmen, daß eine ungleich größere Zahl von Exemplaren urſprünglich vorhanden geweſen ſey. Wir ſind vollkommen überzeugt, daß wenigſtens bis zum Jahre 1460 in keiner chriſtlichen Nation Europa's die Bibel in der Landesſprache eine ſolche Verbreitung gefunden hat wie in der engliſchen. — In deutſcher Sprache iſt zwar eine vollſtändige Bibelüberſetzung am Anfang des XV. Jahrhunderts vorhanden geweſen, allein die Handſchriften derſelben ſcheinen, nach dem zu ſchließen, was auf uns gekommen iſt, weit nicht ſo zahlreich geweſen zu ſeyn, als die der Wicliſitiſchen Ueberſetzungen; und erſt nach 1460, als jene deutſche Ueberſetzung gedruckt zu werden anfing, wurde ſie in den 15 hochdeutſchen und niederdeutſchen Ausgaben, die man vor dem Jahr 1500 kennt, verhältnißmäßig weiter verbreitet. — Und welchen Segen die Verbreitung der engliſchen Bibel im Volke geſtiftet haben mag, wie durch ſie bibliſche Erkenntniß und Bibelleben im Stillen gepflanzt und endlich der Sieg der Reformation im Lande angebahnt worden iſt, das kann man ſich leicht vorſtellen. Merkwürdig iſt jedoch der Umſtand, daß, während die deutſche Bibelüberſetzung des XV. Jahrhunderts in ſo vielen Ausgaben gedruckt worden iſt, die engliſche Bibelüberſetzung Wiclif's, ſo viel wir finden, vor der Reformation gar nie, weder im Ganzen noch theilweiſe, abgedruckt worden iſt. Erſt im XVIII. Jahrhundert wurde, aus hiſtoriſchem Intereſſe, das Neue Teſtament, jedoch in der ſpätern Ueberſetzung (von Purvey) in Druck herausgegeben durch John Lewis, den erſten Biographen Wiclif's, Lond. 1731 f. Dieſe Ausgabe iſt 1810 durch H. H. Baber London in 4°. wiederholt, und nach Maßgabe einer Handſchrift im J. 1841 auf's Neue veröffentlicht durch Bagſter in der English Hexapla Lond. 4°. Hingegen von der älteren, Wiclif ſelbſt unmittelbar angehörenden, Ueberſetzung iſt bis zum Jahre 1848, außer dem Hohenlied, das in Adam Clarke's Bibelcommentar (Lond. 1810 bis 1825) abgedruckt worden war, gar nichts im Druck erſchienen; in dem genannten Jahr hat Lea Wilſon das Neue Teſtament in der älteren Ueberſetzung herausgegeben, Lond. in 4°. Zwei Jahre ſpäter kam das vollſtändige und umfaſſende Werk heraus, worin die ganze Bibel, Altes und Neues Teſtament, ſelbſt die altteſtamentlichen Apokryphen eingeſchloſſen, nach der älteren und der neueren Ueberſetzung Wiclif's und ſeiner Anhänger, auf Grund kritiſcher Vergleichung zahlreicher Handſchriften, und mit gelehrten Zugaben in Vorrede und Anhang, enthalten iſt. Dieſe Frucht eines mehr als 20jährigen Fleißes zweier Gelehrten, trägt den Titel: The holy Bible, containing the Old and New Testament, with the apocryphal books, in the earliest englisch versions made from the latin vulgate by John Wiclif and his followers; edited by the Rev. Josiah Forshall, and Sir Frederic Madden; 4 Bände, Oxford 1850. 4°. Eine Menge Notizen, welche oben gegeben ſind, verdanken wir der Vorrede zum I. Band dieſes verdienſtlichen Werkes.

Gehen wir nunmehr auf Wiclif's Lehren von Gott und Menſch, Sünde und Erlöſung u. ſ. w. über, ſo trägt ſeine Lehre von Gott ganz vornehmlich den ſcholaſtiſchen Zug an ſich. Er entwickelt vielmehr aus Begriffen, durch dialektiſchen Proceß, als daß er unmittelbar von der Schrift ſelbſt oder gar von dem Selbſtbewußtſeyn der Chriſten ausginge. Und ſeine Theologie im engeren Sinne trägt insbeſondere den Stempel des Realismus, im Gegenſatz gegen den Nominalismus, an ſich. Das Unendliche iſt ihm kein bloßer Gedanke, ſondern eine Realität. Er kann ſich weder in die Anſchauung finden, daß Gott ein bloßer Gattungsbegriff ſey, noch in die, daß er ein Individuum ſey; beide Anſchauungen ruhen aber auf nominaliſtiſchem Princip; ſondern er geht davon aus, Gott ſtehe über der bloßen Gattung, als die abſolute Urſache. Der Realismus Wiclif's prägt ſich vorzüglich in ſeiner Ideenlehre aus, die einen weſentlichen Beſtandtheil ſeiner Gotteslehre (Trial. erſtes Buch) ausmacht: Kein Weſen kann von Gott geſchaffen werden, es werde denn von Gott gedacht; dieſes Gedachtwerden aber ſetzt einen objektiven Grund deſſelben voraus. Das „von Gott gedacht ſeyn“ ſchließt Realität in ſich. Dieſes Ur-Reale iſt der urſprüngliche Logos, worin alle Gattungen von Geſchöpfen präformirt ſind. Gott denkt nur dasjenige, was wenigſtens dem intelligibeln Seyn nach iſt (Trial. I. c. 8 ff.; vgl. die gediegene Darſtellung von Lewald: die theologiſch Doktrin des Joh. Wycliffe, Zeitſchrift für hiſtor. Theol., 1846. S. 205 ff.).— Die göttliche Dreieinigkeit bemüht ſich Wiclif nach dem älteren Vorgang Auguſtin's und dem neueren Anſelm's aus dem Weſen Gottes ſelbſt abzuleiten: Gott hat das Vermögen, ſich ſelbſt zu erkennen; hat er dieſes, ſo kann es nicht fehlen, er erkennt ſich auch wirklich; dieſes Sichſelbſterkennen iſt ſchließlich ein Ruhen Gottes in ſich ſelbſt. Jenes Vermögen, ſich ſelbſt zu erkennen, iſt Gott der Vater; die wirkliche Selbſterkenntniß iſt der Sohn; das Ruhen Gottes in ſich ſelbſt iſt der heil. Geiſt. Den letzteren faßt er wohl auch als die Liebe Gottes zu ſich ſelbſt. Ein Verſuch, das innertrinitariſche Verhältniß einfach denkbar zu machen, durch logiſch-pſychologiſche Analogie, welcher freilich auf den Begriff der Perſon nicht von ſelbſt führt, ſondern nur vermöge der kirchlich-theologiſchen Ueberlieferung, von welcher Wiclif ſich in dieſem Lehrſtück keineswegs loszureißen gewillt iſt. Er ſchließt ſich an die ganze altkirchlich-ſcholaſtiſche Lehrweiſe von der Trinität vollſtändig an (Trial. I. c. 6 f.). — Das zweite Buch des Trialogus gibt weſentlich ſeine Kosmologie, aber in einer Weiſe, welche theils auf metaphyſiſche Fragen (wie die nach der materia prima), theils auf anatomiſche und pſychologiſche Dinge (Beſtandtheile des Gehirns, Sinneswahrnehmungen u. ſ. w.) ſich einläßt. Für uns hat bloß die theologiſche Anthropologie Intereſſe. Dieſe folgt aber, ſo weit von dem Urzuſtand, der erſten Sünde und der Erbſünde die Rede iſt, ganz der Bibel und der herkömmlichen Kirchenlehre. Bezeichnend iſt nur, daß Wiclif die Fortpflanzung der Sündhaftigkeit von Geſchlecht zu Geſchlecht nicht phyſiſch, ſondern ethiſch bedingt ſeyn läßt. Mit anderen Worten: er verwirft die Annahme, daß die Sündhaftigkeit leiblich fortgepflanzt werde durch den Samen, als wäre dieſer der Träger der Erbſünde. Er betrachtet vielmehr den Geiſt als den Kern des menſchlichen Weſens, welcher zuerſt erſchaffen wird und durch einen urſprünglichen Willensakt die Erbſünde, als Urſünde jedes Einzelnen, ſetzt. Durch dieſen primitiven Akt der Selbſtbeſtimmung wiederholt ſich nämlich der erſte Fall, ſo daß der Einzelne die Sünde Adam's zu ſeiner eigenen macht (Trial. III. c. 26: Quilibet descendens a primo homine in principio suae originis habet proprium peccatum originale). Uebrigens iſt bei Wiclif keineswegs der auguſtiniſche Begriff der Erbſünde, als eines vollſtändigen Unvermögens zum ſittlich Guten, maßgebend. Er verwirft zwar ausdrücklich, als leeres Geſchwätz, die ſcholaſtiſche Doktrin von dem meritum de congruo, d. h. die Behauptung, daß Gott dem Menſchen zur „billigen“ Belohnung ſeines guten Bemühens die Gnade verleihe, ſo daß es ihm erleichtert werde, die Seligkeit zu verdienen (Trial. III. c. 7). Aber der Boden, von dem er hiebei ausgeht, iſt nicht die durch den Fall erſt gewordene ſittliche Unfreiheit, ſondern die durch Gottes

Allmacht und seine alle Handlungen verursachende Thätigkeit ursprünglich gegebene Abhängigkeit der Menschen. Mit anderen Worten: Wiclif's Ausgangspunkt ist nicht sowohl der anthropologische als der theologische, beziehungsweise metaphysische. Gottes Allmacht ist nach Wiclif nicht ein bloßes Können, nicht ein Begriff der Möglichkeit, sondern Wirklichkeit; die göttliche Allmacht fällt ihm mit dem wirklichen Schaffen und Verursachen aller Dinge zusammen. Wenn aber Alles was ist und geschieht, Gott zum Urheber hat, ist dann Gott nicht auch Urheber des Bösen? Dieser Einwand entgeht unserem Denker nicht. Er beantwortet ihn indeß verneinend. Die Sünde ist nicht von Gott gewirkt, denn sie ist selbst nicht etwas Positives, sondern ein bloßer Mangel, defectus. Wiclif eignet sich den negativen Begriff des Bösen an, vermöge dessen die Sünde eigentlich das Nichtseyn des Göttlichen, ein non ens ist. Das heißt, er verkennt nicht, daß die Sünde thatsächlich vorhanden ist, aber er gesteht ihr nur nicht die Wirklichkeit im höheren Sinne zu. Und insofern als die Sünde thatsächlich existirt, wird sie auch für etwas Gutes erkannt, d. h. für etwas mittelbar und sekundär Gutes, sofern Gott das Böse zum Guten wendet, durch gerechte Strafe und beziehungsweise durch Erlösung vom Bösen. Die Sünde sey also, als Mittel zum Zweck, von Gott gewollt, und nothwendig; auch vermöge des Zusammenhangs von Ursachen und Wirkungen innerhalb des Endlichen und des Zeitlebens thue Jeder, der sündigt, nicht mehr und nicht weniger Böses, als er kann. Hiemit scheint Wiclif auf eine völlige Verneinung der Willensfreiheit hinauszukommen, wiewohl sich sein sittliches Bewußtseyn gegen diese Consequenz sichtbar sträubt. Er hat einen seiner Zeit berühmten Vorgänger in diesem Betracht, seinen älteren Zeitgenossen Thomas von Bradwordino, der in seinem großen Werke De causa Dei adversus Pelagium die freie Gnade zu erweisen und die Einbildung eines menschlichen Verdienstes zu widerlegen bemüht war, aber gleichfalls lehrte, daß Gott den Menschen zu jeder Entschließung und Handlung bestimme, und daß die Sünde ein bloßer Mangel sey, ein Nichtseyn; vgl. meine Abhandlung De Thoma Bradwardino, Lipsiae 1862. — Mit der Anschauung Wiclif's von der göttlichen Causalität in Hinsicht menschlicher Handlungen hängt wesentlich zusammen sein Lehrsatz von der göttlichen Prädestination: diejenigen, welche der ewigen Seligkeit theilhaftig werden, sind dazu verordnet von Ewigkeit; diejenigen, welche den ewigen Strafen verfallen, sind von Ewigkeit als solche erkannt; jene sind praedestinati, diese sind praesciti. Wiclif vermeidet es geflissentlich, von einer doppelten Vorherbestimmung zu reden, er kennt nur eine Erwählung, die zur Seligkeit. Aber er macht darum nicht die göttliche Erwählung abhängig von der menschlichen Selbstentscheidung, als welche durch die Allwissenheit vorausgesehen sey. Denn er weiß es mit der göttlichen Hoheit, Macht und Herrlichkeit nicht zu vereinigen, daß Gottes Rathschluß von der Kreatur abhängen solle. Dessenungeachtet ist er nicht gewillt, die sittliche Zurechnung des Einzelnen und die Freiheit des menschlichen Willens aufzuheben, vielmehr bemüht er sich, beides, die spekulative Anschauung, wornach Alles von Gottes ewigem Rathschluß schlechthin abhängt, und die verständig-sittliche Anschauung zu vereinigen, was ihm freilich auf eine klare und befriedigende Weise nicht gelungen ist.

In der Christologie ringt in Wiclif auf merkwürdige Weise mit einander die scholastische Dialektik — und das Streben nach einer biblisch-ethischen Reconstruktion des Begriffs vom Gottmenschen. Auf der einen Seite stecken bei ihm die herkömmlichen Fragen, Kategorieen und Begriffe der scholastischen Christologie noch tief und fest. Auf der anderen Seite sieht er recht wohl ein, daß viele hohle und unfruchtbare Fragen und Gedanken darunter sind; er wendet sich von denselben nach Kräften ab und den „gediegenen und nützlichen“ Wahrheiten zu (Trial. III. c. 27. Fol. 90 b. f.: Salubrius est studere veritates solidas, quam inaniter evagari circa fictitias, — cum multae veritates solidae et utiles jacent haminibus occultatae). Das was er selbst in der Lehre von der Menschwerdung Eigenthümliches hat, beruht darauf, daß er an die Grundstelle Philipper 2. sich vorzugsweise hält und die Menschwerdung Christi vom sittlichen Ge-

ſichtspunkt aus betrachtet: der erſte Menſch war nicht Gott und wollte ſich doch Gott gleichſtellen; Chriſtus war Gott gleich und hat ſich der Gottgleichheit entäußert und ſich ſelbſt erniedrigt. Der erſte Menſch hat ſich durch Hochmuth verſündigt; Chriſtus hat Adam's Sünde durch Demuth gebüßt. Die Menſchwerdung Chriſti iſt eine ſittliche That; der Gottmenſch als ſolcher leiſtet ſchon in ſeiner Perſon die Genugthuung für die Urſünde der Menſchheit. Aber dazu kommt der Gehorſam bis zum Tode: Adam war übermüthig bis zum Tode, der zweite Adam hat ſich gedemüthigt bis zum Kreuzestod, den er gnadenvoll übernommen hat. Karakteriſtiſch für den Doctor evangelicus, und wahrhaft evangeliſch iſt ferner der Seitenblick, den Wiclif bei der Lehre von Chriſtus auf die „Heiligen“ wirft. Er betont mit Nachdruck den Satz, daß Chriſtus der einige Mittler zwiſchen Gott und Menſchen ſey. Vermöge ſeiner gottmenſchlichen Perſon und ſeines vollkommenen Verdienſtes iſt er der alleinige Vermittler und Fürſprecher. Alle Heiligen ſind nur inſofern zu ehren und zu loben, als ſie aus Chriſto, dem Quell des Heils, geſchöpft haben. Die Heiligenverehrung hat nur inſoweit einen Nutzen, als ſie Liebe zu Chriſto in der Seele entzündet. Dagegen wird durch die Menge der Heiligen die Seele zerſtreut und die Liebe zu Chriſto geſchwächt. Es iſt eine Thorheit, die Quelle ſelbſt, die uns ſo nahe liegt, bei Seite liegen zu laſſen und zu einem entlegenen und trüben Bache zu gehen. Deswegen ſeyen Viele der Meinung, es würde der Kirche frommen, wenn alle Heiligenfeſte aufhörten und lediglich nur Chriſti Feſte gefeiert würden, weil dann Chriſtus friſcher im Gedächtniß gehalten und die Andacht der Gemeinde nicht ſo ungebührlich auf Glieder Chriſti bezogen und zerſplittert würde. Aecht reformatoriſche Grundſätze! — Die Lehre von dem Werke Chriſti wird im Trialogus nur ganz vorübergehend berührt. Eben ſo wird die Lehre von der Heilsordnung bloß gelegenheitlich erörtert. Aber ſo viel ergibt ſich deutlich, daß Wiclif, obgleich ſeine Ausdrucksweiſe das römiſch-ſcholaſtiſche Gepräge nicht verläugnet (namentlich in dem auch bei ihm ſehr geläufigen Begriff des mereri), doch in ſeiner ſittlich-religiöſen Denkungsart von der Werkheiligkeit weit entfernt, vielmehr der Wahrheit von der freien Gnade Gottes in Chriſto zugethan iſt. Erklärt er doch den Begriff eines meritum ex congruo geradezu für eine bodenloſe Einbildung (vanitas) Trial. III. c. 7. Vielmehr betont er in einer ſeiner Predigten die Wahrheit, daß der Glaube eine Gabe Gottes iſt, die nur aus Gnaden den Menſchen verliehen wird, und daß Gott, wenn er das gute Werk irgend eines Menſchen belohnt, ſeine eigene Gabe krönt. Seine ganze Sittenlehre beruht auf dieſer dogmatiſchen Unterlage: unter allen Chriſtentugenden iſt ihm Demuth die erſte, Demuth iſt „die Wurzel aller Tugenden“; je demüthiger einer iſt, je näher iſt er Chriſto. Zugleich aber verdient bemerkt zu werden, daß Wiclif auf die Bethätigung des Glaubens im Wandel den größten Nachdruck legt. Er bezeugt ſtets, es könne da kein rechter Glaube und keine Wiedergeburt ſeyn, wo keine Nachfolge Jeſu, kein chriſtlicher Wandel ſey; es ſey unmöglich, daß Jemand in Sünden lebe, ohne in demſelben Maße abzunehmen am Glauben. Wir ſehen hier den ſittlichen Geiſt der Bibel, wie er, entgegen der einſeitig aſcetiſchen Richtung und der mönchiſch beſchränkten Sittenlehre, und entgegen der ſittlichen Schlaffheit jener Zeit, mit der Heiligung Ernſt macht und das tägliche Berufsleben in ſeine chriſtlichen Rechte einſetzt. Ein Karakterzug, welcher an die Reformatoren lebhaft erinnert.

Eben ſo iſt Wiclif's Lehre von der Kirche inſofern proteſtantiſch, als er den klerikalen Begriff der Kirche = Geſammtheit der Mitglieder des geiſtlichen Standes, ausdrücklich verwirft, vielmehr alle diejenigen, oder auch nur diejenigen, als Glieder der Kirche anerkennt, welche durch die Erlöſung der Seligkeit theilhaftig werden. Er unterſcheidet deutlich zwiſchen unſichtbarer und ſichtbarer Kirche; nur nennt er erſtere den „wahren“, letztere den „ſcheinbaren“ oder „gemiſchten“ Leib Chriſti, dieß, weil Auserwählte und Heuchler in ihr begriffen ſind. Vermöge ſeines Grundgedankens von der Gnadenwahl definirt er die wahre Kirche auch als „die Gemeinſchaft der Erwählten auf

Erden". Er bescheidet sich jedoch natürlich, daß wir diejenigen, welche dem wahren Leib Christi angehören, nicht kennen. Ja er geht noch weiter und zieht auch die Consequenz, daß Niemand befugt sey, einen Dritten sey's heilig zu sprechen, sey's zu verdammen (Trial. IV. c. 22). Wie sehr die Verweltlichung der Kirche, d. h. der Hierarchie, für Wiclif ein Dorn im Auge geworden ist, ergibt sich aus unzähligen Aussprüchen desselben. Schon die lange Stufenleiter von Aemtern und Würden des Klerus bis zu den Erzbischöfen, Cardinälen und dem Pabst hinauf erkennt er für eine Sache, die keine Begründung in der Schrift finde; zu der Apostel Zeit seyen zwei Ordnungen von Klerikern für hinreichend befunden worden, nämlich Presbyter und Diakonen. Die Neuerung aber, welche gotteslästerliche Wirren in die Kirche gebracht habe, d. h. die Einführung solcher hierarchischer Stufen, habe ihre Wurzel in dem Hochmuth und der Habsucht, in einer Gesinnung, welcher Christi Armuth und Niedrigkeit nicht zusagte. Die weltlichen Fürsten aber, welche durch ihre gutgemeinte Ausstattung der Kirche mit Grundbesitz zur Verweltlichung derselben wesentlich beigetragen haben, sind verpflichtet, zur Hebung dieses Uebelstandes das Ihrige beizutragen (Trial. IV. c. 15 ff., bei Erörterung des Sakraments der Priesterweihe). —

In dem ganzen Lehrbegriff der römisch-mittelalterlichen Kirche gibt es kein Hauptstück, welches Wiclif schärfer und nachdrücklicher angegriffen hätte, als das von dem heil. Abendmahl, insbesondere der Begriff der „Wandlung" oder Transsubstantiation. Unter den Entartungen der Stiftung Christi und der biblischen Wahrheit dieses Sakraments, deren nicht weniger als drei sind: Meßopfer, Kelchentziehung und Lehre von der Wandlung, ist es die letztere, welche Wiclif angriff, während die Hussiten sodann die Kelchentziehung bekämpften und Luther schließlich mit ganzer Macht als Gegner des Meßopfers auftrat. Wiclif war lebhaft überzeugt, daß unter allen den Irrlehren, welche jemals in der Kirche aufgebracht worden seyen, keine auf so schlaue Weise eingeschwärzt worden sey und keine auf so vielfache Art das Volk beschädige, denn sie widerspreche der Schrift, verführe zur Abgötterei und plündere das Volk (Trial. IV. c. 2. S. 101). Aus dieser summarischen Aeußerung erhellt bereits, daß er nicht bloß lehrhafte, sondern auch rein religiöse und praktische Bedenken gegen die damals bestehende Kirchenlehre vom heil. Abendmahl hatte. Erst seit dem Jahre 1381, so viel man bis jetzt sehen kann, hat sich Wiclif mit dieser Lehre beschäftigt, aber von da an hat er in Predigten, Disputationen und Schriften, und zwar in englisch verfaßten Volksschriften und in lateinischen Abhandlungen für die gelehrte Welt, den Gegenstand erörtert. Er übt nicht bloß Kritik gegen die scholastische Lehre von der Transsubstantiation, mit Hülfe dialektischer und biblischer Waffen, sondern er begründet auch seine entgegenstehende Ansicht vom Sakrament positiv. Seine Kritik richtet sich dialektisch gegen das logische und metaphysische Unding von „Accidenzien ohne Substanz"; ferner sucht er nachzuweisen, daß die Lehre von der Wandlung, wornach in Folge der Consekration das Brod und der Wein aufhöre, Brod und Wein zu seyn, mit den Einsetzungsworten unvereinbar, also schriftwidrig sey; denn mit den Worten: „das ist mein Leib" u. s. w. sey doch Etwas von dem Brod ausgesagt, folglich sey nach wie vor Brod vorhanden und nicht etwa vernichtet. Auch der Apostel Paulus, wenn er 1 Kor. 10, 16. sagt: „das Brod, das wir brechen", bezeuge doch, daß im Sakrament Brod sey und bleibe. An die Stelle der scholastischen und, wie Wiclif ausdrücklich bemerkt, erst spät aufgekommenen Theorie von der Wandlung setzt er den Doppelsatz: im Sakrament des Altars ist 1) wahres Brod (und wahrer Wein); aber zugleich 2) Christi Leib (und Blut). Den ersteren Satz hat er als die Position gegenüber seiner Negation, stets mit größtem Nachdruck behauptet und begründet, und seine Anhänger haben diesen Gedanken stets festgehalten. Schwieriger ist die Frage, wie Wiclif den zweiten Satz verstanden habe. Denn daß Christi Leib und Blut im Sakrament sey, das hat Wiclif stets behauptet. Aber wie das Verhältniß des Leibes und Blutes Christi zu dem geweihten Brod und Wein nach ihm zu denken sey, darüber ist,

wenigſtens nach den bis jetzt veröffentlichten Schriften des Mannes, nicht leicht auf's Reine zu kommen. Es fragt ſich: ſoll das Sichtbare bloß ein Bild, ein Zeichen des Unſichtbaren ſeyn, oder ſoll der Leib Chriſti im heil. Abendmahl wahrhaft und real gegenwärtig ſeyn? Mit anderen Worten: iſt Wiclif's Anſicht mit der Zwingli'ſchen oder mit der Luther'ſchen näher verwandt? Häufig ſpricht er ſich ſo aus, das geweihte Brod ſey auf ſakramentliche Weiſe Chriſti Leib; daſſelbe ſey Brod natürlicher Weiſe (in natura sua), Chriſti Leib ſakramentlicher Weiſe. Aber da kehrt die Frage nur wieder: was heißt das letztere? Allerdings gebraucht Wiclif ein und das andere Mal Ausdrücke, welche an die Zwingli'ſche Vorſtellung anklingen, als ob das Sichtbare im Abendmahl weiter nichts als ein Zeichen und Bild des Unſichtbaren wäre, z. B.: panis ille sacramentalis — ipsum corpus domini sacramentaliter signat vel figurat, Trial. IV. 7. S. 110, b.; Sacramentum est figuraliter corpus Christi, ib. c. 4. S. 105, b. In einer engliſch geſchriebenen Volksſchrift über das Abendmahl, mit dem Titel: Wicket, Pförtchen, nach der „engen Pforte" ſo genannt, ſagt Wiclif einmal kurz und rund: The bread is the figuro of Christi body. Allein Wiclif bezeugt, z. B. in obiger Stelle Trial. S. 110, b., zugleich ſeine Geneigtheit, mehr als das Bisherige zuzugeben, „an einen tieferen Sinn zu glauben" (sensum subtiliorem credere), falls man ihn aus Gottes Wort oder aus der Vernunft eines Beſſeren belehre. Und an anderen Stellen geht er in der That über den Begriff einer nur durch Zeichen abgebildeten, nur vorgeſtellten Gegenwart des Leibes Chriſti hinaus und zu dem einer wirklichen Gegenwart deſſelben fort (Modus essendi, quo corpus Christi est in hostia, est modus verus et realis, Confessio Mag. Jo. Wycclyff de Eucharistia, bei Vaughan II, 428). Es fragt ſich nur, inwiefern Chriſtus im Sakrament real gegenwärtig ſey. Nicht bloß der Kraft und Wirkung nach (potenziell), wie er allenthalben iſt, auch vermöge ſeiner Menſchheit; nicht bloß geiſtlicher Weiſe, wie er den Seelen der Gläubigen innewohnt; aber auch nicht vermöge einer Identificirung des Brodes mit dem Leibe Chriſti, nach vermöge einer angeblichen „Impanation", wornach, analog der Menſchwerdung des Sohnes Gottes, der Leib Chriſti Brod geworden wäre, d. h. das Brod „angenommen" hätte, ohne daſſelbe zu vernichten und zu verwandeln. Ueberhaupt verneint Wiclif, daß der Leib Chriſti auf räumlich-meßbare Weiſe in der Hoſtie gegenwärtig ſey. Vielmehr ſey der Leib Chriſti eigenſchaftlich (habitudinaliter) das geſegnete Brod ſelbſt. Alles zuſammengenommen, ſtellt Wiclif den Satz auf: die Gegenwart des Leibes Chriſti im heil. Abendmahl ſey Bild und Wirklichkeit zugleich (simul veritas et figura, Confessio M. Wycclyff). So viel iſt gewiß, daß nicht etwa eine nüchterne, rein verſtandesmäßige Anſchauung dem Lehrbegriff Wiclif's vom heil. Abendmahl zu Grunde liegt, wohl aber eine Denkart, welche der hierarchiſch-ſcholaſtiſchen Fiktion abhold, vielmehr von dem Bibelwort ausgehend, die Lehre vom Abendmahl zu reformiren ſuchte. Und er hat dieß in einer Weiſe gethan, welche über eine bloß ſymboliſche Auffaſſung, wie die Zwingli'ſche iſt, weit hinausgeht, jedoch mit der Auffaſſung Luther's keineswegs ſich deckt. Zwar iſt eine Harmonie zwiſchen beiden inſofern unverkennbar, als der Doppelſatz Wiclif's: „das geſegnete Brod iſt wahres Brod und zugleich wahrer Leib Chriſti", auch Luther's Satz iſt. Allein ein weſentlicher Unterſchied zwiſchen beiden liegt darin, daß Wiclif das wirkliche Empfangen des Leibes Chriſti im Sakrament durch den Glauben des Communikanten bedingt ſeyn läßt, während Luther, ſeit dem Streite mit Carlſtadt, mit Entſchiedenheit behauptet: „Alle, ſo dieß Brod eſſen, empfangen den Leib Chriſti; des Leibes Chriſti werden theilhaftig auch die Unwürdigen und Gottloſen." Wenn Wiclif der Abendmahlslehre eine ungemeine Aufmerkſamkeit zugewandt und die römiſch-ſcholaſtiſche Theorie mit aller Kraft ſeines Geiſtes und allem Ernſt ſeines chriſtlichen Gewiſſens geſtürmt hat, ſo war ihm wohl bewußt, warum er das that. Er erkannte in der Theorie von der Wandlung „den Gräuel der Verwüſtung an heiliger Stätte", eine liſtige Erfindung des Widerchriſts. Daß der Prieſter durch die Worte

der Conſekration, die er ausſpricht, natürliches Brod in den Leib Chriſti weſentlich verwandle, dieſe Vorſtellung, welche die Ehre und Auctorität des Prieſterſtandes überſchwänglich zu erhöhen geeignet war, erſchien ihm als eine „gottesläſterliche Menſchenvergötterung und Selbſtüberhebung“. Und die Anbetung der geweihten Hoſtie konnte er nicht anders, denn als Götzendienſt, als eine Vergötterung einer Creatur anſehen, gegen die ſein Gewiſſen mit um ſo größerer Empörung ſich widerſetzte, als er den Urhebern dieſer Vergötterung zutraute, recht wohl zu wiſſen, wie es ſich in Wahrheit damit verhalte.

III. Auf Grund deſſen, was wir über den Lebensgang und über den Lehrbegriff Wiclif's in der Kürze bemerkt haben, können wir nun über die univerſalgeſchichtliche Bedeutung ſeiner Perſönlichkeit ein Urtheil fällen. Die Meinungen gehen hierüber ſehr weit auseinander. Man nehme nur, wie ganz anders Luther über Wiclif urtheilt, als über Hus. Einmal ſtellt er beide zuſammen und ſeiner eigenen Perſon entgegen, wenn er in den Tiſchreden ſagt: „Wiclef und Hus haben das Leben im Pabſtthum angefachten, ich aber fechte das Leben nicht vornehmlich an, ſondern die Lehre“ (Werke, Walch 22, 1038). Sonſt aber iſt es merkwürdig, daß Luther den Johannes Hus förmlich als ſeinen Vorläufer anerkennt, was er in Betreff Wiclif's nicht thut. Von Jenem ſagt Luther: „Er hat etliche Dörner, Hecken und Späne aus dem Weinberge Chriſti ausgehackt und ausgerottet, und des Papae Mißbräuche und ärgerlich Leben angegriffen; aber ich, D. Martinus Luther, bin in ein blach, eben, wohl gepflügt Feld kommen, und des Papſts Lehre angegriffen, und ihn geſtürzt“ (Tiſchreden, herausg. von Bindſeil u. Förſtemann, 4, 396). Daß er aber den „ſpitzigen Wiclef“ etwas über die Achſel anſieht, iſt ihm nicht ſehr zu verdenken; er hat ihn zu wenig gekannt. Ohne Zweifel kannte ihn Melanchthon etwas genauer. Deſſen ungeachtet urtheilt er eher noch abſprechender und ſchärfer über ihn, als Luther. In einem Briefe an Mycanius vom Jahre 1530 faßt er ſein Urtheil über ihn zuſammen: er finde viele Irrungen bei ihm; die Glaubensgerechtigkeit habe er gar nicht verſtanden und feſtgehalten; er habe Evangelium und Politik ungeſchickt in einander gemiſcht, habe den Prieſtern das Recht auf perſönlichen Beſitz abgeſprochen, über das bürgerliche Regiment auf ſophiſtiſche und wahrhaft aufrühreriſche Weiſe gehandelt; auch in Betreff des heil. Abendmahls habe er die öffentlich angenommene Lehre mit Sophiſtik und Spott behandelt (Corpus Reformatorum ed. Bretschneider. II. 32; vergl. Apol. Conf. Rechenb. p. 217). Das Urtheil iſt ungerecht, ſchon darum, weil der Reformator auch nicht einen Gedanken, auch nicht einen Zug aus dem Manne herauszuheben weiß, dem er ſeinen Beifall zollen könnte. Aber auch Melanchthon hat ſeinen Mann nicht genug gekannt. Wenn hingegen heut zu Tage ein Hiſtoriker wie Heinrich Lea behauptet, daß „Lutheraner den Wiclif nimmermehr unter die rechten Zeugen der Wahrheit zählen könnten“ (Univ.-Geſch. II, 373. Anm.), ſo iſt dieß eine Ungerechtigkeit, welche bei den derzeit vorliegenden Mitteln, Wiclif zu kennen, weit weniger entſchuldbar iſt, als zur Zeit der Reformation. Man braucht ja keineswegs gegen die Fehler und Schwächen, welche der Mann ſo gut gehabt hat als ein Luther, ja auch gegen irrige Lehren und verkehrte Anſchauungen Wiclif's ein Auge zuzudrücken, um anzuerkennen, daß er denn doch ein Doctor evangelicus, ein ächter Vorläufer der Reformation, ein Mann Gottes und ein Zeuge der Wahrheit geweſen ſey. Blicken wir auf den Lebensgang Wiclif's zurück, ſo ſpringt uns die Thatſache in die Augen, daß es in der erſten Periode ſeines öffentlichen Auftretens theils rein politiſche, theils kirchlich-politiſche Angelegenheiten geweſen ſind, die ihn beſchäftigten. Daher ſchreibt ſich der Eindruck, den Wiclif's Perſönlichkeit vielfach gemacht hat, als ob das Politiſch-Nationale bei ihm eine überwiegende Rolle ſpiele. Darum hat Melanchthon a. a. O. geurtheilt: Inepte confundit Evangelium et Politica etc. Darum hat man auch noch neuerdings gemeint, Wiclif habe mehr ein äußerliches kirchlich-politiſches Treiben angeregt, als eine ſittlich-religiöſe Erneuerung zuwege gebracht. Nun die Thatſachen berechtigen, ſo viel wir ſehen,

zu einem Schluß von dieſer Tragweite nicht. Allerdings iſt Wiclif von politiſch-nationalen Gedanken und Beſtrebungen *zuerſt* ausgegangen, aber darin war er eben ein Kind ſeiner Zeit, ein Glied ſeiner Nation. Denn im XIV. Jahrhundert hat, nach dem Vorgang Frankreichs im Kampfe zwiſchen Philipp dem Schönen und Pabſt Bonifacius VIII., auch in England das Staatsintereſſe und das Nationalgefühl von dem bevormundenden päbſtlichen Abſolutismus ſich emancipirt. Und je unumſchränkter die Curie einige Jahrhunderte lang in England geſchaltet und gewaltet hatte, um ſo nachdrücklicher erhob ſich jetzt die öffentliche Meinung wider die Uebergriffe des Pabſtthums. Der König verfacht die Unabhängigkeit, die Souveränität, die Ehre der *Krone*. Die Parlamente empörten ſich wider die finanzielle Ausbeutung des *Landes* durch die Päbſte in Avignan, welche in das franzöſiſche Intereſſe hineingezogen waren, während England mit Frankreich Krieg führte. Und in dieſe vollkommen berechtigten, ja in ihrer Art auch reformatoriſchen Beſtrebungen griff Wiclif mit ein, als ein warmer Patriot und rechter Bürger, für des Vaterlandes Ehre und Würde, Freiheit und Recht begeiſtert. Und er war nicht der einzige Kleriker in England, der an dem Kampfe gegen römiſche Uebergriffe Antheil nahm. Aber er that dieß mit einer Einſicht, Beharrlichkeit und Energie, welche ihm das Vertrauen des Parlaments und der Krone zuwandte. Wir können das nicht für eine Verirrung halten, im Gegentheil, wir halten es für eine Tugend; er hat damit ſeiner Zeit genügt, ihre Anforderungen erfüllt und, wenn auch nur mit Ausrottung „etlicher Dörner, Hecken und Späne“ (ſ. oben Luther's Worte), der Reformation den Weg gebahnt. Aber er iſt nicht dabei ſtehen geblieben. Wohl hat er den nationalen und politiſchen Geſichtspunkt nie ganz aus dem Auge verloren, ja er hat, wie aus einigen ſeiner Schriften zu erſehen iſt, die Obrigkeiten und Fürſten für wirkliche Reform in Anſpruch genommen und verbindlich gemacht. Aber keineswegs iſt ſein Dichten und Trachten in einem politiſch-nationalen Streben aufgegangen. Vielmehr iſt Wiclif vom rein Politiſchen zum Kirchlich-Politiſchen und vom Kirchlich-Politiſchen zum rein Kirchlichen übergegangen. Das war aber nicht ein *gemachter*, ſondern ein für ihn natürlicher Fortſchritt, eine höhere Führung.

Als Wiclif ſeine Schrift De *Dominio divino* herausgab, erklärte er in dem Vorwort ſeinen Entſchluß, ſich von nun an ausſchließlich der Theologie zu widmen. Das ſcheint der Zeitpunkt zu ſeyn, in welchem er das politiſche Gebiet der Thätigkeit mit dem kirchlichen vertauſchte und die *kirchliche* Reform anzuſtreben begann. Aber auch hier bemerken wir wieder einen inneren Fortſchritt. Erſt richtete er ſein Augenmerk auf Verfaſſung und Ordnungen der Kirche, und nur allmählich trat er auch dem *Lehrbegriff* der beſtehenden Kirche näher. Aber je weiter er vorwärts ſchritt, deſto tiefer drang er in den Kern der Sache ein. Zugleich war er weit entfernt von einem bloß verneinenden, niederreißenden und umſtürzenden Beſtreben; vielmehr lag ihm das Aufbauen und das Zurückführen der Kirche zur urſprünglichen apoſtoliſchen Reinheit am Herzen. Einer erſchlafften und im Ceremonienweſen aber hierarchiſchen Trachten verſunkenen Geiſtlichkeit gegenüber wirkte er poſitiv durch Ausſendung ſeiner „armen Prieſter“, die als evangeliſche Prediger von Stadt zu Stadt, von Dorf zu Dorf wanderten, und, wo ſich willige Zuhörer fanden, „Gottes Geſetz“ in der Mutterſprache verkündigten. Unläugbar hat ihm eine Reform und Erneuerung des geiſtlichen Amtes vorgeſchwebt. War daſſelbe theils zu einem hohlen Ceremoniendienſt, theils zu einer verweltlichten Prieſterherrſchaft entartet, ſo faßte Wiclif als den Kern des geiſtlichen Amtes das Predigtamt, die *διακονία τοῦ λόγου* Apg. 6, 4. Eine lehrreiche Urkunde dieſer Geſinnung, welche auf eine Reform des Pfarramts ausging, iſt die von dem Unterzeichneten vor einigen Monaten aus der einzigen vorhandenen Handſchrift zum erſtenmal herausgegebene Schrift: Johannis de Wiclif tractatus *de officio pastorali*, e codice Vindobonensi primum edidit G. V. Lechler. Lips. 1863. Aber nicht bloß literariſch, auch nicht bloß durch ſeine Anhänger und Schüler hat er in dieſer Richtung gewirkt, ſondern er iſt ſelbſt unermüdlich thätig und von muſterhafter Treue geweſen in ſeinem Pfarramt.

Davon ſind die Hunderte von Predigten unverwerfliche Zeugniſſe, welche theils in lateiniſcher, theils in engliſcher Sprache auf uns gekommen, aber bis jetzt nur bruchſtückweiſe und in kleinen Proben veröffentlicht ſind. Mit der Reform des geiſtlichen Amtes und der Erneuerung des Predigtweſens hängt zuſammen das Verdienſt Wiclif's um die Bibel. Er hat als Doktor der Theologie fleißig über die Bibel geleſen und den verächtlichen Namen eines „Bibliciſten“ nicht geſcheut, womit die auf ſcholaſtiſche Kunſt und Meiſterſchaft ſtolzen Zeitgenoſſen diejenigen zu belegen pflegten, welche über bibliſche Bücher anſtatt über die Sentenzen des Lombarden, über die Summa eines Thomas von Aquino oder Anderer Vorleſungen hielten. Wiclif hat über verſchiedene Bücher des A. und N. Teſtaments Erklärungen geſchrieben, und als Prediger hat er nicht bloß die Feſt- und Sonntagsperikopen, ſondern auch ganze Bücher der Bibel in fortlaufenden Homilien ausgelegt. Iſt uns doch eine ſehr umfangreiche Handſchrift erhalten, welche Wiclif's Auslegung aller neuteſtamentlichen Bücher, mit einziger Ausnahme der Apokalypſe, umfaßt; ohne Zweifel iſt das eine ſogenannte „Poſtille“. Allein weitaus das größte Werk auf dieſem Felde war die Ueberſetzung der Bibel in's Engliſche, die Wiclif theils perſönlich, theils durch Freunde und Geſinnungsgenoſſen, die er dazu begeiſterte, zu Stande gebracht hat (ſ. oben). Wenn uns auch weiter nichts von ihm bekannt wäre, als was er aus Grundſatz und aus Liebe zu Gottes Wort dafür gethan hat, die Bibel bei ſeiner Nation einzuführen und ſeine Landsleute in die Bibel einzuführen, ſo dürften wir nicht im Mindeſten daran zweifeln, daß Wiclif ein ächter und treuer Zeuge der Wahrheit, ein wahrhaft „evangeliſcher Doktor“ und ein wirklicher Vorläufer der Reformation geweſen ſey. Aber auch die Erfolge, die Nachwirkungen der Perſönlichkeit Wiclif's legen unverwerfliches Zeugniß dafür ab, daß er wirklich ein bedeutendes Werkzeug Gottes zur Anbahnung einer Wiedergeburt der Kirche Chriſti geweſen iſt. Denn in England ſelbſt hat Wiclif's Geiſt während der anderthalb Jahrhunderte, welche von Wiclif's Tod bis zum Anbruch der engliſchen Reformation verſtrichen ſind, ſtetig fortgewirkt. Man ſ. meinen Artikel „Lollarden“, Bd. VIII. S. 458 ff. Und als die erſten Sonnenſtrahlen der aufgehenden Reformation von Deutſchland her nach England leuchteten, war das von Wiclif entzündete und ſeit ihm, trotz aller blutigen Verfolgungen, durch die „Stillen im Lande“ treu bewahrte Licht bibliſcher Wahrheit noch nicht völlig erloſchen. Die alte wicliſitiſche Geiſtesſtrömung floß hie und da mit der lutheriſchen zuſammen. Aber wie in den zwanziger und dreißiger Jahren des XVI. Jahrhunderts die Nachwirkungen Wiclif's innerhalb England's in der neueren und mächtigeren Erweckung von Deutſchland her aufgingen, ſo hatte Wiclif's Geiſt 150 Jahre früher auf dem Continent eine elektriſche Wirkung geübt: Böhmen war dasjenige Land, welches ſich am Ende des XIV. und im Anfange des XV. Jahrhunderts am empfänglichſten erwies für die von Wiclif ausgegangenen Wirkungen. Es iſt Thatſache, daß ſchon ſeit dem Jahre 1381 auf der Prager Univerſität Schriften Wiclif's verbreitet waren, ja daß nicht ſelten darüber geleſen wurde. Hus ſelbſt hat ſeit 1390 Wiclif's Schriften geleſen. Er bekennt ſich ungeſcheut als einen warmen Verehrer Wiclif's und iſt in weſentlichen Stücken wirklich ein Schüler deſſelben, wiewohl er keineswegs unbedingt in ſeine Fußtapfen trat. Und Hieronymus von Prag war nicht der einzige Böhme, der in Oxford ſtudirte und als Verehrer Wiclif's lange nach deſſen Tode zurückkam. Ja die ganze huſſitiſche Partei hat Wiclif als den Doctor evangelicus in hohem Anſehen gehalten. Davon iſt die merkwürdig große Zahl von Handſchriften ein ſprechender Beweis, welche am Ende des XIV. und in der erſten Hälfte des XV. Jahrhunderts in Böhmen geſchrieben worden ſind und worin die lateiniſchen Schriften Wiclif's zum weitaus größten Theile ſich vorfinden. Und wie oft iſt Wiclif in dieſen Handſchriften als der venerabilis Doctor evangelicus betitelt! Ja, wenn ich nicht irre, ſo ſind in den von huſſitiſchen Böhmen geſchriebenen Codices mehrere Schriften des großen Mannes enthalten, die in allen den Handſchriften, welche England und Irland beſitzt, vergebens geſucht

werden. Kurz, die große huſſitiſche Bewegung, wenn auch weſentlich aus urſprünglich tſchechiſchen Quellen entſprungen, verläugnet doch keineswegs den gewaltigen Einfluß, welchen Wiclif's Geiſtesmacht auf ſie ausgeübt hat. Auch in dieſer Hinſicht war Wiclif ein Werkzeug Chriſti, „auserwählt und geſetzt, daß er hingehe und Frucht bringe und ſeine Frucht bleibe“ (Joh. 15, 16.).

John Lewis, The History of the Life and sufferings of John Wiclif. Lond. 1720. Neue Aufl. Oxf. 1820. — Robert Vaughan, The Life and Opinions of John de Wycliffe, illustrated principally from his unpublished Manuscripts. Lond. 1829. 2. Aufl. 1831. — Die gründlichſte Erörterung des Lehrbegriffs von Wiclif hat Dr. Ernſt Anton Lewald (weil. Profeſſor zu Heidelberg) gegeben: Die theologiſche Doctrin Johann Wycliffe's, nach den Quellen dargeſtellt und kritiſch beleuchtet. Zeitſchrift für hiſtor. Theologie. 1846. S. 171 ff. 503 ff. 1847. S. 597 ff. — Lechler, Wiclif und die Lollarden. Zeitſchrift für hiſtoriſche Theologie. 1853. S. 416 ff. G. Lechler.

Wiederbringung aller Dinge, ſ. Bd. VI. S. 184.

Wiedergeburt. Die Idee der Erlöſung, welche durch Chriſtus geſtiftet iſt, und des geiſtigen ſittlich-religiöſen Lebens, das von ihm ausgeht, führt ſofort auch auf den chriſtlichen Begriff der Wiedergeburt. Auf Grund des Werkes Chriſti wird die Sünde vergeben; der Gläubige wird erlöſt, ſofern er los wird vom Banne der Schuld; er wird gerechtfertigt (vgl. Encykl. Bd. XII. S. 582 ff.). Auf dieſes Moment vor Allem legt die lutheriſche und reformirte Lehre Nachdruck: es iſt die Grundbedingung für jede wirkliche Gemeinſchaft der Gläubigen mit ihrem Gotte. Aber der Menſch kann in ſolcher Gemeinſchaft nicht ſtehen, ohne daß er, deſſen Grundrichtung zuvor eine ſündhafte, gottwidrige war, auch innerlich und zwar zunächſt im Mittelpunkt ſeiner Geſinnung und ſeines perſönlichen Lebens ein anderer geworden iſt. Und Gott vergibt nicht, rechtfertigt nicht, nimmt nicht zu Gnaden an, ohne ſofort auch in ſeinem Geiſte innerlich ſich mitzutheilen und ſelbſt hiedurch im Menſchen den Keim eines neuen Lebens zu ſetzen, welcher, indem die Schuld der Sünde erlaſſen wird, auch der Macht der Sünde ſiegreich entgegentritt, ja bereits ihre Ueberwindung in ſich ſchließt. Schon die Vergebung ſelbſt endlich ſetzt eine innere Umwandlung im Menſchen voraus, ſofern dieſer wenigſtens, die Schrecken der Sünde und des Geſetzes im Grunde ſeiner Seele fühlend und zugleich von der frohen Gnadenbotſchaft ergriffen, mit Verzicht auf allen eigenen Werth und alle eigene Kraft vertrauend, nach dieſer reinen Gnade in Chriſtus greift; ſie ſetzt, kurz geſagt, voraus die Umkehr des Sünders zum bußfertigen Glauben. Die principielle Umwandlung, in welcher ſo die Erlöſung des Subjektes ſich vollzieht, iſt Wiedergeburt: eben in ihren Verlauf fällt die Rechtfertigung. Sie iſt nichts Geringeres als Wiedergeburt. Denn ein neuer innerer Menſch wird in ihr geſetzt. Es iſt ein paſſiver Vorgang, ein Geborenwerden, gewirkt von Gott; Gott iſt's, der auch ſchon den Glauben wirkt durch ſein Wort: iſt gleich jenes Greifen nach der Gnade Sache des Subjekts, ſo kommt es doch dazu nur, indem ihm die Möglichkeit durch die Wirkſamkeit des Geiſtes in den Eindrücken des Gnadenwortes geſchenkt iſt; in Folge des Glaubens will dann der Geiſt Chriſti und Gottes bleibend als ſelbſtſtändige Macht neuen Lebens dem Chriſten innewohnen. — In dieſer Wiedergeburt haben wir dann nicht bloß eine Wiederherſtellung oder Neuſchöpfung desjenigen zu ſehen, was ſchon im erſten Menſchen vor dem Sündenfalle geſetzt war (vergl. den Artikel „Gerechtigkeit, urſprüngliche“, Enc. Bd. V. S. 38 f.). Sondern die Geiſtesmittheilung, die Geburt aus Gott, die innere Einigung mit Chriſtus, dem lebendigmachenden Geiſte (1 Kor. 15, 45.), welche mit der Neuſchöpfung eins iſt, ſteht über der urſprünglichen kinderartigen Ausſtattung, Unſchuld und Rechtbeſchaffenheit des erſten Menſchen; jene hätte von dieſer aus, auch abgeſehen vom Hereinkommen der Sünde, doch erſt in einer fortſchreitenden ſittlich-religiöſen Entwicklung erreicht werden ſollen. — Der Begriff der Wiedergeburt iſt aber noch beſtimmter abzugränzen. Geſchehen iſt Wiedergeburt, ſobald der Mittel-

punkt des inneren Lebens umgewandelt, der göttliche Geiſt als die Macht, welche fortan den Grundkarakter des Subjektes beſtimmt, in's Innere eingegangen, die Macht der Sünde dagegen principiell gebrochen iſt. Die Wiedergeburt iſt hiernach zu unterſcheiden von dem auf ſie und aus ihr folgenden Proceß, in welchem das neue Geiſtesleben mehr und mehr alle Elemente der Perſönlichkeit vollends durchdringt, die vom alten Menſchen herſtammenden böſen Triebe und Reize fernerhin abtödtet und, auch wenn dieſe den Willen in einzelnen Momenten wieder zu Fall gebracht haben, in fortgeſetzter Buße ſich neu erhebt. Nach rückwärts hin ſind von der realiſirten Wiedergeburt zu unterſcheiden die göttlichen Akte und die im Menſchen eintretenden Vorgänge, durch welche ſie erſt vorbereitet, angebahnt und zum endlichen Vollzuge gebracht wird: die erſten Eindrücke des heiligen göttlichen Ernſtes und der beſeligenden Gnade, welche der Geiſt wirkt gegenüber von der im Mittelpunkte des Subjekts ſich noch behauptenden Sündenmacht, und die anfängliche, noch ſchwankende, oft blaß flüchtige, oberflächliche Hingabe des Menſchen an ſie, — bis zum entſchiedenen Glaubensgehorſam, bei welchem das Herz radikal mit der Sünde gebrochen haben muß, und in welchem nun der gerechtfertigte, begnadigte Menſch jene göttliche Mittheilung als das ihm fortan inwohnende Lebensprincip empfängt.

Das Zeugniß der heil. Schrift von dieſer Wiedergeburt entwickelt ſich allmählich, bis es im Neuen Bunde mit ſeiner vollen Beſtimmtheit und ganzen Tiefe auftritt. Der Fortſchritt dieſer Entwicklung war dadurch bedingt, daß das Bewußtſeyn vom Sündenſtand als einem, in welchen der ganze Menſch, abgeſehen von der erlöſenden Gnade, gebannt ſey und aus welchem er eben in jenem göttlichen Akt errettet werden müſſe, zur rechten Tiefe und Klarheit gelangte, und daß die Möglichkeit und kräftige Wirklichkeit der wiedergebärenden Gnade ſelbſt durch Chriſtus, ſein Werk und ſeine Geiſtesſendung in die Menſchheit eintrat.

Auf ſittliche Umkehr aber innere Umwandlung im Allgemeinen mußte ſchon das moſaiſche Geſetz fort und fort hintreiben, ſofern es den göttlichen Willen einem menſchlichen Willen vorhielt, der jenem entſprechen ſollte, thatſächlich aber entgegenſtrebte. Hiemit war jedoch der Umfang und der radikale Karakter der Umwandlung, deren der Menſch bedürfe, noch nicht ausgeſprochen, ſowie auch noch nicht die Idee göttlicher Wirkſamkeit und göttlicher Selbſtmittheilung, welche dabei eintrete. Am bedeutſamſten ſind hiefür im Pentateuch die deuteronomiſchen Ausſprüche, 5 Moſ. 10, 16. 30, 6: die Forderung der Herzensbeſchneidung, ſodann die Verheißung, daß Gott ſelbſt die Herzen des Volkes beſchneiden wolle. Bedeutſam iſt auch, daß als Zweck dieſer verheißenen Beſchneidung die Liebe hingeſtellt wird, welche der Menſch von ganzem Herzen gegen Gott hegen ſolle: eben gegenüber von der Grundforderung der Liebe wird auch die Nothwendigkeit einer Umwandlung des natürlichen Herzens am hellſten offenbar. Daß übrigens die Umwandlung eine fundamentale und totale ſeyn müſſe, iſt auch mit dem Bild einer Beſchneidung noch nicht ausgedrückt. — Unter den Eindrücken des Geſetzes, welches ſeit Samuel's Zeit durch die Prophetie mit Macht in Iſrael bezeugt wurde, und vor dem Angeſichte des heiligen und zugleich langmüthigen und barmherzigen Bundesgottes erwachte dann in ächten Iſraeliten dasjenige tiefe Sündenbewußtſeyn, Verlangen nach Vergebung und Streben nach einem reineren Wandel, welches in vielen Pſalmen ſeinen Ausdruck gefunden hat. Claſſiſch iſt hiefür beſonders der 51. Pſalm; und dieſer bezieht ſich zugleich am beſtimmteſten und innigſten auf Wirkungen und Gaben von Oben, deren ſich der Sünder zum Behuf des neuen ſittlichen Wandels bedürftig weiß. Nicht bloß Sündenvergebung und Beſeligung durch ſie ſucht er bei Gott, ſondern von Gott erfleht er auch Schöpfung eines neuen Herzens, Erneuerung eines feſten, beim Guten beharrenden Geiſtes in ſeinem Innern, Ausrüſtung mit einem Geiſt, der mit freier Bereitwilligkeit das Rechte übt (Vers 9—14.). Gerade die Idee der Wiedergeburt iſt jedoch hierin nicht zu ſuchen, denn der Pſalmiſt redet nicht vom erſten Eintritt eines neuen Lebens und vom einmaligen Akt einer fundamentalen Neuſchöpfung,

auf welchem dann das ganze fernere sittliche Leben des von Gott begnadigten Menschen ruhen sollte; sondern er spricht als Einer, in dem der feste Geist nur zu erneuern, also vor dem jetzt bereuten Sündenfalle schon vorhanden war, so als einer, der auch schon während seines gegenwärtigen Flehens sich einer Gegenwart des heil. Geistes in seinem Innern getröstet (er bittet V. 13., daß dieser nicht von ihm genommen werde). Wir haben insofern die Aussagen des Psalms auf das Lehrstück von derjenigen Umkehr zu beziehen, welche bei einem neuen Sündigen der schon im Gnadenstande befindlichen Subjekte nöthig wird; nur erhebt sich hiebei die Frage, wie weit der Begriff eigentlichen Wiedergeborenseyns wirklich schon auf alttestamentliche Fromme und Gottesmänner angewandt und der bei ihnen waltende Geist mit demjenigen, welcher von Christus in die Gläubigen des Neuen Bundes übergeht, identificirt werden darf. Der Psalm selbst bietet für den ursprünglichen Uebergang aus einem Stande der Sünde in den Stand der Gnade, und für die Größe und Schärfe des Gegensatzes zwischen einem dort von Gott eingepflanzten neuen Leben und zwischen der Beschaffenheit des natürlichen Menschen überhaupt keine Aussagen dar. Er thut dieß nicht, obgleich er für diese Frage ein wichtiges Moment an die Hand gibt dadurch, daß der Psalmist seine neue Versündigung in Beziehung setzt schon zu seiner Geburt und Empfängniß, durch welche nun auch seine eigene Sündhaftigkeit bedingt sey (V. 7.). In dieser Hinsicht haben wir ihm dann an die Seite zu stellen andere Aussprüche der Psalmen, der Spr. Salom. und Hiob's, welche das Sündigen und Behaftetseyn mit Sünde ausdrücklich auch als etwas Allgemeines bezeugen und welche auch diesen allgemeinen Karakter der Menschen schon auf die Abstammung von sündhaften Eltern zurückführen (vgl. besonders Ps. 143, 2. Spr. 20, 9. Hiob 14, 4., dazu auch 1 Mos. 8, 21). Es hebt sich so die Grundvoraussetzung für die Nothwendigkeit und das Wesen der Wiedergeburt heraus. Von dieser selbst aber ist darum doch noch nicht die Rede. — Das größte Moment für die Idee der neutestamentlichen Wiedergeburt und für die Vorbereitung dieser Heilsthatsache selbst hat endlich im Alten Bunde die Weissagung der Propheten, welche auf die messianische Zukunft sich richtet. Der allgemeine, stets wiederholte Ruf der Propheten an die Gesammtheit Israel's wollte, daß das Volk „umkehren" solle (שוּב) zu seinem Gotte; und zugleich wird ausgesprochen, daß Gott selbst solche Umkehr wirken müsse (Jer. 31, 18). Bestimmter aber und umfassender gestaltete sich jetzt im Hinblick auf die Schwäche, Verdorbenheit, Unempfänglichkeit und Härte des ganzen natürlichen Sinnes und Herzens Israel's das große göttliche Zeugniß dahin, daß künftig, in einem neuen Bunde, Gott selbst dem Volke sein Gesetz in's Herz schreiben, ja daß er, wie er die Schuld der Sünden tilge, so auch ein ganz neues Herz in's Innere der Israeliten geben werde; er will es thun, indem er selbst seinen Geist ihnen gibt (vgl. besonders Jer. 31, 33 ff. Ezech. 11, 19. 36, 25 ff.). Die Grundlage für diese neuschaffende und belebende Thätigkeit Gottes ist sein Vergeben der Sünde (Jer. 31, 34). Der Geist, der zunächst — durch Joel (Kap. 3.) — verheißen worden war als Geist prophetischen Schauens, soll dann also wirksam werden als Princip eines ganzen neuen sittlich-religiösen Lebens. Und zwar gehört zu diesem neuen Leben sowohl die willige Erfüllung des göttlichen Gesetzes, als auch die selbstständige Erkenntniß Jehova's durch jeden Einzelnen (Jer. 31, 33 f. 24, 7.; vgl. ferner Jes. 59, 20 f. 60, 21: das ganze Volk Gerechte; Jes. 54, 13: Alle gelehrt von Jehova); ohnedieß schließt die Vergebung auch den subjektiven Genuß derselben im freudigen Bewußtseyn der empfangenen Gottesgnade ein.

Mit der frohen Botschaft, daß das verheißene Messiosreich nahe gekommen sey, trat alsdann Johannes der Täufer unter das Volk. Damit die Glieder des Volks an diesem Reich Theil haben können, fordert er sie auf zur inneren Umkehr oder Umwandlung des Sinnes, μετάνοια (vgl. Encykl. Bd. VI. S. 771). Und wie tiefgreifend nun nach seiner Auffassung diese Umwandlung seyn sollte, darauf weist uns besonders das Bild der Taufe hin, welche er mit den Bußfertigen vornahm. Hatte das alte

Geſetz Waſchungen vorgeſchrieben zum Behufe levitiſcher Reinigung, die dann als Vorbild wahrer, ſittlicher Reinigung erkannt werden ſollte, und hatte die Prophetie bildlich geredet von einer Beſprengung des Volkes mit reinem Waſſer zum Tilgen all' ſeiner Unreinheit, ſo forderte jetzt Johannes mit Anſchluß an jene Bilder ein völliges Untertauchen; der ganze innere Menſch — das iſt ohne Zweifel ſeine Meinung — ſoll einem Proceß der Reinigung und Aenderung ſich unterziehen. Dabei ſollte es ſich handeln um Vergebung der Sünden, welche reuig bekannt werden mußten, und um innere Erhebung und Neubelebung kraft des von Oben mitzutheilenden h. Geiſtes; und zwar werden wir nach dem Sinne des Täufers, der ganz an die alte Prophetie ſich anſchloß und mit ihr offenbar die ganze volle Realiſirung des meſſianiſchen Reiches, Heiles und Gerichtes ſchon gleich im Kommen des Meſſias anbrechen ſah, in dieſen Geiſt ſowohl das kräftige Princip einer ſittlichen Neuſchöpfung, als auch ſchon die Fülle ſolcher Charismen, wie ſie Joel verhieß (vgl. auch Petrus Apgeſch. 2, 17 ff.), zu ſetzen haben. Aber er weiß und bezeugt, daß noch nicht er, ſondern erſt der nahende Meſſias ſelbſt wirklich mit dieſem Geiſte taufen könne; hierauf will ſeine eigene Taufe nur erſt vorbildlich hindeuten.

Mit dem nämlichen Ruf zur Sinnesänderung beginnt Jeſus ſeine Predigt. Sie zielte vor Allem darauf hin, in tiefer, umfaſſender Darlegung des göttlichen Geſetzes zu zeigen, was die neue Geſinnung ſeyn müſſe: das innigſte Durchdrungenſeyn und Beſtimmtſeyn des Herzens durch die Gottesliebe und Nächſtenliebe, negativ die Verläugnung des eigenen Ich mit ſeinen ſelbſtiſchen Intereſſen und ſelbſtſüchtigen Regungen, ja ein „Haſſen der eigenen Seele". Der höchſte Ausdruck für den zu erſtrebenden ſittlichen Karakter iſt das „Vollkommenſeyn, wie der himmliſche Vater vollkommen iſt". Der höchſte Ausdruck für die Stellung zu Gott, welche dann die wahren Jünger und Reichsgenoſſen erlangen ſollen, iſt, daß ſie ſo wirklich „Söhne" dieſes himmliſchen Vaters heißen ſollen (Matth. 5, 9. 45). Darin mußten Jeſu Zuhörer ſchon gemäß der altteſtamentlichen Ausſagen über Gottes Vaterverhältniß zu Iſrael und zum theokratiſchen (und meſſianiſchen) Könige jedenfalls das Verhältniß väterlicher Liebe einerſeits und kindlichen Vertrauens und Gehorſams andererſeits ausgedrückt ſehen, und Jeſus ſelbſt will ſeine Jünger vollends zur freudigſten Zuverſicht gegen dieſen Gott und überhaupt zur innigſten Sohnesgemeinſchaft mit ihm erheben. In dem Sohnesbegriffe liegt ferner die Hinweiſung auf das Erbe, die Theilnahme an der meſſianiſchen Herrlichkeit und Herrſchaft. Und als Vorausſetzung für den Beſitz und Genuß dieſer Güter iſt in Jeſu Ausſagen über die „Sohnſchaft" eben jene Aehnlichkeit des ſittlichen Karakters derjenigen, welche Söhne heißen ſollen, mit ihrem himmliſchen Vater hingeſtellt. Wie aber ſoll und kann der Menſch wirklich zu dieſer Geſinnung und in dieſe Stellung gelangen? Daß er von ſich aus noch nicht darin ſteht, liegt eben ſchon im Ruf zur Aenderung des Sinnes. Und eben nur als Retter der Verlorenen, als Arzt der Kranken will Jeſus zu den Menſchen kommen, von denen er ohne Weiteres und ohne Einſchränkung vorausſetzt, daß ſie böſe ſeyen (Matth. 7, 11). Eben dieſer natürliche Zuſtand im Gegenſatze gegen den, welcher den Reichsgenoſſen eignet, wird deſto ſtärker zum Bewußtſeyn gebracht, je höher Jeſus in ſeinen ſittlichen Anforderungen den letzteren ſtellt und je mehr er das gottwidrige und gottgemäße Verhalten überhaupt auf den ſtändigen ſittlichen Grundkarakter zurückführt, ſowie die ſchlechten oder guten Früchte auf die Natur des ſie erzeugenden Baumes. Da wird denn nun die Forderung der Sinnesänderung zunächſt zu einer Forderung geiſtiger Armuth, des Leidtragens, des demüthigen Verzichtes auf eigenen Werth, der kindlichen Anſpruchsloſigkeit (Matth. 5, 3. 4. 18, 3 f.: die eigenthümliche Idee der Wiedergeburt iſt hier noch nicht ausgeſprochen). Hiermit werden wir von ſelbſt hinübergeführt dazu, daß der Menſch die wahre Gerechtigkeit, Beſeligung und Belebung von Oben her zu ſuchen habe, als einer, der zunächſt nur darnach hungere und dürſte (Matth. 5, 6.; die poſitive Seite des „Dürſtens" beſonders in den johanneiſchen Reden). Und Jeſus gibt — auch bei den Synoptikern, bei welchen allerdings

die göttlichen Forderungen in den Vordergrund treten — die Verheißung der hierauf bezüglichen Wirkſamkeit und Gabe Gottes ſelbſt. Die Jünger, welche im Blick auf die Höhe der Forderungen an der Möglichkeit, ſelig zu werden, verzweifeln möchten, ſollen wiſſen, daß bei Gott kein Ding unmöglich iſt (Matth. 19, 25 f.). Geſättigt werden mit Gerechtigkeit ſollen jene nach ihr Hungernden, Matth. 5, 6. Aus innerer göttlicher Einwirkung ſtammt namentlich der Glaube an Chriſtus ſelbſt, den Heiland (Matth. 16, 17. Joh. 6, 44 f. 65: der Vater zieht zum Sohne — nicht durch die bloße äußere Verkündigung des Sohnes, wornach alle Hörer derſelben zum Sohne kommen könnten, ſondern durch damit verbundene innere Einwirkung). Beſonders bedeutſam ſind hiefür die bildlichen Reden vom Worte als einem Samen, der in eigener Triebkraft wirkſam wird (vgl. beſonders Mark. 4, 26 ff.), indem er zu denken iſt als eingeſtreut in die Herzen. Und an dies Alles ſchließt ſich nun endlich in trefflichem Zuſammenhange das Wort Joh. 3, 3 ff. an, in welchem Jeſus eine völlige Neugeburt von Oben zur Bedingung für die Theilnahme am Reiche macht (ἄνωθεν, vergl. Joh. 3, 31. 19, 11. 23. 8, 23; Origenes: οὐρανόθεν; die Bedeutung „wieder", denuo, läßt ſich jedenfalls im bibliſchen Sprachgebrauch, in LXX. und N. Teſtam., nirgends rechtfertigen, namentlich auch nicht Gal. 4, 9., wo es gerade von dem damit verbundenen πάλιν unterſchieden werden muß; die Ueberleitung vom Begriff „von vorn, von Anbeginn" auf den Begriff „denuo" — neuerdings von Hengſtenberg wieder verſucht — iſt Erſchleichung; der Beiſatz aber: „von vornen" geboren werden, erſcheint überflüſſig, da der „ganz neue Anfang", welchen Weiß darin ausgedrückt ſieht, ja ſchon im Begriff des Geborenwerdens ſelbſt liegt, und hat gegenüber dem bedeutſamen und gerade für die johanneiſchen Reden ſo angemeſſenen Beiſatze „von oben her" Nichts für ſich). Daß dieß im Unterſchied von der erſten natürlichen Geburt und dem mit ihr gegebenen Zuſtande eine zweite Geburt (vgl. V. 4.) oder eine Wiedergeburt (vgl. unten die apoſtoliſchen Ausſprüche) ſey, verſtand ſich von ſelbſt (daraus, daß ſonſt das „wieder" ausgedrückt wird, folgt gar nicht, daß es auch Jeſus dort bei Johannes ausdrücklich hätte ausſprechen müſſen, — gegen Hengſtenberg); es iſt, als die ſonſt geläufige Bezeichnung jener Geburt, auch in die Faſſung jenes Wortes Jeſu bei Juſtin und den pſeudoclementiniſchen Homilien aufgenommen worden. Das Element, aus welchem die von Oben gewirkte Geburt hervorgeht, iſt das Waſſer und der Geiſt. Beſtimmter iſt hiebei jedenfalls der Geiſt zu denken als das in der Geburt wirkſame, den neugeborenen Menſchen bildende, erfüllende, bewegende Princip. Was das Waſſer betrifft, ſo iſt beſonders aus dem Umſtande, daß dem angeredeten Nikodemus die Waſſertaufe des Johannes vor Augen ſtand und gleich darauf die Waſſertaufe Jeſu (V. 12.) vor Augen treten ſollte, mit Sicherheit zu entnehmen, daß ihn Jeſus eben auf's Waſſer der Taufe verweiſen wollte; darum ſtellt Jeſus auch das Waſſer voran, deſſen Bedeutung bei der dem Nikodemus wohlbekannten Taufe ihn auch auf die Forderung und das Weſen der wahren inneren Umwandlung hinführen ſollte; Näheres darüber aber, wiefern es nun eben auch Mittel für dieſe Umwandlung ſelbſt ſeyn ſollte, ſagt Jeſus nicht aus. Später vernehmen wir dann von Jeſu kein Wort mehr, das ſo geradezu, ſo beſtimmt und umfaſſend von der Wiedergeburt zeugte. Aehnlich übrigens hören wir ihn ſeit jener Zeit ſeines erſten Auftretens in Judäa, wohin dieſes Wort fällt und wo er dann auch ſchon ſelber taufen ließ, auch in Betreff einer chriſtlichen Taufe nichts mehr äußern bis dahin, wo er vor ſeiner Erhöhung feierlich die Taufe auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geiſtes einſetzte. Erſt von ſeiner Erhöhung aus ſollte ja auch die volle, ſpecifiſch neuteſtamentliche Geiſtesmittheilung erfolgen. Eben erſt vermöge dieſer ſollten und konnten ſeine Jünger auch recht erfahren und verſtehen, was es ſey um jene Geburt aus Waſſer und Geiſt. — Fragen wir aber, in welchem Momente nun bei den erſten Jüngern Jeſu eine Wiedergeburt, wie Jeſus wollte, wirklich erfolgt ſey, ſo iſt hierauf die Antwort ſchwer, und es ergibt ſich hier ganz unverkennbar, daß die Wiedergeburt jedenfalls bei ihnen eben nicht Sache eines einzelnen Momentes, ſondern einer längeren, verſchiedene

Stufen durchlaufenden Entwicklung war. Erſt am Pfingſtfeſt nach Jeſu Erhöhung kommt der Geiſt über ſie als ſelbſtſtändig ihnen innewohnende, ſie mit dem ächten Bewußtſeyn der Gotteskindſchaft beſeligende, ſtätig ſtärkende und treibende, einen Reichthum von Gaben aus ſich entfaltende Lebensmacht; jetzt erſt ſollte ſich erfüllen das Wort vom Wohnungmachen des Vaters und Sohnes bei ihnen, Joh. 14, 23. Dennoch betrachtet ſie Jeſus ſchon vorher als weſentlich gereinigt (Joh. 13, 10.) und als Reben an ihm dem Weinſtock, die nun auch ferner in ihm bleiben ſollen (Joh. 15, 1 ff.). Und hatte nicht bei denen unter ihnen, welche ſchon vor ihrem Kommen zu Jeſus den altteſtamentlichen Zeugniſſen Gottes und der Predigt und Taufe Johannis ſich ergeben hatten, auch der Proceß der Wiedergeburt ſelbſt ſchon vorher begonnen und bereits bis zu einer gewiſſen Stufe ſich verwirklicht, da ja doch Jeſus im Johannes-Evangelium auch ſchon bei Solchen, welche erſt noch zu ihm kommen und ſein Wort aufnehmen ſollen, von einem Thun der Wahrheit, einem Wirken in Gott und einem Seyn aus Gott (freilich nicht „Geborenſeyn aus Gott oder aus dem Geiſt“) redet (Joh. 3, 21. 8, 47)? Während dieſer Sachverhalt bei jenen Jüngern mit Umſtänden zuſammenhängt, welche von den hernach in der Kirche Chriſti ſtatthabenden ſich unterſcheiden, iſt doch ſchon hieraus zu ſchließen, daß auch fernerhin der Proceß der Wiedergeburt einen kürzeren oder längeren Verlauf werde haben ſollen, und daß auch der Moment, in welchem er als abgeſchloſſen zu gelten habe, von der nachfolgenden Heiligung und Vollbereitung nicht etwa nothwendig ſich werde ſcharf für die Beobachtung abheben müſſen; ferner eröffnet ſich hiemit die Möglichkeit, daß, wie jene Umſtände eine Verſchiedenheit für den Verlauf der Wiedergeburt bei den erſten Jüngern und den Verlauf bei den ſpäteren Chriſten mit ſich brachten, ſo auch ſpäterhin Bedingungen eintreten konnten, welche andere Verſchiedenheiten in jenem Proceſſe (und ſo dann wohl auch in ſeinem Verhältniß zum Taufakt) herbeizuführen hatten. — Häufig bezieht man auf die Wiedergeburt auch den bildlichen Ausſpruch Joh. 16, 21 f. Dieſer geht jedoch in ſeinem urſprünglichen Sinne nicht auf eine Neugeburt der ſittlichen Perſönlichkeit als ſolcher, ſondern nur auf den Uebergang der Jünger zu der in Chriſti Wiederkunft ihnen anbrechenden höchſten Freude, ſofern ſie zu dieſer hindurchgehen müſſen durch Schmerzen und Aengſte, ähnlich denen einer Gebärenden. — Gar nicht von der inneren Umwandlung der Subjekte, ſondern von der künftigen Umwandlung der Welt, in welcher dieſe insgeſammt in ein höheres Daſeyn und Weſen erhoben werden ſoll, iſt die „Palingeneſie“ Matth. 19, 28. zu verſtehen.

Unter den Apoſteln war ſicherlich Paulus der erſte, welcher das Weſen der durch Chriſtus vermittelten inneren Umwandlung, wie es im Begriff der Wiedergeburt ausgedrückt iſt, in ſeiner ganzen Tiefe erfaßt und für's chriſtliche Bewußtſeyn entfaltet hat. Der Streit gegen die judaiſtiſche Geſetzlichkeit, verhandelt auf dem Boden der altteſtamentlichen Grundbegriffe, führte den Apoſtel zunächſt vornehmlich zur Antwort auf die Frage: durch was der Chriſt vor dem richterlichen Urtheil Gottes beſtehen, zu dem die Seligkeit bedingenden Rechtsverhältniß vor Gott gelangen, der Sündenſchuld los und von Gott als gerecht angenommen werden könne; die Antwort iſt hier: Der Glaube rechtfertigt und erlangt das Leben (im Gegenſatz gegen den Stand der Verdammniß und Unſeligkeit). Aber nicht minder dringt Paulus immer darauf, daß der an Chriſtum Glaubende als ſolcher jene fundamentale und totale Umwandlung ſeiner ſittlichen Perſönlichkeit müſſe durchgemacht haben (vgl. beſonders Röm. 6 ff. nach Röm. 3—5). Der alte Menſch iſt da mit Chriſtus gekreuzigt, der Sünde abgeſtorben; abgethan iſt da, gleichſam in einer chriſtlichen Beſchneidung, ſein „Leib des Fleiſches“ oder ſeine zu einem „Leib der Sünde“ gewordene, der Sünde zum Heerd und Organismus dienende Leiblichkeit — nämlich eben in dieſer ihrer Beziehung zum Sünden- und Fleiſchesleben; gekreuzigt iſt er der Welt, indem alle die Bande, welche ihn als Fleiſchlichen an die Reize und Triebe des kreatürlichen Daſeyns im Gegenſatze gegen das Leben in Gott gefeſſelt hatten, durch ſein Abſterben aufgehoben ſind (Röm. 6, 1—11, Col. 2, 11 ff., Gal. 6,

14). Zugleich iſt er in Gemeinſchaft mit dem auferſtandenen Chriſtus in einen neuen innern Stand verſetzt, welcher der Stand des Lebens iſt (Römerbrief, a. a. O.). Er iſt ſchon auferſtanden mit Chriſtus: Col. a. a. O., Epeſ. 2, 5 ff.; daß die Ausdrücke hier nicht etwa bloß proleptiſch von der noch bevorſtehenden und jetzt nur zugeſicherten Auferſtehung zu verſtehen ſind, ergibt ſchon die Analogie mit denen in Röm. 6; eben ſo wenig darf das „Todtſeyn“ Epheſ. 2, 1 bloß proleptiſch genommen werden: der Stand des Todes als eines Verfallenſeyns unter das Gericht, unter die Verdammniß und unter die hiermit gegebene innere Unſeligkeit iſt ſchon mit dem Erwachen der Sünde und des Sündenbewußtſeyns für's Subjekt eingetreten (Röm. 7, 10), und zugleich verbindet ſich mit dieſem Begriffe des Todtſeyns nach der Natur der Sache und dem ſonſtigen Sprachgebrauch der Schrift (Matth. 8, 22, Offenb. Joh. 3, 1, auch 1. Tim. 5, 6), der Gedanke an's Erſtorbenſeyn des höheren ſittlichen Lebenstriebes und der ſittlichen Kraft. Am höchſten und umfaſſendſten ſtellt die Idee des Lebens, welches in jener innern Umwandlung eintritt, eben in Epheſ. 2 ſich uns dar: es iſt der der Schuld und Verdammniß entgegengeſetzte Stand der Beſeligung, welcher dann in der künftigen Vollendung erſt ganz ſich realiſiren und offenbaren ſoll; durch Chriſtus und vermöge ihrer Gemeinſchaft mit ihm haben da die Chriſten ihren Stand ſchon in der himmliſchen Welt (Vers 11.) die Güter und Kräfte derſelben genießend; und ſo lebt nun auch in ihnen ſchon das Princip eines neuen ſittlichen Verhaltens, indem ſie in Chriſtus zu guten Werken geſchaffen ſind (Vers 10). Das Letztere betont Paulus beſonders Röm. 6: in Neuheit des Lebens ſollen ſie jetzt auch wandeln; was jetzt in ihnen wohnt, iſt Gottes und Chriſtus Geiſt, vermöge deſſen ihre Geſinnung und ihr Wandel geiſtlich werden muß (Römer 8, 5 ff.). Eben durch dieſes Streben und dieſe Neubelebung ſind ſie auch los vom Geſetzesſtande, genießen der chriſtlichen Freiheit (Röm. 7, 1 ff., 8, 2). In dem bisher Geſagten haben wir ſchon die Beziehung der Umwandlung auf das Gebiet des Wollens und Wirkens und auch auf das des Gefühls; derſelbe Gottesgeiſt bethätigt ſich ferner auch als Geiſt der Erkenntniß (1. Kor. 2, 10 ff.). Vermöge dieſer Umwandlung iſt nun der Chriſt eine „neue Creatur“ (2. Kor. 5, 17. Gal. 5, 16): eine Bezeichnung, welche wohl auch ſchon im damaligen Judenthum, wie von den ſpäteren Rabinen, auf die Proſelyten angewandt wurde, welche aber eben erſt bei einer ſolchen Umwandlung, wie der von Paulus gemeinten, zu ihrem Rechte gekommen iſt. Die Umwandlung ſelbſt endlich heißt Wiedergeburt, παλιγγενεσία Tit. 3, 5; dabei wird dieſe nach ihrer poſitiven Seite hin und mit Bezug auf dasjenige, wodurch ſie gewirkt wird, noch näher erklärt durch den Beiſatz: „und Erneuerung des heiligen Geiſtes“. — Faſſen wir noch genauer die Beziehung, in welche die Chriſten bei der Wiedergeburt zu Chriſtus treten, in's Auge, ſo erſcheint dieſe theils als ein Seyn und Leben Chriſti in ihnen, welches Statt hat durch das Innewohnen ſeines Geiſtes in ihnen, theils als ein Seyn der Chriſten in Chriſtus oder als ein Angelegthaben Chriſti; Beides iſt Ausdruck für ein und denſelben Zuſtand, indem ſie eben auch nach der zweiten Vorſtellung durch Chriſtus, der nicht blos wie ein Gewand oder eine äußerliche Form, ſondern wie das Element ihres Lebens ſie umgibt, zugleich innerlich beſtimmt und beſeligt ſind (Röm. 8, 9 f., Gal. 2, 20, 2. Kor. 13, 5, Col. 3, 11, 2. Cor. 5, 17, Gal. 3, 27). Und zwar ſehen wir: dieſe unio gehört ſchon zur Wiedergeburt ſelbſt; ſie iſt bei denen, welche wiedergeboren ſind, bereits vollzogen. Auch ſchon jenes Abſterben aber oder die erſte negative Seite der Wiedergeburt, ſteht Paulus als einen Vorgang an, welchen das Subjekt in Gemeinſchaft mit Chriſtus durchmacht. Denn wenn der Apoſtel ebenſo, wie vom Mitauferſtehen, auch ſchon vom Mitgekreuzigtwerden und Mitbegrabenwerden mit Chriſtus redet, will er hier offenbar nicht bloß ein Symbol für unſer Sterben aufſtellen oder ein ſittliches Vorbild, welchem wir in dieſem nachfolgen, ſondern er will dieſes bezeichnen als Etwas, was durch höhere Einwirkung mit uns vor ſich geht (Paſſiv), und zwar mit uns, ſofern wir ſchon in innere Gemeinſchaft mit Chriſtus verſetzt ſind (Röm. 6, 3 ff., Col. 2, 11 f.). So ſetzt denn dieſes Abſterben ſchon den Beginn des Glaubens an Chriſtus voraus, durch welchen Glauben

wir eben in ſeine Gemeinſchaft kommen. Nur iſt nun hiermit keineswegs geſagt, daß alles Dasjenige, was die Dogmatik zur negativen Seite der Umwandlung rechnen und mit unter die Idee des „Abſterbens“ ſtellen mag, ſchon in Gemeinſchaft mit Chriſtus geſchehen könne und ſolle. Vielmehr kennt auch Paulus (vgl. beſonders Römer 7, 7 ff.) ſolche innere Aengſte, Schrecken und Todeszuſtände, welche der Sünder durchmachen muß, ehe er noch die Gnadenbotſchaft von Chriſtus vernommen hat und von ihr ergriffen worden iſt; dieſe ſind eben noch nicht ein „Sterben mit Chriſtus“, und in ihnen wird auch der Menſch noch nicht wirklich los von der principiellen Herrſchaft der Sünde. Sodann liegt in den Worten des Apoſtels nicht etwa, daß jenes Sterben mit Chriſtus fertig ſeyn müſſe und erſt in einer nachfolgenden Zeit die Beſeligung und Auferweckung beginne; ſondern es iſt ihm gerade darum zu thun, die entſcheidende volle Hingabe des Chriſten in den Tod und die principielle Lebensmittheilung in Einen Moment zuſammenzufaſſen.

Wie weit haben wir ferner überhaupt den Proceß, welcher Wiedergeburt heißt, bei Paulus auszudehnen? Realiſirt iſt ſie eben erſt in dieſem höchſten Momente der Entſcheidung für den an Chriſtus ſich haltenden Chriſten, wo ihm mit jenem Abſterben zugleich jenes neue Leben geſchenkt wird und der heil. Geiſt als bleibendes Lebensprincip oder Chriſtus ſelbſt im Geiſte zum wahren Innewohnen bei ihm kommt. Der Glaube oder das gläubige Hören des Evangeliums muß als Bedingung für dieſen weſentlichen Geiſtesbeſitz ſchon vorangehen (Gal. 3, 5). Andererſeits kommt indeſſen auch ſchon der Glaube ſelbſt zu Stande durch göttliche Gnadenwirkſamkeit, indem das Subjekt von Chriſtus ergriffen wird, mittelſt des heiligen Geiſtes (Phil. 1, 29; 3, 12; 1. Kor. 12, 3). Wir ſehen: es muß unterſchieden werden zwiſchen jenem weſentlichen Innewohnen des Geiſtes ſeit der vollzogenen Wiedergeburt, und zwiſchen ſeinen vorangehenden Wirkungen, welche nun eben dieſe Vollziehung herbeiführen und ſo auch ſchon zu dem Proceß der Wiedergeburt gehören.

Was endlich das Verhältniß der innern Umwandlung zum äußern Taufakt anbelangt (vergl. hierüber Encykl. Bd. XV. S. 430 f.), ſo ſchaut der Apoſtel Röm. 6, Col. 2 jenes Abſterben als ein eben in der Taufe vollzogenes an, wobei ihm das Untertauchen in der Taufe Symbol dafür iſt (nicht von einer Verpflichtung zum Sterben, welche der Täufling eingehe, redet er, ſondern von einem Begrabenſeyn, Gekreuzigtſeyn des Getauften als ſolchen, vgl. oben). Ferner iſt bei Tit. 3, 5 f., wo Paulus von der poſitiven Geburt und Erneuerung redet, nicht anders denkbar, als daß er hier bei ſeiner bildlichen Rede von der „Abwaſchung“ oder dem „Bad“ die Taufe vor Augen hatte, in welcher eben die Chriſten insgemein die innere Reinigung abgebildet ſehen (vgl. für die Beziehung der Taufe zur poſitiven Seite der Umwandlung auch 1. Kor. 12, 13; Gal. 3, 27). Nur iſt hiermit allerdings darüber noch nichts Beſtimmteres ausgeſagt, ob und inwiefern nun der äußere Akt das, was in ihm geſchehen ſeyn ſollte, auch ſelbſt wirkſam vermittle, ob Theilnahme an ihm auch ohne weitere Bedingung ſchon den Vollzug des innern Vorgangs mit ſich bringe, ob dieſer nicht doch unter Umſtänden auch ohne jenen eintreten könne u. ſ. w. Und ſo viel iſt in dieſer Hinſicht jedenfalls klar, daß Paulus, während er von ſich und ſeinen Leſern allgemein vorausſetzt, jenes ſey bei ihnen ſchon in der Taufe geſchehen, eben auch allgemein vorausſetzt, ſie ſeyen dort ſchon gläubig dem Erlöſer genaht, und daß er namentlich jenen poſitiven innern Akt geradezu auf ihren Glauben zurückführt (Col. 2, 12; Gal. 3, 27 im Zuſammenhang mit 26); er ſpricht auch kurzweg von einem Wohnen Chriſti in den Herzen durch den Glauben (Eph. 3, 17; auch Gal. 2, 20: „Chriſtus lebt in mir“, parallel dem: „ich lebe im Glauben“ u. ſ. w.).

Neben den Hinweiſungen auf die ſchon erfolgte innere Umwandlung, wovon wir bisher handelten, ermahnt dann der Apoſtel — und zwar großentheils mit gleichlautenden Ausdrücken — die Chriſten dazu, daß ſie jetzt und fortwährend „Chriſtum anlegen“, den „alten Menſchen ablegen“, „erneuert werden“ ſollen u. ſ. w. Röm. 13, 14; 12,

2; Eph. 4, 22 ff.; Col. 3, 9 f.). Mit Recht bemerkt man hierüber: während nach dem Sinn des Apoſtels jene Umwandlung principiell und mit Bezug auf den Grundkarakter des Menſchen allerdings ſchon wirklich erfolgt ſey, beſtehe damit doch recht wohl noch ein Fortwirken des Fleiſches und der Sünde, ein relatives Zurückſinken des Subjektes hierein und ſomit auch ein fortgeſetztes ſittliches Arbeiten an innerer Umwandlung zuſammen. Zugleich indeſſen läßt die Art, wie der Apoſtel hiervon redet, annehmen, daß wenigſtens in der Erſcheinung des ſittlichen Lebens die Akte der fortgeſetzten Erneuerung von dem der urſprünglichen fundamentalen nicht nothwendig ſcharf ſich werden auseinander halten laſſen.

Die Anwendung des Begriffes „Wiedergeburt, neue Schöpfung, Geburt von Oben“ war übrigens keineswegs bloß der pauliniſchen Predigt eigenthümlich. Der Unterſchied zwiſchen Paulus und Anderen, deren Zeugniß ein weniger fortgeſchrittenes und entfaltetes blieb, iſt nur in der größeren oder geringeren Tiefe zu ſuchen, in welcher ſie den Begriff faßten. Derſelbe liegt ſo auch im Jakobusbriefe 1, 18 vor, obgleich Jakobus im übrigen Briefe auf eine für ihn karakteriſtiſche Weiſe den Leſern nicht mehr das, was ihnen ſchon geſchenkt und innerlich mitgetheilt ſey, ſondern vielmehr die Forderungen Gottes und die Pflicht eigenen ſittlichen Strebens und Wirkens vor Augen hält. Die Chriſten als ſolche ſind nach jenem Ausſpruch durch göttliche Wirkſamkeit geboren mittelſt des Wortes der Wahrheit, indem nach Vers 21 dieſes in ihr Inneres gepflanzt worden iſt. Wir müſſen im Mund eines chriſtlichen Lehrers dieſes Wort im Allgemeinen verſtehen von dem auf die Sinnesänderung und Sündenvergebung (Luk. 24, 47; Apoſtelg. 2, 38) bezüglichen Offenbarungsworte (nicht bloß vom Geſetze), wobei aber ſofort das Hauptgewicht allerdings darauf fällt, daß dieſes Wort den neuen Sinn und Wandel als Wort göttlichen Geſetzes normiren will. Es iſt ſo beſonders Jerem. 31, 33 zu vergleichen. Kein Widerſpruch liegt darin, daß das ſchon eingepflanzte Wort doch zugleich immer neu vom Willen aufgenommen werden ſoll (Vers 21). Man hat auch kein Recht, bei jener Geburt nur an Erleuchtung, nicht zugleich an Erregung des ſittlichen Triebes zu denken. Leicht iſt aber auch zu erſehen, wie wenig wir doch mit all' dem hier Geſagten ſchon die vollen pauliniſchen Ideen haben. — Weit inniger zeigt ſich das chriſtliche Bewußtſeyn und Zeugniß des Petrus in ſeinem erſten Briefe von der Beziehung auf die ſchon erlebte Wiedergeburt durchdrungen, wenngleich wir auch bei ihm weder die Idee der Sterbens- und Lebensgemeinſchaft mit Chriſtus ſelbſt, noch das hohe Gefühl der Beſeligung als einer ſchon gegenwärtigen, ſo wie bei Paulus, wiederfinden. Karakteriſtiſch für ihn iſt, daß er (1, 3) das Leben, welches in der Wiedergeburt eintritt, vornehmlich (vgl. zur Betonung der Hoffnung auch 1, 21; 3, 5 15) als ein Leben in Hoffnung des noch künftigen Heiles auffaßt, oder die Wiedergeburt als eine eben in's Hoffen hineinführende (dieſe Hoffnung darf keineswegs, wie alte lutheriſche Dogmatiker wollten, mit Glauben identifizirt werden; es wird ihr ferner hiermit nicht etwa diejenige Stellung gegeben, welche bei Paulus der Glaube hat, da ſie ja nicht als Organ, ſondern als Erfolg der Wiedergeburt hingeſtellt wird; zum Wiedergeborenwerden ſelbſt gehörte jedenfalls auch für Petrus das Glauben, und zwar ſpeciell das Glauben an Chriſti Auferſtehung, vermöge deren wir eben zur Hoffnung wiedergeboren werden oder, nach anderer Wortverbindung, unſer Hoffen ein lebendiges iſt). Den Ausdruck ἀναγεννᾶσθαι treffen wir hier zum erſten Mal. Näher wird dann (1, 23) die Potenz, aus welcher die Geburt hervorgebracht wird, als „unvergänglicher Same“ und das lebendige Gotteswort als das die Hervorbringung Vermittelnde bezeichnet; jener Same darf ſo nicht mit dieſem Wort identificirt werden, iſt vielmehr zu beſtimmen als die in die Chriſten eingegangene ſubſtanzielle geiſtige Lebensmacht, ſteht aber allerdings in engſter Beziehung zum Worte, wie denn der Lebendigkeit und dem „Bleiben“ des Wortes die Unvergänglichkeit des Samens entſpricht. Zu beachten iſt auch die Bezeichnung der Chriſten als kleiner Kinder 2, 2: der Neugeborne hat als ſolcher nicht etwa ſchon den Karakter chriſtlicher Mannesreife und Manneskraft.

Fortgeſchritten auch über ihre Faſſung bei Paulus hinaus erſcheint endlich die Idee der Wiedergeburt bei Johannes, indem er geradezu von einem Geborenſeyn aus Gott redet (Joh. 1, 12 f.; 1. Joh. 3, 9; 5, 1. 18). Indem auch er wie Petrus das Bild des Samens anwendet (der bei ihm ſo wenig wie bei Petrus mit dem Wort identificirt werden darf, vgl. unten), nennt er dieſen geradezu Samen Gottes (1. Joh. 3, 9). Und eben mit dieſer Geburt iſt nun bei ihm die Gotteskindſchaft geſetzt (Joh. 1, 12 f.) Paulus war, indem er von der Gottesſohnſchaft der Chriſten handelte, bei dieſem Begriffe wie bei dem der Rechtfertigung von einer juriſtiſchen Faſſung, nämlich vom Begriffe der Adoption (*vioθεσία*), der Zutheilung des Sohnesrechtes und Sohneserbes ausgegangen, während dann allerdings zum Genuß dieſer Sohnesſtellung weſentlich der in Wiedergeburt mitgetheilte Geiſt gehört, der nun die Söhne Abba rufen lehrt und ſie zugleich gemäß dem Willen des Vaters treibt und leitet. Bei Johannes dagegen ruht die Kindſchaft der Chriſten eben auf der ihre neue Perſönlichkeit conſtituirenden inneren göttlichen Mittheilung ſelbſt; Kinder Gottes ſind ſie eben ſofern ſie aus Gott geboren ſind. Indem ſodann weiter, wie ſchon in den oben ausgehobenen Reden Jeſu, von den Kindern Aehnlichkeit ihres ſittlichen Karakters und Verhaltens mit dem Vater und zwar vor Allem die der Liebe Gottes entſprechende Liebe gefordert wird, haben wir nun eben in jenem Geborenſeyn aus Gott auch den Grund, aus welchem ein ſolches Verhalten wirklich fließen kann, ſoll und muß. — Zum Eintritt in dieſe Gotteskindſchaft werden wir nach Joh. 1, 12 befugt durch den Glauben an Jeſus Chriſtus. Und zwar iſt dieſer Glaube ein Annehmen der Wahrheit, daß dieſer Jeſus der Sohn Gottes iſt voll Gnade und Wahrheit, — ein Annehmen aber, bei welchem das glaubende und erkennende Subjekt in unmittelbare und perſönliche Beziehung zu ſeinem göttlichen Objekte tritt und von der göttlichen Wahrheit innerlich, ſittlich, beſtimmt wird („Seyn aus der Wahrheit" entſprechend dem „Seyn aus Gott"); ſo dürfen die Gläubigen in den Stand der Gotteskinder treten, indem ſie nun auch aus Gott geboren ſind. Andererſeits liegt in 1. Joh. 5, 1 offenbar auch wiederum, daß der Glaube an Chriſtum das Geborenſeyn aus Gott erweiſe, indem er eben ſelbſt auch ſchon das Reſultat eines Gebarenwerdens aus Gott ſey. Das Verhältniß beider Seiten iſt ebenſo zu verſtehen, wie das ähnliche bei Paulus. Einestheils nämlich kann auch ſchon der Glaube an Chriſtus von Anfang an nur entſtehen durch innere göttliche Einwirkung (Joh. 6, 44 vgl. oben); anderntheils kommt doch erſt vermöge des ſchon erweckten Glaubens die innere göttliche Mittheilung, das Beſtimmtſeyn der ganzen Perſönlichkeit durch ſie und der Genuß der hiermit gegebenen Gotteskindſchaft zu voller Realiſirung. — Der Ausſage, daß die Chriſten aus Gott geboren ſeyen, daß ſie Gottes Samen in ſich haben, und ferner, daß Chriſtus in ihnen ſey, geht dann auch bei Johannes (vgl. oben bei Paulus) die Ausſage zur Seite, daß ſie ſelbſt in Chriſtus ſeyen und ferner, daß ſie eben vermöge dieſes Verhältniſſes zu Chriſtus in Gott ſeyen (Joh. 15, 4 ff.; 6, 56; 17, 21; 1. Joh. 3, 24; 4, 13; 5, 20). Und zwar iſt dieſe unio auch bei Johannes Etwas, was mit dem rechten Glauben ſchon wahrhaft geſetzt iſt und fortan nur noch bewahrt werden muß. — Vermittelt iſt dieſe Gemeinſchaft mit Gott und Chriſtus durch das Wort Chriſti, in welchem eben jene göttliche Wahrheit zu gläubiger Annahme ſich darbietet, in welchem eben auch jener Zug des Vaters wirkſam werden will und welches ſelber (Joh. 6, 63) Geiſt und Leben iſt (vgl. auch das Reinſeyn um des Wortes willen Joh. 15, 3). So bleibt dann auch in den ſchon Wiedergeborenen jener Same eben indem ſie auch das Wort Gottes bleibend in ſich haben (Joh. 2. 14), von deſſen Zeugniß über Jeſum und von deſſen Geboten ſie auch fortan ſich beſtimmen laſſen. Für das Verhältniß der Taufe zu jener Geburt erhalten wir nach Joh. 3, 5 bei unſerem Apoſtel keine Ausſage mehr (die Stelle 1. Joh. 5, 6. würde, auch wenn ſie auf die Taufe zu beziehen wäre, doch nichts Beſtimmteres darüber ausſagen).

Aus allen den bisher vorgeführten Ausſprüchen ergibt ſich uns endlich als karakteriſtiſch für Johannes das, daß er den Proceß der Wiedergeburt überall nach ſeiner poſitiven Seite in's Auge faßt oder den Blick auf das Poſitive, was dem Subjekt widerfährt

aber zu Theil wird, und nicht ebenſo auf das negative Moment, das Abthun der alten Perſönlichkeit gerichtet hat. Und er liebt ferner, jenes poſitive Widerfahrniß zu beleuchten in ſeinem Zuſammenhang mit einer analagen poſitiven ſittlichen Dispoſition der Subjekte, welche ſchon der Aufnahme des ſpecifiſch chriſtlichen Zeugniſſes durch ſie vorangeht und eben zu dieſer ſie weiter führt; vgl. die von ihm hervorgehobenen Ausſprüche Jeſu über ein Thun der Wahrheit, in Folge deſſen man dann auch zu Chriſti Licht komme, über ein Seyn aus Gott, vermöge deſſen man Chriſti Gottesworte höre (Joh. 3, 20 f.; 8, 47 f. oben). Ohne Zweifel hatte auch bei ihm ſelbſt, vermöge ſeines vorangegangenen Verhaltens zur altteſtamentlichen Offenbarung und zum Zeugniß des Täufers, ſeine Geburt aus Gott einen ſolchen Verlauf genommen. Allein die Gotteskindſchaft ſelbſt und eben hiermit auch das eigentliche Geborenſeyn aus Gott iſt doch auch für ihn eine ſpecifiſch chriſtliche Gabe, vermittelt durch die Offenbarung des eingebarenen Sohnes im Fleiſch, durch den Glauben an ihn und den heiligen Geiſt, der erſt ſeit ſeiner Erhöhung als Geiſt im ſpecifiſch chriſtlichen Sinn, nämlich als der den Gotteskindern und der Gemeinde innewohnende Geiſt exiſtirt (Joh. 7, 39). Dem gegenüber müſſen doch Alle, welche das Leben empfangen wollen, erſt noch Durſt empfinden und durch Durſt zum Trinken getrieben werden (Joh. 7, 37). Ohnedieß folgt ſchon aus der Mahnung an's nothwendige Bekennen der Sünde und an die fortwährende Reinigung, welche auch noch an die mit Chriſtus Verbundenen ergeht (1. Joh. 1, 9. Joh. 15, 2; 1. Joh. 3, 3), daß nach viel mehr ihr Uebergang in's neue Leben eine gründliche Reinigung vorausſetzt. — Was das auf die Neugeburt folgende ſittlich religiöſe Leben und Verhalten anbelangt, ſo betrachtet dieß Johannes ganz überwiegend als Entfaltung, Bewährung und Feſthalten deſſen, was vermöge der Wiedergeburt im Chriſten ſchon geſetzt iſt (gegenüber vom Gedanken an immer neues Anlegen Chriſti und Ablegen des alten Menſchen bei Paulus). Sünde thut der in Chriſtus Bleibende, aus Gott Geborene nicht mehr (1. Joh. 3, 6. 9); das heißt nicht blaß: zur Idee oder zum Ideal des Wiedergeborenen gehöre, daß er nicht ſündige; ſondern nicht zu ſündigen liegt in dem ſittlichen Princip und Weſen, das dem Wiedergeborenen als ſolchem wirklich ſchon zu eigen geworden iſt, — in ſeiner nunmehrigen Grundrichtung, — in dem nunmehrigen eigentlichen Karakter ſeiner Perſon. Derſelbe Apoſtel aber ſetzt doch zugleich ein Sündigen, ein Bedürfniß der Vergebung und die Nothwendigkeit einer die Sünde abthuenden Heiligung auch bei ſolchen Chriſten klar voraus (1. Joh. 1, 8 ff.; 3, 3). Wir ſehen hieraus: das Vorhandenſeyn jener Grundrichtung ſchließt nach Johannes nicht aus, daß doch auch noch anderweitige, entgegengeſetzte Regungen im Menſchen auftreten; während er nicht mehr ſündigt, ſofern er wiedergeboren iſt, hängt ihm doch wieder Sünde an, ſofern das den Mittelpunkt in ihm conſtituirende höhere Weſen doch nicht ſchon Alles in ihm ſchlechthin durchdrungen hat.

Bei der ganzen neuteſtamentlichen Lehre vom Leben des Wiedergebarenen fragt ſich endlich noch, ob dieſer auch ſolche Sünden noch begehen könne, vermöge deren er der Gnade gar wieder verluſtig werde, oder ob ſein gottgemäßer ſittlicher Wille ſchon von der Wiedergeburt an ſo feſt ſey, daß zu einer Hingabe an die Sünde der Menſch auch durch eigene Selbſtbeſtimmung nicht mehr kommen könne. Letztere Annahme widerſpricht den Warnungen des Paulus Gal. 5, 4; Röm. 11, 21 f. indem er dieſe ja an Perſonen richtet, welche ſchon in ihrer Taufe wirklich „Chriſtum angezogen haben", mit ihm begraben und auferweckt worden ſind u. ſ. w. Sie kann auch auf 1. Joh. 3, 9 nicht geſtützt werden; denn das eben fragt ſich, ob der Wiedergeborene, welcher, ſofern der göttliche Samen in ihm waltet, die Sünde von ſich abweiſt, nicht doch noch ſelber auch direkt gegen den Trieb dieſes Samens ſich beſtimmen und ſo aus ſeiner Gemeinſchaft mit Gott fallen könne; und dieſe Möglichkeit iſt wirklich vorausgeſetzt in der ſteten Mahnung, daß man doch in Chriſtus auch bleiben ſolle. Auch 1. Joh. 2, 19 („ſie waren nicht von uns") genügt nicht zum Beweis hiegegen; denn was von jenen Irrlehrern geſagt iſt, gilt darum noch nicht von Allen, welche innerhalb der Chriſtenheit

abfallen. Ja ſogar eine „Sünde zum Tod“, für die Johannes keine Fürbitte mehr hat, erſcheint nach 1. Joh. 5, 16 auch für Solche, die ſchon wahre „Brüder“ geworden waren, noch möglich.

So ſchön nun das apoſtoliſche Wort, während es in die geheimnißvollen Tiefen des Aktes der Wiedergeburt hineinführt, zugleich auch verſchiedene Momente und Seiten dieſes Aktes nach ihrem Verhältniß zu einander und nach ihrer innern Einheit an's Licht ſtellt, ſo wenig kann dieß von der Lehrentwicklung der nachfolgenden Jahrhunderte geſagt werden. Einestheils wurde die Wiedergeburt als göttlicher Akt in einer Weiſe an die Taufe geknüpft, bei welcher die Betrachtung des in der Wiedergeburt ſtattfindenden ethiſchen Prozeſſes mit ſubjektiver Aneignung der göttlichen Gnade und Hingabe an ſie mehr und mehr durch eine magiſche Auffaſſung der göttlichen Wirkſamkeit ſich verdrängen laſſen mußte (vergl. Näheres über das Verhältniß von Wiedergeburt und Taufe Encykl. Bd. XV. S. 432 ff.). Anderentheils kommt, indem nun doch von erwachſenen Täuflingen zum Behuf der Taufwiedergeburt Buße, Glaube und gute Geſinnung gefordert wurde, gegenüber von dem, was ſo der Täufling ſchon mit ſich bringt, das Neue, was erſt in der Wiedergeburt für ihn eintreten ſoll, zu keiner vollen und klaren Anerkennung; namentlich fehlt es an der Würdigung des Glaubens als ethiſchen und doch nur erſt empfangenden Organes; und in der vorauguſtiniſchen und der ganzen morgenländiſchen Theologie erſcheint die Erfüllung jener Forderungen weſentlich als Leiſtung des Menſchen ſelbſt, der die göttliche Gnade nur zur Beihülfe dient. Jene magiſche Auffaſſung trat vollends ein bei der Kindertaufe, welche jetzt in der Kirche allgemein wurde; bei allen in der Kirche gebornen Subjekten ſollte nun die Wiedergeburt rein durch den wunderbaren göttlichen Akt an ſich zu ihrer vollen Realiſirung kommen. Hiebei ſah in ihr die orientaliſche Kirche nicht die Löſung eines ſchon von der natürlichen Geburt herſtammenden, erblichen Sündenbannes und die Tilgung einer Schuld, vermöge deren auch ſchon das Kind ohne Taufwiedergeburt der Verdammniß verfallen wäre; ſondern vielmehr nur ein poſitives Hinzutreten höherer Gaben zu den auch dem natürlichen Menſchen verbliebenen (vergl. Encykl. XV. 436, Neander Kirchengeſch. 2, 1383 ff., 1389 Dogmengeſch. 1, 423. 487, — auch in Betreff des Pelagianismus). Bei Auguſtin dagegen erſcheint jetzt — und zwar gerade auch ſchon bei den getauften Kindern — die in der Taufe vollzogene Neugeburt mit der Vergebung der Schuld, mit dem „der Erbſünde Abſterben“ und mit der Zutheilung des heil. Geiſtes ſchon an die Kinder im ſcharfen Gegenſatze gegen den Zuſtand des natürlichen Menſchen (Encykl. XV., 438 ff.; Enchirid. ad Laurent. Cap. 43; Epist. 187 Cap. 8). Gerade auch er kennt keine ethiſche Vermittlung dieſes Vorganges in den Subjekten.

In der ſcholaſtiſchen Theologie tritt der Terminus „Wiedergeburt“ auffallend zurück. Was zu dieſem Begriffe gehört, kommt zur Sprache bei der Lehre von der Eingießung der Gnade (und zwar der gratia gratum faciens; gratia ſoll hierbei als qualitas animae aufgefaßt werden) und von der justificatio oder Gerechtmachung, zu welcher eben dieſe Eingießung gehört; vergl. z. B. Thomas Summae P. 2, 1. Quaest. 110 sqq. Aus dem lumen gratiae ſtammen dann nach Thomas (Qu. 110 Art. 3) die virtutes infusae. Dieſes lumen iſt die divina natura, von welcher Petrus redet 2. Petr. 1, 4; secundum acceptionem hujusmodi naturae dicimur regenerari in filios Dei. Der erſte Akt, in welchem dieſe Gnade ſich offenbart, iſt, wie Auguſtin ſagt, actus fidei per dilectionem operantis (fides — nicht acquisita und informis, ſondern infusa und caritate formata). Es fällt aber dieſe Eingießung unter den weiteren Begriff der justificatio; indem nämlich dieſe ein motus ad justitiam iſt (wie calefactio motus ad calorem), gehört zu ihr 1) gratiae infusio, 2) motus liberi arbitrii (des eben durch Gnade angeregten Willens) in Deum per fidem, 3) motus liberi arbitrii in peccatum, 4) remissio culpae; die vier Momente folgen, während ſie der Zeit nach zugleich ſind, der Natur der Sache nach ſo aufeinander (vgl. dagegen die Stellung der Sündenvergebung gegenüber von der bei den Scholaſtikern ſchon mit jenem Glauben

verbundenen Liebe in der proteſtantiſchen Lehre). So tritt die Gerechtigkeit, während ſie bei Adam per modum simplicis generationis ſtatt hatte, bei uns ein durch transmutatio oder secundum rationem motus qui est de contrario in contrarium (Quaest. 113 Art. 1, 6, 7). Wie weit aber iſt es der Scholaſtik mit dieſem „de contrario" Ernſt? Nach Thomas hat der Menſch ſchon vor jener Gnadeneingießung das Vermögen, ſich der Gnade zuzuwenden und für ſie vorzubereiten, ſowie man zur Aufnahme des Sonnenlichts ſich bereite durch Hinkehr der Augen zur Sonne; und wenn nach Thomas dieſe Hinkehr zu Gott nicht möglich iſt ohne Beihülfe Gottes ſelbſt, der innerlich die Seele bewege, ſo folgt dieß doch bei ihm nicht ſowohl aus einer der Gnade entgegengeſetzten Verderbtheit des Menſchen, als vielmehr aus der natürlichen Abhängigkeit des Geſchöpfes von Gott als dem primum movens (Quaest. 109 Art. 6). Nach der Theorie des Scotus und dann vollends nach der des Occam und Biel ſoll ſchon der unwiedergeborene Menſch von ſich aus im Stande ſeyn, die Gebote Gottes ihrer Subſtanz nach zu erfüllen, ja auch Gott über Alles zu lieben und ſelber ſo die Eingießung der Gnade als einer nach über's natürlich Gute hinausgehenden ſittlich religiöſen Qualität ſich de congruo zu verdienen (vgl. hiezu beſonders Dieckhoff, theol. Zeitſchr. 1860 S. 663—677). Den Pelagianismus wollte man auch ſo doch fern halten durch die Behauptung: jenes vor der Gnadeneingießung mögliche ſittliche Verhalten könne doch für ſich keineswegs auch ſchon das ewige Leben verdienen, ſondern um dieſes übernatürliche Gut zu erlangen, müſſe man Gott in jener ſupronoturalen Ausſtattung angenehm geworden ſeyn; man müſſe die Gebote Gottes auch erfüllt haben secundum intentionem praecipientis, nämlich eben im habitus supernaturalis der eingegoſſenen Gnade. Und dieſer ganzen Auffaſſung der Wiedergeburt im Verhältniß zum vorangegangenen Zuſtand entſprach ſchon die Auffaſſung des dem Sündenfall vorangegangenen Urzuſtandes mit dem Verhältniß, in welches ſchon dort zu den naturalia die justitia originalis als übernatürliche Zugabe oder donum superadditum geſetzt wurde. Bei den Chriſtenkindern übrigens kam dann jenes ganze eigene ethiſche Verhalten vor und zum Behuf der Wiedergeburt nicht in Betracht, da ihnen ſchon in ihrer Taufe jene Gnade (auch Glaube mit Liebe — als habitus, nicht actus) einfach von oben ſollte eingegoſſen worden ſeyn (Encykl. XV., 444, 448).

Für die Feſtſetzung des Dogma zu Trient ſind justificatio und gratia in dem ſcholaſtiſchen Sinn die Grundbegriffe geblieben (Sess. 6, Cap. 7: zur justific. gehört die renovatio interioris hominis per voluntariam susceptionem gratiae et donorum; Cap. 3: renascentia — gratia, qua justi fiunt, tribuitur). Was das Verhältniß zum Stande des natürlichen Menſchen betrifft, ſo wird (vgl. oben Thomas, — im Gegenſatz zu jenem ſcotiſtiſchen Standpunkt, welcher gegen Ende des Mittelalters weitaus die Vorherrſchaft erlangt hatte) die Nothwendigkeit göttlicher Gnadenhülfe auch ſchon für die Vorbereitung des Menſchen zur Rechtfertigung nachdrücklich behauptet, nicht minder jedoch ein Mitwirken des freien Willens. Es handelt ſich aber von einer innern Vorbereitung überhaupt nur bei Erwachſenen, nicht bei den das Bad der Wiedergeburt empfangenden Kindern. — Sehen wir noch genauer zu, was nach dieſer geſammten Lehrentwicklung der Inhalt der eingegoſſenen Gnade iſt, ſo bemerken wir: der recht gottgefällige und das ewige Leben erwerbende Glaube (und zwar iſt und leiſtet er dieß als ein durch Liebe formirter) kommt in den Menſchen auch erſt durch dieſe Eingießung (vergl. Thomas; Confut. Confess. August. V.; Conc. Trid. Sess. 6, Cap. 7: haec omnia infusa accipit homo, — fidem, spem et caritatem), iſt alſo in ihm erſt Wirkung der Wiedergeburt ſelbſt; zu unterſcheiden iſt davon der auf natürliche Weiſe erworbene und mit der höheren Liebe noch nicht verbundene Glaube. — Während wir ferner bisher die Stellung der Wiedergeburt zunächſt gegenüber vom Zuſtand des Nichtwiedergeborenen betrachteten, haben wir nach beizufügen, daß dann andererſeits die Gnade, ſofern ſie ſchon in der Taufwiedergeburt eingegoſſen ſeyn ſoll, auch keineswegs in ihrer bleibenden fundamentalen Bedeutung gegenüber von dem folgenden ſittlichen Leben und von den

weiter eintretenden, durch die übrigen Sakramente vermittelten Gnadenſpendungen gehörig gewürdigt oder auch nur beſtimmt und klar erörtert wird. Das Weſen der Wiedergeburt iſt eben überhaupt nicht ſeiner principiellen Bedeutung nach zu ſeinem Rechte gekommen. — Unter den neueren Dogmatikern vgl. denſelben Lehrtypus z. B. bei Klee (ſpez. Dogmatik, 3. Buch, Kap. 1 u. Kap. 2, Abſchn. 2, §. 1).

Im Gegenſatze zur Schultheologie hat die deutſche Myſtik des Mittelalters gerade die Idee der Geburt aus Gott ſelbſt in den Mittelpunkt geſtellt und tief in ſie ſich verſenkt (vgl. beſonders Böhringer, die deutſchen Myſtiker des 14. und 15. Jahrhunderts, 1855). Gott gebärt, wie Tauler ſagt, im Grunde der Seele, welche über alles Natürliche und Kreatürliche hinausgezogen wird und davon ſich abkehrt, ſeinen eigenen Sohn, indem die Seele ſchwanger geworden iſt vom ewigen Worte. Eben hiemit wird der Menſch ſelbſt, in welchem dieß vorgeht, neu geboren als Kind Gottes; und zwar wird er zunächſt neu eingeboren und ſodann auch ausgeboren, d. h. es wird dann auch der äußerliche Menſch verändert in eine neue gottförmliche Weiſe, ausgeſtattet mit allen Tugenden, innerlich getrieben zu allen guten Werken (vgl. z. B. Nachfolgung des armen Lebens Chriſti Th. 2 §. 106). Sorgſam ſuchen hiebei die Myſtiker den unendlich tiefen, geheimnißvollen Proceß in ſeiner ſubjektiven, ethiſchen Entwicklung zu verfolgen; und zwar als einen, bei welchem Gott ſelbſt mit ſeinem in die Seele geſprochenen Worte und ſeinem in ſie hineinſcheinenden Lichte wirkſam iſt, der Menſch aber in völliger Hingabe dieſes Wirken leidet. Immer jedoch ſtellt ſich dieſes Verhalten als ein abſtrakt negatives dar (vgl. dagegen den empfangenden Glauben in der proteſtantiſchen und der bibliſchen Lehre). Der Zuſtand des Menſchen vor dieſer Geburt erſcheint ferner weniger wie der Zuſtand einer poſitiven, mit Schuld verbundenen Verderbniß, als vielmehr nur wie ein aus der Endlichkeit und Kreatürlichkeit fließender Mangel (auch das Moment der Sündenvergebung wird daher bei der Neugeburt ſehr zurückgeſtellt und dieſelbe, ſoweit ſie zur Sprache kommt, erſt auf den neuen ſittlichen Karakter des Subjektes ſelbſt gegründet); die Geburt ſelbſt iſt Herſtellung eines nicht bloß von Anfang an in der Seele geſetzten, ſondern auch unter jenem Zuſtand fortbeſtehenden, nur verhüllten Bildes Gottes. Und andererſeits wird der Begriff einer ſolchen Geburt ebenſo, wie auf die nach der Schrift ſo zu nennende fundamentale Umwandlung, auch auf jedes nachfolgende, wiederholte Einblicken Gottes in die Seele und Aufleuchten ſeines Lichtes in ihr übertragen (vgl. bei Böhringer; ſo auch Meiſter Eckhart, herausg. von Pfeiffer, S. 147, 198: in einem jeglichen guten Gedanken werden wir allezeit neu geboren in Gott). Von der Beziehung auf das Sakrament der Taufe, als auf ein Mittel oder Vehikel der Gnade erſcheint jener innere Vorgang abgelöſt; nur auf ſie als Symbol wird Bezug genommen, indem die Rede iſt von einer Taufe im Waſſer der Reue, von einer Taufe der Vernunft u. ſ. w., — oder nur auf ſie als einen Akt des Bekenntniſſes und Gelübdes (Tauler, Nachfolge 2, §. 123, 50; Predigt auf den 4. Sonnt. n. Epiph.).

Eine durchgreifende Umgeſtaltung führte dann, wie für die Lehre von der Rechtfertigung, ſo auch für die Lehre von der Wiedergeburt, die Reformation herbei, und zwar im Anſchluß zumeiſt an's pauliniſche Zeugniß. Die Schuldvergebung, Verſöhnung, Gerechtannahme bei Gott, um welche es beſonders Luthern zunächſt zu thun war, ſoll und kann doch — beſonders auch nach Luther's Auffaſſung — nicht erfolgen, ohne daß zugleich eine radikale Umwandlung und innere Neugeburt des Subjektes einträte. Und zwar tritt ſie ein eben in demjenigen und durch denjenigen Glauben, welcher jene Vergebung und Gerechtannahme erlangt, d. h. durch das vertrauensvolle Ergreifen Chriſti, des Verſöhners und Heilandes (Gegenſatz gegen ein bloße fides generalis und historica, — und gegen die Behauptung, daß erſt vermöge der ihn geſtaltenden Liebe der Glaube rechtfertige). Dieſer Glaube iſt nach Luther (vgl. meine Schrift „Luther's Theologie, 1863“ Buch 4, Hauptſt. 6) ſelbſt Werk des das Herz umbildenden göttlichen Geiſtes, ja ſelbſt ſchon die göttliche Geburt; er bringt mit der Sündenvergebung ein freies freu-

diges Gemüth; und Chriſtus, welchen er ergriffen hat und welcher durch ihn wahrhaft im Herzen gegenwärtig iſt, wird hier ſofort auch in den Kräften und Trieben eines neuen ſittlichen Lebens wirkſam (gegenüber der katholiſchen Lehre beachte man, daß zunächſt eben der Glaube von Gott gewirkt wird und daß nun in dieſem, und zwar in ihm allein und auf vollgenügende Weiſe, ein Organ für die volle göttliche Mittheilung, aus der namentlich auch die Liebe fließt, gegeben iſt). So geſtaltet ſich hier die poſitive Idee der Neugeburt. Dabei dehnt auch Luther den Begriff der justificatio, obgleich ihr erſtes Hauptmoment die Vergebung iſt, doch mit auf dieſe principielle innere Erneuerung aus. Aehnlich hat Melanchthon anfänglich unter der justificatio, indem er ſie auch als ein regenerari und resuscitari definirte, wenigſtens die ſubjektive Applikation der Vergebung oder die Erfriſchung und Belebung des Herzens und Gewiſſens, im Gegenſatz gegen die peinigenden, tödtlichen Gewiſſensſchrecken mitverſtanden (vergl. die Apolog. der Augsb. Confeſſion II. §. 40, 60, 62, 72, 117; III. §. 171 f., Loci, Corp. Ref. 21 pag. 159, 178: „coepta justificatio"; zu bemerken iſt ferner, daß die Apologie den Ausdruck „regenerari" nicht bloß auf die fundamentale Wiedergeburt, ſondern auch auf die in der ſpäteren Buße ſich wiederholende Bekehrung und Belebung anwendet, z. B. Apol. V. de poenit. §. 58, 60, VI. de confess. §. 34). Was die negative Seite, die Abtödtung des alten Menſchen, anbelangt, ſo iſt nach der lutheriſchen Lehre jener Glaube, der an der Gnadenbotſchaft ſich aufrichtet und Chriſtum in's Herz bringt, nur möglich in Herzen, welche zuvor von den Schrecken des Geſetzes durchſchüttert und zerſchlagen worden ſind, ja Tod und Verdammniß darunter verſchmeckt haben. Dieß darf jedoch nicht ſo verſtanden werden, als ob hiermit dem Beginne des Glaubens und der Einigung mit Chriſtus ſchon auch die wirkliche Ueberwindung und principielle Austilgung der Sünde im Willen des Subjektes vorangehen ſollte; zwiſchen jene Schrecken und den wirklichen Haß der Sünde muß vielmehr nach Luther ſchon eine Erweckung des Glaubens und der Hoffnung auf Gnade treten (ſo z. B. auch nach den Theſen gegen die Antinomiſten Luth. Opp. Jen. I. 555); er ſagt (ib. 571, i. J. 1543): fides Christi affert remissionem et mortificationem peccatorum (vgl. Luther's Theologie Bd. II. S. 76, 440 f. 448). Die Apologie zwar (V. §. 46) ſetzt, unter Berufung auf Col. 2, 11, die „mortificatio" = contritio einfach vor die vivificatio = consolatio. Aber auch die folgenden Dogmatiker ſagen, während ſie bei den noch nicht Wiedergebarenen den Glauben erſt auf den Schmerz über die Sünde folgen laſſen, doch von der mortificatio, ſie gehe zwar voran, ſofern ſie ſei dolor ex peccatorum agnitione et sensu irae divinae ortus, ſie folge dagegen erſt als Frucht, ſofern ſie ſei cessatio ab impietate et malitia (ſo Gerhard Loci XVI. Cap. 7. §. 56).

Bei der weiteren Ausgeſtaltung der kirchlich lutheriſchen Lehrform im Unterſchied auch von Luther's eigener Lehrweiſe bemerken wir zuvörderſt die Einſchränkung des Begriffes „Rechtfertigung" auf den forenſiſchen Akt der Sündenvergebung und Gerechterklärung (vgl. ſchon die beſtimmtere Definition Melanchthon's in den ſpäteren Ausgaben ſeiner Loci, Corp. Ref. 21, 421 f., 742, 790). Den Begriff der regeneratio nahm man nun für den weiteren, unter welchen man zugleich die Sündenvergebung und die (fundamentale) innere Umgebärung ſtellte; und in engerem Sinne, ſagte man, könne regeneratio wohl auch bloß von der Sündenvergebung und (forenſiſchen) Rechtfertigung verſtanden werden, wie man denn hiernach auch jene Gleichſetzung von justificatio und regeneratio in der Apologie zu deuten verſuchte (ſo ſchon die Form. Conc., ferner Gerhard, Quenſtedt u. ſ. w.): eine Definition, bei welcher freilich ganz anders als urſprünglich bei Luther und Melanchthon die Bedeutung der inneren Umwandlung, der perſönlichen Neugeburt, hintangeſetzt war. Ferner ging man jetzt, beſonders aus Anlaß des Oſiandriſchen Streites, noch ſchärfer, als Luther gethan (vgl. Luther's Theologie S. 454 ff.), auf die Frage ein, wie eben zur Erlangung der Sündenvergebung und Gerechterklärung nun die gleichfalls durch den Glauben zu erlangende innere Einwohnung Chriſti im Subjekt ſich verhalte. Wie ſchon Luther jene doch nicht etwa auf das durch dieſe Ein-

wohnung bewirkte neue ſittliche Leben des Subjektes ſelbſt, ſondern einfach auf den im Glauben ergriffenen Chriſtus hatte ſtützen wollen (vgl. übrigens auch hierüber noch beſtimmtere Diſtinktionen bei Melanchthon — in den Briefen Corp. Ref. 2, 502 sqq. 7, 782 sq. und in der Confess. Saxon.), ſo wurde jetzt ausdrücklich erklärt, die mit dem wahren Glauben eintretende göttliche Einwohnung falle doch der Ordnung der Sache nach hinter die Glaubensgerechtigkeit oder Sündenvergebung (Form. Conc. P. II. Art. 3 §. 54; vgl. hierzu Schneckenburger, vergleich. Darſtellung des luth. und reform. Lehrbegriffs Bd. I. S. 184 f.). — So weit man dann beim Begriff regeneratio doch nicht an den forenſiſchen Akt, ſondern ſpeciell an die innere Neuſchöpfung dachte, pflegte man ihn (vgl. auch ſchon Luther) noch beſtimmter auf das gottgewirkte Werden des Glaubens ſelbſt zu beziehen. Da folgte dann: regeneratio in dieſem Sinne, justificatio, unio mystica (eins mit jener Einwohnung Gottes und Chriſti), renovatio, — während ſie übrigens der Zeit nach mit einander eintreten ſollen (Quenſt.). — Während indeſſen ſo die reformatoriſche Lehre den innern ethiſch-religiöſen Vorgang als ſolchen beſtimmte und analyſirte, frug ſich, wie zu dieſer Auffaſſung und zwar beſonders zum Dringen auf den Glauben als das Organ für's Heil die Bedeutung der Taufe ſich verhalten ſollte. Da wird denn, indem dieſe ſehr nachdrücklich für das objektive, den Glauben theils fordernde, theils anregende Gnadenmittel der Wiedergeburt erklärt wird, doch in Betreff der Erwachſenen, die ſchon einen durch's Wort erzeugten Glauben zu ihr mitbringen, zugegeben, daß dieſe dann auch ſchon vorher die Erſtlinge des wiedergebärenden Geiſtes empfangen haben und ihnen in der Taufe der Geiſt nur gemehrt und die Gabe der Wiedergeburt kräftig verſiegelt werde (Gerhard, Loci XXI. C. 7, §. 124; keineswegs orthodox iſt die von Kahnis, luther. Dogmatik Bd. I. S. 605—6 gemachte, durch Nichts begründete Unterſcheidung, wornach der der Taufe vorangehende Glaube noch nicht der ſeligmachende wäre). Wie aber ſteht es mit der Kindertaufe? Das Eigenthümliche der lutheriſchen Lehre beſteht auch hier weſentlich darin, daß ſie keine Rechtfertigung und göttliche Einwohnung ohne das Organ des Glaubens anerkennen will; und nicht der bloßen Potenz nach oder als ein bloßer ſogenannter Habitus ſoll er da ſeyn, ſondern re ipsa et actu (Gerhard ebend. C. 8. §. 127). Indem aber nicht minder ſtreng auch an der Vollziehung wahrer Wiedergeburt durch die Kindertaufe feſtgehalten wird, wird behauptet, ein ſolcher Glaube werde — wofür freilich unſer Verſtändniß nicht ausreiche — eben auch ſchon in den Kindern durch die Taufe ſelbſt und durch das mit ihr verbundene Wort geſetzt.

Von Calvin wird einerſeits justificatio nur im forenſiſchen Sinne genommen, andererſeits der Begriff regeneratio nur auf die innere Umwandlung des Subjekts (nicht auch auf jene Gerechterklärung oder Sündenvergebung) bezogen; letztere iſt ihm (Inst. III. 3, 9) eins mit der (fundamentalen) poenitentia, welche nach ſeiner Definition aus der Abtödtung des Fleiſches und der geiſtlichen, ſittlichen Neubelebung beſteht und aus dem Glauben an Chriſtus hervorgeht. Die dem Glauben und der Gnadenerkenntniß vorangehenden Gewiſſensſchrecken, welche von den Lutheranern als erſter Theil der Buße definirt werden, zieht Calvin in der Instit. III. 3, 2 nicht zur Buße ſelbſt, obgleich ſie ihr zur Vorbereitung dienen; im Comment. in Acta Apostol. 20, 21 nennt er ſie indeſſen initium poenitentiae, eben ſofern ſie praeparatio ad fidem ſeyen; jene Definition ſchließt daher noch keine ſachliche Differenz zwiſchen ſeiner und der lutheriſchen Auffaſſung des Heilsweges in ſich; allerdings aber werden in ſeiner und überhaupt in der reformirten Lehre dieſe vorangehenden Schrecken weit weniger, als in der lutheriſchen betont, indem vielmehr gleich zur poſitiven Beziehung auf Chriſtus im Glauben fortgeſchritten wird. Durch den Glauben, welcher Chriſtum ergreift, gewinnen wir ſo nach Calvin zweifache Gnade: die eine iſt die Verſöhnung mit Gott durch Chriſti Unſchuld, die zweite iſt eben die regeneratio (Instit. III., 11, 1). Uebrigens bemerkt, während die Wiedergeburt in dieſem Sinne Frucht des Glaubens iſt, doch auch Calvin, daß man den durch den h. Geiſt gewirkten Glauben auch ſelbſt ſchon zur Wiedergeburt rechnen könne

(Comm. in evang. Joh. 1, 13). — Einen tiefgreifenden materiellen Unterſchied von der lutheriſchen Lehre, von welchem freilich die alten anti-calviniſchen Eiferer noch auffallend wenig gemerkt hätten, wollten neuerdings Schneckenburger und Andere (vgl. auch Enc. XII., 588; hingegen auch Thomaſius, Chriſti Perſon u. Werk 3, 2, S. 321 f.) in dem Verhältniß wahrnehmen, in welches die calviniſche Lehre die unio des Gläubigen mit Chriſtus zu ſeiner Gerechterklärung ſtelle: indem jene vor dieſe trete, ſtütze dieſe ſich darauf, daß der Gläubige durch jene wirklich ſelbſt ſchon innerlich dem Princip nach gerecht und heilig ſey. So verſichert allerdings Calvin Instit. III., 11, 10 gegenüber von Oſiander's Vorwürfen, daß auch er die unio mystica und die habitatio Christi in cordibus wolle, und fährt fort: non eum extra nos procul speculamur, ut nobis imputetur ejus justitia, sed quia ipsum induimus — —, ideo justitiae societatem nobis cum eo esse gloriamur. Allein einerſeits iſt zu beachten, daß wir ganz ähnliche Ausſprüche auch von Luther haben (vgl. z. B. Briefe Bd. 4. S. 271). Andererſeits iſt auch nach Calvin der Grund der Gerechterklärung doch nicht die eigene durch den inwohnenden Chriſtus bereits umgewandelte Willensrichtung, ſondern die Gerechtigkeit Chriſti ſelbſt als eine aus Gnaden imputirte; die regeneratio iſt erſt „zweite Gnade"; der Menſch kann auch gar nicht ernſtlich der Buße in dem vorhin angegebenen Sinne ſich befleißigen, wenn er nicht ſchon vorher Gott mit ſich verſöhnt weiß (Inst. III., 3, 2). Auch die folgenden Dogmatiker, welche auf die enge Verbindung des Gläubigen mit Chriſtus die Rechtfertigung gründen, haben hierbei doch gerade noch nicht ein principielles ſittliches Erneuertſeyn des Subjektes ſelbſt im Auge, ſondern vielmehr ein ſolches ſich Hineinverſetzen des Glaubens in Chriſtus, bei welchem derſelbe Chriſti Verdienſt ergreift und er vermöge der Zurechnung von dieſem für gerecht erklärt wird. Bedeutſam bleibt freilich immer das Voranſtellen der unio. Wir werden nun aber hiermit vielmehr auf die Differenz vom lutheriſchen Lehrtypus hingewieſen, daß die reformirten Dogmatiker die unio und inhabitatio überhaupt weniger voll und innig als Einigung mit dem göttlichen Weſen und dem Gottmenſchen Chriſtus auffaſſen, während für die Lutheraner eben mit dieſer höchſten Auffaſſung der unio dann auch die Unterſcheidung dieſer unio von der ſchon anfänglich geſetzten innern Beziehung des Glaubens auf Chriſtus zuſammenhängt. Ferner wirkt hier das ein, daß den Reformirten die Bedeutung des zeitlichen Aktes der Gerechterklärung überhaupt zurücktreten mußte vermöge ihrer Betonung des ewigen Heilswillens und Urtheiles Gottes, das hier den Subjekten nur applicirt und zum Bewußtſeyn gebracht wird. — Gegenüber von dem Gewichte, welches für den Calvinismus überhaupt auf den göttlichen Faktor bei der Wiedergeburt fällt, ſehen wir ferner bei der Lehre von der Wiedergeburt kleiner Kinder auch die Bedeutung des Glaubens als des empfangenden Organes auffallend hintangeſetzt. Calvin lehrt ſie, — nicht auf Grund einer Auffaſſung der Taufe als wirkſamen Gnadenmittels, wohl aber deßwegen, weil nach Analogie des Alten Bundes und gemäß der Verheißungen Chriſti auch für neugeborene Kinder ſchon das Heil beſtimmt ſey und doch nur durch Wiedergeburt ihnen zu Theil werden könne; und er erklärt ſie nun einfach für möglich durch die virtus divina, — auch falls man bei Kindern nicht einmal notitiam fidei similem ſollte annehmen dürfen. Spätere lehrten gar eine Wiedergeburt erwählter Kinder ſchon im Mutterleibe (vgl. Enc. XV, 457)*). — Mit der Prädeſtinationstheorie und dem abſoluten Geltendmachen der göttlichen Heilswirkſamkeit gegenüber von einem Annehmen oder Nichtannehmen, einem Bewahren oder Nichtbewahren der Gnade durch's Subjekt ſelbſt, hängt endlich die calviniſche Lehre zuſammen, daß Chriſten, welche wir ſchließlich

*) Vergl. übrigens den Streit, der auch zwiſchen Lutheranern, nämlich zwiſchen Schlüſſelburg und Ulstar in Ratzeburg 1592 geführt wurde über den Satz des letzteren: quod Joanni baptistae in utero materno contingerunt — dona spiritus sancti, idem et aliis contingere nondum natis liberis propter corpus piorum parentum, qui fructum ventris sui Deo commendant; Schlüſſelburg warf Letzterem Uebereinſtimmung mit den „Zwingtocalviniſten" vor. Tamms, Conrad Schlüſſelburg u. ſ. w. Stralſund 1855. I. S. 42. — Starck, lübeck. Kirchenhiſt. S. 539.

des Heils durch ihr Sündigen verluſtig gehen ſehen, den ächten Glauben und die Wiedergeburt gar nicht wirklich gehabt haben; wen Gott wirklich wiedergeboren habe, den laſſe er dann auch bis an's Ende beharren. Hiegegen die Lutheraner: renatos et totaliter et finaliter per peccata mortalia gratia Dei excidere posse (Gerh.).

Nur zu bald mußte nun gegenüber von einer Orthodoxie, welche im Eifer für jene reine Rechtfertigungslehre ein ernſtliches Dringen auf die wirkliche innere Umwandlung bei Seite ſetzte, ſo verdächtigte, das Bedürfniß eines neuen, energiſchen Zeugniſſes für die letztere fühlbar werden. — In dieſem Sinne wollte Arndt — mit Anſchluß an ebendieſelbe fromme Myſtik, welche auch auf Luther ſtark gewirkt hatte — das „vornehmſte und innerſte Stück der Theologie“ lehren, nämlich daß man den Menſchen in ſich kehre und ihn zu Chriſtus, dem Gnadenſchatz, hinweiſe, wie dieſer inwendig in's Herz müſſe gefaßt und verwahrt werden; denn inwendig ſey das Reich Gottes mit allen ſeinen Gütern, inwendig der Tempel Gottes, die Werkſtatt der einigen Dreieinigkeit u. ſ. w.; eben hiemit will er zeigen, wie wir in Chriſto ſollen „wiedergeboren“ werden, (vgl. ſein drittes Sendſchreiben an J. Gerhard in den Anhängen zum „Wahren Chriſtenthum“). So möchte er die getauften Chriſten zu wirklicher Neugeburt führen, obgleich er die kirchliche Lehre von der Taufwiedergeburt getreulich aufnimmt und auch von gewiſſenloſen Sündern ſagt, ſie ſeyen „Chriſto durch die Taufe eingepfropft“; aber, fügt er bei, ſie grünen nicht in ihm durch neues Leben und machen hiermit offenbar, daß ſie wieder zerbrochen und wie dürre Reiſer abgehauen ſeyen (Kotech. pred. v. Sakr. d. heil. Taufe).

Der kirchlichen Lehre will auch Spener treu bleiben, während er findet, daß die meiſten Prediger zwar der Rechtfertigung gedenken, aber dabei nicht melden die Kraft des rechtfertigenden Glaubens als eines himmliſchen, uns wiedergebärenden und zu anderen Menſchen machenden Lichtes, und daß dagegen ihm ſelbſt für die Predigt eben dieſes Punktes Gott die meiſte Gnade gegeben habe (Letzte theol. Bedenken Bd. 1 S. 131). Vgl. beſonders ſeine Schrift: „Hochwicht. Artikel von der Wiedergeburt“, viele Abſchnitte ſeiner theolog. Bedenken, ſeine Predigten über die Glaubenslehre. Wie einem Kind durch ſeine Geburt nicht bloß das Erbrecht, ſondern auch eine menſchliche Natur, darin es ſolches genießen möge, gegeben werde, ſo, ſagt er, müſſe beim Wiedergebornen auch eine Theilhaftigkeit göttlicher Natur, ein neuer Menſch, ſich finden. Als Erſtes ſetzt auch er in der Wiedergeburt die Schenkung des Glaubens und göttlichen Lichtes oder die „abſonderlichſt ſogenannte Wiedergeburt“, dann das aus dem Glauben Folgende, nämlich 1) die Rechtfertigung, 2) die fernere Schaffung des neuen Menſchen oder die Schenkung der ganz neuen Natur. Indem er nun hiebei nachdrücklich erklärt, daß ſchon in dem erſten Funken des geiſtlichen Lebens der Kraft nach alles weiter zu Formirende ſtecke, ſetzt er inſofern in den der Rechtfertigung vorangehenden Glauben ſelbſt auch ſchon den Keim der neuen Natur; und eben dem „neuen Menſchen, nicht aber einem allein in ſeinem alten Verderben bleibenden Menſchen“ könne, ſagte er, die Zurechnung der Gerechtigkeit Chriſti geſchehen. Inſofern drohte hier allerdings der orthodoxen Rechtfertigungslehre diejenige Gefahr, welche man durch die Stellung der inhabitatio hinter die justificatio hatte abweiſen wollen. Daß übrigens die Liebe zwar zum Glauben Etwas thue, aber nicht zu ſeiner rechtfertigenden Kraft, behauptete auch Spener. Von der Wiedergeburt ſagt dann auch Spener, ſie ſey Eine, „oder ſollte doch nur Eine ſeyn“, und will ſie wohl unterſchieden haben von der nachfolgenden, fortwährenden Erneuerung, welche ſich zu ihr wie die Erhaltung zur Schöpfung verhalte (ſo beſonders im Gegenſatz gegen engliſche Schriftſteller, bei denen beide oft in einander geworfen ſeyen). Während er aber nun gegen die Reformirten ſehr entſchieden die Lehre von der Taufwiedergeburt feſthalten will und auch die Bekehrung der nachher dem geiſtigen Tod verfallenen Chriſten als Rückkehr zur Taufgnade bezeichnet, nennt er doch dieſe Bekehrung geradezu eine neue Wiedergeburt, ſofern da jene Taufwiedergeburt verloren gegangen ſey; und er ſorgt, daß, obgleich bei den Kindern Alles, was bei Erwachſenen, in

der Taufe gewirkt werde (es mangle nur „an einigen Ausdrückungen, als z. B. an der Reflexion"), bei den Meiſten nachmals alles Solches wieder verloren gehe. — In den Streitigkeiten der Pietiſten mit den Orthodoxen, ſoweit ſie die Wiedergeburt betreffen, handelte es ſich dann beſonders darum, ob der Glaube auch ſchon bei der Rechtfertigung als ein lebendiger, energiſcher in Betracht komme, und ob auch die intellektuelle Erleuchtung ſchon durch ſittliche Umwandlung des Willens bedingt ſey.

Während die Orthodoxie der Auffaſſung des innern Lebens durch Spener Myſticismus vorwarf, brach über jene bald der Rationalismus herein, der das Myſtiſche gründlich beſeitigte, die Idee der Widergeburt aber überhaupt auflöſte. Er ſetzt an die Stelle einer radikalen, von Gott gewirkten, in göttlicher Selbſtmittheilung ſich vollziehenden Umwandlung eine bloße fortſchreitende moraliſche Ausbeſſerung des Menſchen, der ſchon von Natur keineswegs unter die Sünde gebannt iſt und im Gebrauch ſeiner natürlichen Kräfte zum Guten einer übernatürlichen Beihülfe nicht bedarf, freilich auch an eine ſo enge Gemeinſchaft mit dem höchſten Weſen, wie ſie dort gelehrt wurde, nimmermehr denken darf. Merkwürdig iſt, wie im Unterſchied von den ordinären Moraliſten und Denkgläubigen Kant, der wirkliche große Denker und zugleich der Mann ſtrengen ſittlichen Urtheils, vermöge ſeines Dringens auf die das ſittliche Verhalten beſtimmende Grundmaxime den Uebergang zur wirklich guten Geſinnung nicht in eine allmähliche Reform, ſondern in eine „Revolution" oder in eine „Art von Wiedergeburt" ſetzt, die freilich der Menſch ſelbſt vollziehen müſſe, und deren Möglichkeit er kraft des Satzes: „Du ſollſt, alſo kannſt Du", glaubt poſtuliren zu dürfen (in: „Religion innerhalb der Gränzen" u. ſ. w.). Der ſpekulative Hegel'ſche Rationalismus lehrt auch ein Eintreten in die Gotteskindſchaft; aber es iſt ihm dieß nur ein Bewußtwerden des Menſchen von dem, was er ſchon an ſich iſt, — vom allgemeinen Seyn des Abſoluten im Subjekt; auf dem ſittlichen Gebiet ſetzt er in Wahrheit ganz ebenſo wie der vulgäre Rationalismus ſtatt der principiellen Umkehr den bloßen Fortſchritt; Verſöhnung genießt hiebei der zum Bewußtſeyn des Abſoluten gelangte Menſch, ſofern er das ihm anhaftende Böſe nur als negatives, mit der Endlichkeit gegebenes, in der Idee des Ganzen aber aufgehobenes Moment anſehen lernt. — Auch der Supranaturalismus übrigens wagte die Lehre von der Wiedergeburt nicht mehr mit der apoſtoliſchen ſcharfen principiellen Auffaſſung des Proceſſes und namentlich mit Eingehen in ſeine myſtiſche Tiefe geltend zu machen. Karakteriſtiſch hiefür iſt auch, daß die Stellung der Unio mystica ſchon an den Eingang des neuen Lebens nicht mehr verſtanden, ſie vielmehr nur wie ein ſeliges Ideal erſt an den Schluß verlegt wird (ſo z. B. auch noch in der 2. Auflage von A. Hahn's Lehrb. d. chriſtl. Glaubens).

Feinſinnig und tief aus dem chriſtlichen Bewußtſeyn ſchöpfend hat Schleiermacher die Wiedergeburt, in ihrer centralen Bedeutung, mit der Beziehung, welche in ihr der Gläubige zu Chriſtus gewinnt, und mit einheitlicher Zuſammenfaſſung der zu ihr gehörigen Momente wieder an's Licht geſtellt. Aufnahme in die Lebensgemeinſchaft Chriſti iſt es, um was es ihm bei der Wiedergeburt ſich handelt. Und die hiemit eintretende Veränderung der Lebensform des Subjekts (= „Bekehrung") bekundet ſich, wie er ſagt, durch die in der Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung beſtehende Buße und durch den in der Aneignung der Vollkommenheit und Seligkeit Chriſti beſtehenden Glauben; mit Feinheit erörtert er namentlich das Verhältniß dieſer beiden zu einander (§. 108, 2; vgl. die reformatoriſchen und beſonders calviniſchen Beſtimmungen). Die Rechtfertigung aber verſteht er, indem er ſie mit dieſer Bekehrung in den Begriff der Wiedergeburt einſchließt (jene Aufnahme ſey als verändertes Verhältniß des Menſchen zu Gott betrachtet ſeine Rechtfertigung), entſchieden nicht im apoſtoliſchen (und reformatoriſchen) Sinne, nämlich nicht als objektiven Akt des vergebenden und annehmenden Gottes, ſondern nur als eine jener Veränderung der Lebensform zur Seite gehende Aenderung des menſchlichen Bewußtſeyns und Gefühles. Und fraglich iſt nun weiter, welchen objektiven Gehalt und Werth jene ſpecifiſch chriſtlichen Gemüthsausſagen über

das Verhältniß zu Gott und dem perſönlichen Chriſtus überhaupt nach den allgemeinen philoſophiſchen Principien Schleiermachers behalten können. Ueber ſeine Beziehung der Taufe auf die Wiedergeburt ſ. Encykl. XV., 458. — Die neuere Theologie hat wieder würdigen gelernt, was Wiedergeburt zu bedeuten hat. Es führte hiezu, wie eine reinere Hingabe an die Schriftausſagen, ſo namentlich auch ein tieferer Einblick in die wirklichen Zuſtände und Thatſachen des ſittlich religiöſen Lebens. Die Furcht vor „Myſtiſchem“ kann davon um ſo weniger zurückſchrecken, je weniger man Solches auch ſchon von der Betrachtung des religiöſen Verhältniſſes überhaupt fernhalten kann. Nicht ohne Einfluß auf die neue Anerkennung der in der Wiedergeburt geſetzten Einigung Gottes mit dem Menſchen war wohl auch die Abkehr der neueren Philoſophie vom Deismus, während freilich dieſe hiebei ein ganz anderes Einswerden oder Einsſeyn meinte. Deſto mehr aber hat ſich für dieſe Theologie zugleich die Aufgabe erhoben, die Lehre hinſichtlich weſentlicher Punkte im Hinblick auf Schrift und Leben erſt noch auszugeſtalten. Es handelt ſich um principielle innere Umwandlung des Menſchen im Gegenſatz gegen eine ihm ſchon von Geburt anhaftende Grundrichtung; die Frage aber iſt, wie weit doch auch neben der letzteren noch Gott ſein Werk im Menſchen habe, woran er dann auch mit ſeiner wiedergebärenden Gnade anknüpfe; andererſeits iſt im Wirken der heilbringenden Gnade ſelbſt ein von der alten Orthodoxie verkannter Unterſchied zwiſchen der altteſtamentlichen Anbahnung und der neuteſtamentlichen Erfüllung feſtzuhalten, vermöge deſſen erſt hier von eigentlicher Wiedergeburt die Rede ſeyn kann. Es handelt ſich ſodann um einen göttlichen Akt; aber um einen Akt, der in die ethiſch menſchliche Entwicklung auf eine dem Weſen der letzteren entſprechende Weiſe eintritt. Da iſt der bußfertige Glaube nicht bloß das, was Gott zuerſt wirkt und ſchenkt, ſondern auch das, worin eben die geforderte ethiſche Vermittelung jenes Eintrittes ſich vollzieht, ſofern ſein Entſtehen erſt durch die Gnadeneindrücke möglich wird, das Subjekt nun aber eben auf Grund dieſer Möglichkeit auch mit eigener ethiſcher Selbſtentſcheidung in die ihm an's Herz gebrachte Gnadendarbietung eingeht. Und wie verhält ſich nun hiezu namentlich eine wiedergebärende Kindertaufe? Will man, weil dieſer Glaube in Kindern doch noch nicht möglich iſt, ſagen, dieſe werden doch ohne Glauben ſchon wiedergeboren, ſo gibt man gerade das eigenthümliche und ſchriftgemäße Grundprincip der lutheriſchen Reformation auf. Man hat zur Aushülfe den Begriff einer ſubſtantiellen, im Unterſchied von der perſönlichen Wiedergeburt erfunden (Martenſen, vgl. Enc. XV., 460; Thomaſius a. a. O. 3, 2, 141) oder auch geſagt, der neue Menſch werde durch die Taufe gezeugt, jedoch noch nicht ausgeboren (Thomaſius S. 295; dagegen ſoll nach Martenſen §. 226 Anm. und §. 235 der „Same“ der Wiedergeburt doch erſt in die Freiheit ſich einſenken); aber jene ſubſtantielle Wiedergeburt iſt dann doch auf keinen Fall ſchon was die Schrift Wiedergeburt nennt; und man redet dann — wieder gegen die Schrift und den Begriff der Dinge an ſich — von einem neuen Menſchen, wo man doch noch von keiner neuen Perſon reden kann; man will ferner das Bild einer Zeugung anwenden, während man von einem Organ der Empfängniß nicht reden kann. Zu ihrer eigentlichen Realiſirung kann die Wiedergeburt im ſchriftgemäßen Sinne des Wortes bei Kindern eben erſt nach der Taufe kommen, obgleich auf Grund von ihr. Und man hat nun zu fragen, ob denn die Stellung der Wiedergeburt zur Taufe wirklich auch in der ſpäteren Entwicklung der Gemeinde ganz dieſelbe wie anfangs bleiben ſollte und konnte (vgl. oben). — Ein weiterer Gegenſtand der dogmatiſchen und ethiſchen Erörterung iſt die Frage, wann dann wirklich bei den unter den Einwirkungen der Gnade heranwachſenden oder erſt ſpäter mächtig vom Heilswort ergriffenen Subjekten ein Vollzogenſeyn der Wiedergeburt ſo, daß hiegegen der nachfolgende Zuſtand nur noch als fortwährende Heiligung und Erneuerung zu betrachten ſey, ſtatuirt werden könne und wie weit man vielmehr nur erſt von einem den eigentlichen Wendepunkt vorbereitenden Wirken der wiedergebärenden Gnade zu reden habe. Eingehender iſt dieſe Frage beſonders auf Anregung pietiſtiſcher Theologen behandelt worden. Mit Recht wird gewarnt, daß man nicht bloßes Erwecktſeyn ſchon mit Wieder-

geborenſeyn verwechſele (ein täuſchender Schein für's letztere können übrigens ganz beſonders gerade auch die von methodiſtiſchem Pietismus zum Zeichen für die Wiedergeburt geforderten Bußkämpfe und Seligkeitsgefühle werden). Andererſeits hat man ſich jedoch auch zu hüten, daß man nicht — im Widerſpruch gegen die Schrift (vergl. oben: die ἀρτιγέννητα βρέφη 1. Petr. 2, 2) das Neugeborenſeyn und das Gereiftſeyn im Stande der Wiedergeburt verwechſele (vgl. z. B. gerade bei Thomaſius, neben ſeiner Lehre von der Taufwiedergeburt, den Satz S. 322: „Der Wiedergeborene iſt ein Mann in Chriſto“). Man hat ſo ferner auch kein Recht, den neuen Willensgrund im Wiedergeborenen ſofort ſchon für unausrottbar zu erklären und hiemit die Möglichkeit eines Fallens aus der Gnade zu läugnen (ſo Martenſen §. 253). Ob Einer nicht doch weiterhin während ſeines irdiſchen Lebens ſchon zu einer ſolchen Feſtigkeit heranreifen könne, iſt eine andere Frage, die wir hier nicht mehr zu erörtern haben. — Ueber die Frage, um weß willen jener wiedergebärende Glaube die Sündenvergebung und Rechtfertigung erlange und wiefern auch hiefür ſchon die unio und die Einpflanzung des neuen ſittlichen Lebensprincips in Betracht komme, vergl. Encyklop. XII., 589 f.; XV., 243 ff.

Julius Köſtlin.

Wiederkunft Chriſti. Die Lehre von der Wiederkunft Chriſti bildet den Mittelpunkt der bibliſch- und kirchlich-dogmatiſchen Eſchatologie. Daher iſt ſie auch in dieſem Artikel bereits als Moment zur Sprache gekommen. Indem wir uns auf dieſen Artikel beziehen, werden wir noch folgende Punkte ſpeciell zu erörtern haben: 1) Die Entwicklung der Lehre von der Wiederkunft Chriſti mit der Entwicklung des Bewußtſeyns und der Lehre von dem leidenden und verherrlichten Chriſtus (die erſte und zweite Zukunft). 2) Die Entwicklung der Lehre von der Wiederkunft Chriſti in ihrer Wechſelwirkung mit der Lehre von der Zukunft des Antichriſt (der Unterſchied zwiſchen allgemeiner Prophetie und ſpecieller Apokalyptik). 3) Die Entwicklung der Lehre von der baldigen Wiederkunft Chriſti mit der Lehre von den großen Vorbedingungen ſeiner Wiederkunft. 4) Die Wechſelwirkung zwiſchen der Entwicklung der dieſſeitigen chriſtlichen Weltgeſtalt und der Entfaltung der jenſeitigen Herrlichkeit Chriſti (die Braut und der Bräutigam). 5) Die Entfaltung des großen Tages der Zukunft Chriſti zu einem ganzen Aeon der Entfaltung ſeiner Herrlichkeit (die Paruſie und die Epiphanie). 6) Die Entfaltung der chriſtlichen Lehre von der Wiederkunft Chriſti im ſteten Kampfe mit den Extremen ſpiritualiſtiſcher und materialiſtiſcher Auffaſſung. 7) Die Geſtaltung der organiſchen Gliederung der Eſchatologie von dem dominirenden Grundprincip der Paruſie Chriſti aus.

1) Der leidende und der verherrlichte Chriſtus oder ſeine Ankunft und ſeine Wiederkunft. Die erſten Anzeichen dieſes Gegenſatzes zeigen ſich ſchon in den früheſten typiſchen Prophetieen vom Meſſias. Schon die noch unbeſtimmte meſſianiſche Geſtalt des Weibesſamens 1 Moſ. 3, 15. conſtituirt einen Gegenſatz zwiſchen dem Leiden des Guten und der Vernichtung des Böſen, obſchon dieſer Gegenſatz in Einen Moment der Zeit fällt. Wenn aber Juda (1 Moſ. Kap. 49.) als der typiſche Schilo bezeichnet wird (wir halten dieſe Erklärung aufrecht: bis er (nämlich der typiſche Juda) kommt als der Schilo; ſ. m. poſit. Dogmatik S. 668), ſo iſt hier ſchon in dem Segen über den typiſchen Juda ſeine Krieges- und Kampfesperiode von der Sieges- und Friedensperiode beſtimmt unterſchieden. Dieſe Typen gewinnen ihre ganze theokratiſche Größe in dem Gegenſatz des leidenden und kämpfenden Kriegsfürſten David und des feiernden, in Herrlichkeit waltenden Friedensfürſten Salomo. Mit dem Hervortreten der Idee des perſönlichen idealen Meſſias tritt aber auch die Andeutung eines großen Gegenſatzes in ſeinem Leben hervor (wie derſelbe auch in den Formen des Uebergangs von der typiſchen zu der idealen Meſſianität Pſ. 2. und Pſ. 110. zu Tage tritt). Der Sproß (Zemach) des Herrn geht unerwartet hervor aus dem Boden einer troſtloſen Zeit (Jeſ. 4, 1. 2 ff.); eben ſo ſein Typus, der Immanuel Jeſ. 7, 14. Das Gleiche gilt von dem meſſianiſchen Kinde und Sohne Jeſ. 9, 6.; ja ſchon nach Kap. 11, 1. geht er

zunächſt als ein unſcheinbares Reis aus dem abgehauenen Stamme Iſai hervor. Weiterhin aber wird der Gegenſatz zwiſchen ſeiner jammervollen Zeit und ſeiner hilfreichen Erſcheinung gemäß dem Leidensgange der altteſtamentlichen Frommen, dem prophetiſchen Martyrium und dem prieſterlichen Geiſte in ſein eigenes Leben verlegt, Jeſ. Kap. 53. Dan. 3, 24—27. Sacharj. Kap. 9—14. Auf den Gegenſatz zwiſchen dem leidenden und dem triumphirenden Meſſiasreich im erſten Theile des Sacharja (Kap. 1—8.) folgt im zweiten der Gegenſatz des leidenden und des triumphirenden Meſſias (Kap. 9—14.) ſo conſequent, daß wir uns durch eine Kritik, welche beide Theile auseinanderreißt, nicht imponiren laſſen. Wie eine Lebensſkizze nehmen ſich folgende Momente aus. Der Friedenskönig in armer Erſcheinung Kap. 9, 9.; der Bahnmacher durch das Meer der Angſt, der ſeine Wellen ſchlägt und ſein Volk wiederbringt Kap. 10, 11.; der Hirte, deſſen Werth um den Sklavenpreis von 30 Silberlingen abgeſchätzt wird, Kap. 11, 12.; der Vertreter Jehova's, welchen ſie zerſtochen haben und um den ſie hinterher klagen wie um ein einiges Kind, Kap. 12, 10.; der Dulder, der geſchlagen worden iſt im Hauſe ſeiner Lieben, der Hirt, über den das Schwert kommt, ſo daß ſeine Schaafe ſich zerſtreuen, Kap. 13, 6. 7.; aber auch der Herr, der als Richter erſcheint in ſeiner Herrlichkeit über dem Oelberge Kap. 14, 3 ff. Daß der Gegenſatz zwiſchen dem leidenden und dem verherrlichten Meſſias im A. Teſtam. beſtimmt ausgeſprochen ſey, lehrte auch Chriſtus ſelbſt, beſonders in ſeinem Wandel mit den Emmausjüngern Luk. 24, 26. Auch die jüdiſche Theologie wußte von den Wehen der meſſianiſchen Zeit. Die Jünger Jeſu aber wußten auch Einiges von den Leiden Chriſti ſelbſt, welche ſeiner Verherrlichung vorangehen mußten, denn ſie hatten ja ſchon mit ihm gelitten (ſ. Matth. 20, 22.). Aber von der Größe des Gegenſatzes, wie er im Bewußtſeyn Chriſti lag, hatten ſie keine Ahnung, nicht von der principiellen Tiefe und allmählichen Entfaltung ſeines Leidens, nicht von der principiellen Tiefe und allmählichen Entfaltung ſeiner Herrlichkeit. Wenn ſie aber auch noch nach der Auferſtehung Chriſti geneigt waren, die ganze Vollendung des Gegenſatzes in ſeiner Auferſtehung zu ſehen (Apgeſch. 1, 6.), ſo ſetzte dieſer Vorſtellung ſein Wort ſowie ſeine Himmelfahrt ein Ziel. Von jetzt an mußten ſie ſeine Ankunft und ſeine Wiederkunft beſtimmt unterſcheiden, Kap. 1, 11. Aber auch die Gründe dieſes neuen Gegenſatzes zwiſchen der Auferſtehung Chriſti und ſeiner Wiederkunft, d. h. ſeiner principiellen perſönlichen Verherrlichung für die Seinen und ſeiner peripheriſchen, kosmiſchen Verherrlichung für die Welt wurden ihnen geoffenbart. Die Welteroberung durch geiſtige Mittel, durch die Predigt des Evangeliums, durch die Macht des heil. Leidens im Kampfe mit dem Böſen, mit dem Reiche der Finſterniß in einem allmählichen Proceß nach dem unbekannten Maaß der Größe der Welt und der Länge ihrer Entwicklung, der Größe des Widerſtandes ſeitens des antichriſtlichen Reiches, der Größe der Geduld Gottes und des göttlichen Zeitmaaßes 2 Petr. 3, 8 ff.: damit explicirte ſich die Größe des Gegenſatzes zwiſchen der erſten Erſcheinung Chriſti und ſeiner Zukunft, obſchon principiell mit ſeinem Tode das Weltgericht und mit ſeiner Auferſtehung die Welterneuerung ſchon entſchieden war.

2) Die Entwicklung der Lehre von der Wiederkunft Chriſti in ihrer Wechſelwirkung mit der Lehre von der Zukunft des Antichriſt (allgemeine Prophetie und ſpecielle Apokalyptik). Die Prophetie der Zukunft des Antichriſt iſt ſo zu ſagen die andere Seite (das Averſum) der Prophetie von der Zukunft Chriſti. Schon in der erſten typiſchen Verheißung iſt es ausgeſprochen, daß die Schlange durch einen Schlangenſamen werde repräſentirt ſeyn. Hinſichtlich der Lehre vom Antichriſt ſelbſt beziehen wir uns auf den betreffenden Artikel. Aus dem Widerſtreit des Antichriſtenthums gegen Chriſtus und ſein Reich aber ergibt ſich eine beſondere Urſache der Ausdehnung und des Gegenſatzes zwiſchen der erſten Erſcheinung und der ſchließlichen Zukunft Chriſti. S. 2 Theſſ. 2. Hier ſey nur bemerkt, daß nach unſerem Dafürhalten die Unterſcheidung zwiſchen der allgemeinen meſſianiſchen Prophetie und der ſpeciellen Geſtalt der Apokalyptik durch zwei Momente bedingt iſt: erſtlich durch das materielle Moment der beſtimmten Dar-

ſtellung des antichriſtlichen Gegenſatzes und der darüber hinaus liegenden zweiten Zukunft Chriſti (ſ. das Buch Daniel und die Apokalypſe) und durch das formale Moment einer einheitlichen Compoſition. Nach dieſen Momenten wird man nicht bloß das Buch Daniel zu den apokalyptiſchen Stücken des A. Teſtaments rechnen können. Eine entſchieden apokalyptiſche Färbung tragen die typiſchen Darſtellungen des Edom bei Obadja, Aſſyriens bei Nahum und der babyloniſchen Macht bei Habakuk an ſich. Auch der zweite Theil des Jeſaias von Kap. 40. an, der Schluß des Jeremias von Kap. 46. und des Heſekiel von Kap. 37. an tragen die apokalyptiſche Signatur.

3) Die Entwicklung der Lehre von der baldigen Wiederkunft Chriſti mit der Lehre von den großen Vorbedingungen ſeiner Zukunft. Auch noch in der heutigen Theologie iſt das Vorurtheil ziemlich allgemein verbreitet (m. vgl. z. B. die Commentare von Meyer), als hätten die Apoſtel des Herrn eine ſehr baldige Wiederkunft Chriſti im chronologiſchen Sinne erwartet und ſich darin geirrt. Dieſes Vorurtheil beruht auf der Verwechſelung des religiös-kosmiſchen Zeitgefühls mit dem weltlichen chronologiſchen Zeitmaaß (ſ. m. poſit. Dogmatik S. 1236). Wenn man dieſe beiden Begriffe unterſcheidet, ſo begreift man auch, daß Paulus im erſten Brief an die Theſſalonicher die Erwartung anerkennen konnte, der Herr kommt bald im religiöſen Sinne, und gleichwohl im zweiten Briefe ſagen, der Herr kommt noch nicht ſo bald, nämlich im Sinne weltlicher Zeitrechnung. So konnte auch der Apoſtel Johannes in den ſpäteſten Zeiten des apoſtoliſchen Zeitalters ſagen: es iſt die letzte Stunde, und doch zugleich die großen Vorbedingungen der Zukunft Chriſti darſtellen in der Apokalypſe. Nach ſeinem religiöſen Gefühl hat der Chriſt Antheil an dem Zeitmaaß Gottes Pſ. 90, 4. 2 Petr. 3, 8., und er ſagt immer noch in dieſem Sinne mit vollſtem Recht: der Herr kommt bald. Gewiß können wir das Gefühl von der Annäherung der Zukunft Chriſti den Darbyſten und anderen Sekten nicht zum Vorwurf machen, wohl aber die chronologiſchen Conjekturen und die praktiſchen Conſequenzen chiliaſtiſcher Ungeduld, in welchen ſie dieſes Gefühl mißdeutet haben. Die eſchatologiſchen Aufſchlüſſe aber des Paulus 2 Theſſ. 2. und die Apokalypſe des Johannes liefern den Beweis, daß gerade mit der Steigerung des Vorgefühls von der Zukunft Chriſti, d. h. mit dem religiöſen Vorgefühl ſeiner baldigen Zukunft auch der klare Einblick in die großen Vorbedingungen ſeiner Zukunft, welche eine ungemeſſene Zeit verlangen, ſich entfaltet. Was den Chiliaſten der alten Kirche, den Franziskaner-Spiritualiſten des Mittelalters, den Wiedertäufern der Reformationszeit zur Laſt fällt, iſt nicht die Stärke ihres religiöſen Vorgefühls von der Zukunft Chriſti, ſondern die weltliche Trübung deſſelben, die Umſetzung deſſelben in chronologiſche Conjekturen und kirchlich-ſittliche Conſequenzen der Ungeduld, worin die Hingebung an das Walten der Geduld Gottes über der Saat des Böſen wie der Saat des Guten in der Welt mangelt. Daß der Herr bald kommt, dieß iſt ein plaſtiſcher Ausdruck für die Thatſache, daß er immer ſchon im Kommen begriffen iſt mit ſeinen Gnadenwirkungen und ſeinen Gerichten und immer mächtiger kommt, daß die Zeit eilt und keine Entwicklung ſtill ſteht, weder im Reiche der Finſterniß, noch im Reiche des Lichts. Daß aber ſeiner Zukunft noch viele Zeichen und Zeiten vorangehen müſſen, ergibt ſich ſowohl aus den Merkmalen des vollendeten Antichriſtenthums wie des vollendeten Chriſtenthums; nicht minder aus der unergründlichen Tiefe des zur Entwicklung beſtimmten Lebens, wie des zur vollen Entfaltung berufenen Evangeliums, ſelbſt aus den Scheintiefen des ſataniſchen Reiches, d. h. aus der Unberechenbarkeit der großen Evolutionen, welche mit dieſen Potenzen geſetzt ſind, und aus der Unberechenbarkeit ihrer Conflikte; am meiſten aus der Unberechenbarkeit der Tiefen des göttlichen Rathſchluſſes, Apgeſch. 1, 7.

4) Die Wechſelwirkung zwiſchen der Entwicklung der dieſſeitigen chriſtlichen Weltgeſtalt und der Entfaltung der jenſeitigen Herrlichkeit Chriſti (die Braut und der Bräutigam). Es beſteht ein polares Verhältniß ſteter Wechſelwirkung zwiſchen dem jenſeitigen Reich der Herrlichkeit und dem dieſſeitigen Gebiete der ſtreitenden Kirche, das in

seiner vollen Bedeutung selten genug gewürdigt wird. Humanistische Reformgläubige wissen von einer rastlosen Entwicklung diesseits, aber das Jenseits ist ihnen ein Todtliegendes. Dagegen ist für positivistische Gläubige das Jenseits in steter unberechenbarer Bewegung, das Diesseits aber ein Todtliegendes, wenigstens nach seiner kosmischen Seite. Nach der Schrift aber bewegt sich der Glaube diesseits mit der Kirche, die Kirche mit der Menschheit und die Menschheit mit der kosmischen Erdenwelt selber (Röm. 8.) der Zukunft Christi entgegen, während seinerseits Christus mit seinem Wort, mit seinem Geiste, seiner Liebe und seinen Zeichen erlösend und richtend in steter Zukunft begriffen ist. Diese beiderseitigen ewigen Bewegungen deuten auf das Ziel hin, wo die Schranke zwischen dem Diesseits und dem Jenseits fällt; wo die Kirche Christi dasteht in dem Schmucke kosmischer Vollendung als Braut und dem Herrn in der Drangsal der Mitternacht des letzten Antichristenthums entgegenharrt, wo aber auch die ewigen und immer herrlicheren Offenbarungen Christi sich vollenden zur Offenbarung seines jenseitigen Reichs und seiner himmlischen Persönlichkeit selbst. Wenn die Erde durch ihre geistige Triebkraft, das Christenthum, unter dem Walten Christi aus einem Stern des Werdens geworden ist zu einem Stern der Vollendung, dann muß auch ihre Stellung zu dem Reiche der Vollendung eine von Grund aus neue werden.

5) Die Entfaltung des großen Tages der Zukunft Christi zu einem ganzen Aeon der Entfaltung seiner Herrlichkeit. S. Joh. 5, 25—29. Matth. 24—25. 1 Kor. 15, 22—24. Offenb. 20. Daß der jüngste Tag (ἡ ἐσχάτη ἡμέρα) als realer Terminus des jetzigen Aeon wirklich eintreten werde mit einem bestimmten letzten Tage oder Zeitmoment, daß er plötzlich kommen werde nach voraneilenden Anzeichen mit überraschender Größe, wie alle großen Katastrophen der Weltgeschichte, welche er als die größte Katastrophe beschließen wird, darüber sind die mannichfaltigsten und bestimmtesten Aussagen in der Schrift vorhanden (Sach. 14, 7. Matth. 24, 36. 1 Kor. 15, 52. u. a. St.). Nach der großen Grundbeziehung des Christenthums zu dem diesseitigen Kosmos ist das Christenthum das dominirende Grundprincip aller Entwicklung. Die Entwicklungen alles Lebens deuten auf das Gesetz des Keimens, Sprossens, Reifens bis zum Tage der Ernte (Matth. 13.). Wenn also das Christenthum gereift ist für den Tag der Ernte, wird auch das Unkraut gereift seyn, d. h. das Antichristenthum, der Abfall; damit ist dann aber auch die Scheidung gereift, also das Gericht. Mit dem gereiften Christenthum ist aber der Kern der Menschheit gereift, und mit dem Kern der Menschheit der Kern der Erde, so wie andererseits mit dem gereiften Antichristenthum der Niederschlag des weltgeschichtlichen und irdischen Wesens in seinem Fluch gereift ist zur Sphäre des Gerichts. Der jüngste Tag ergibt sich also mit Nothwendigkeit aus dem Laufe der Dinge: seine principielle Causalität ist die ewige Fortwirkung des Todes und der Auferstehung Christi. Daraus aber, daß der jüngste Tag Eines Tages kommt, folgt nicht, daß er ein gemeiner Tag von 24 Stunden seyn werde. Vielmehr entwickelt er sich nach der Schrift noch bestimmter zu einem Aeon der Weltzeit am Ende, wie sich die sechs Schöpfungstage am Anfang der Weltzeit zu Perioden von unbestimmter Größe entwickelt haben. Der Aufschluß, den uns hierüber die Apokalypse gibt, Kap. 20., ist schon durch die Jesaianische Prophetie Kap. 65 u. 66. vorbereitet. Allerdings hat sich an die Prophetie Offenb. 20. unter einer dem Schriftsinn durchaus entgegengesetzten Deutung der Stellen Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. der Chiliasmus angesetzt, worüber der betreffende Artikel zu vergleichen. Das Wesen des Chiliasmus liegt aber nicht in der Annahme einer mit dem jüngsten Tage gesetzten Gerichts- und Uebergangsperiode, wie wir sie bei Justin dem Märt., Irenäus u. a. Vätern finden, sondern sein eigentliches Princip ist die ebionitische, krankhaft-sehnsüchtige Erwartung der äußeren Erscheinung Christi, welche daraus hervorgeht, daß die Gemüther nicht beruhigt sind in dem principiellen: es ist vollbracht, der vollendeten Versöhnung, weil sie nicht im Geiste, sondern im Fleisch das höchste Leben sehen. Mit diesem Grundfehler und ersten Merkmale des Chiliasmus hängt das zweite zusammen, die chronologisch-ungeduldige Be-

rechnung der Nähe des jüngſten Tages mit dem falſchen Schlüſſel der Vorausſetzung, ein Gottestag beſtehe aus chronologiſch beſtimmten 1000 Jahren, der Sabbath Gottes werde alſo nach einer Gotteswoche von ſechs Jahrtauſenden der Weltgeſchichte mit dem ſiebenten Jahrtauſend eintreten; ſo wie endlich das dritte Merkmal, die Vorſtellung von einem mit dem tauſendjährigen Reich eintretenden ſinnlichen Wohlleben, welches die aufgeregteſten Chiliaſten manchmal in zuchtloſer Weiſe ſchon anticipiren. Was die Schilderungen der Fruchtbarkeit im tauſendjährigen Reiche bei einem Irenäus und anderen ihm verwandten Vätern betrifft, ſo halten wir dafür, daß darin ein ſymboliſches Element liegt, wie es der ächt prophetiſchen Schilderung in der Regel eigen iſt. Daß Irenäus aber im Gegenſatz gegen eigentlichen Chiliasmus die 1000 Jahre der Apokalypſe in großartiger Anſchauung als die organiſche Uebergangsperiode zwiſchen der dieſſeitigen und jenſeitigen Weltgeſtalt aufgefaßt, iſt namentlich von Dorner hervorgehoben worden (ſ. m. Dogmatik S. 1239). Die Beſtimmung der Augsb. Conf. Art. 17. collidirt nicht mit dieſer bibliſchen und kirchlichen Erwartung, da ſie gegen die Erwartung einer ſinnlichen Reichsherrlichkeit der Frommen vor der Wiederkunft Chriſti gerichtet iſt. Denn offenbar iſt der Anfang jenes Aeon, deſſen Zahl 1000 eine ſymboliſche Zahl iſt, mit der Wiederkunft Chriſti bezeichnet, und eine zweifache Wiederkunft Chriſti anzunehmen, iſt weder der Schrift noch der chriſtlichen Idee (der organiſchen Entwicklung des Reichs Gottes) gemäß. Ueber die Unhaltbarkeit der allegoriſchen Deutung des 20. Kap. der Apokalypſe von Hengſtenberg nach älteren Vorgängern vergl. den Art. „Chiliasmus“. Eben ſo die Schrift: „Das tauſendjährige Reich gehört nicht der Vergangenheit, ſondern der Zukunft an. Beweis gegen Dr. Hengſtenberg“ u. ſ. w. Gütersloh 1860. „Wider den Chiliasmus“ ſchrieb: Diedrich, Leipzig 1857; wogegen Riemann auftrat: die Lehre vom tauſendjährigen Reiche und vom zukünftigen Reiche Iſrael's. Schönebeck 1858. Eben ſo Hebart: für den Chiliasmus. Nürnberg 1859. Für das Millennium ſchrieb auch Flörke: die Lehre vom tauſendjährigen Reich. Marburg 1859. Eben ſo mit Unterſcheidung trüber chiliaſtiſcher Vorſtellungen und der reinen Idee: J. Nepomuk Schneider: die chiliaſtiſche Doktrin im Verhältniß zur chriſtlichen Glaubenslehre. Schaffhauſen 1859.

6) Die Entfaltung der chriſtlichen Lehre von der Wiederkunft Chriſti in ſtetem Kampfe mit den Extremen ſpiritualiſtiſcher und materialiſtiſcher Auffaſſung. Auch mit dieſem Dogma geht die chriſtliche Lehre durch die lange Gaſſe ebionitiſcher und gnoſtiſcher, materieller und ſpiritualiſtiſcher Vorſtellungen, d. h. der Extreme zur Rechten und zur Linken, hindurch. Seitdem der früheſte Ebionitismus erſt in der Wiederkunft Chriſti die rechte, eigentliche Erlöſungszukunft Chriſti ſuchen wollte und unter dem Einfluß der rohen jüdiſchen chiliaſtiſchen Erwartungen ſtehen blieb, und gleichzeitig der früheſte Gnoſticismus als Spiritualismus erklärte: die Auferſtehung ſey ſchon geſchehen, haben ſich beide Extreme in den mannichfaltigſten Nüançirungen immer wieder eingeſtellt. Allerdings iſt vielfach auch die kirchliche Orthodoxie in dieſem Punkte auf die Seite des Spiritualismus getreten (ſ. d. Art. „Chiliasmus“), weil ſie in unfreier Furcht vor dem Geſpenſt des Chiliasmus die rohen Ausgeburten deſſelben mit der chriſtlichen reinen Idee, die in ihnen verzerrt wurde, verwechſelte. Welch eine Diſtanz liegt auch noch in unſerer Zeit zwiſchen dem Chiliasmus der Darbyſten, Irvingianer und Mormonen auf der einen Seite und der ſpiritualiſtiſchen Verwiſchung der Eſchatologie ſeitens der Rationaliſten und der von Hegel beeinflußten ſpekulativen Theologie eines Marheineke und Anderer auf der anderen Seite. In dem Mittelpunkte der wiſſenſchaftlich-gläubigen Theologie hat ſich aber allmählich auch der Kern einer zugleich realen und idealen Auffaſſung der äoniſchen Uebergangszeit der 1000 Jahre der Apokalypſe ausgebildet, worüber der Art. „Eſchatologie“ zu vergleichen.

Die Wiederkunft Chriſti iſt vor Allem ſeine *παρουσία* (Matth. 26—64), indem er der vollendeten Kirche, ſeiner Braut in ihrer letzten Drangſal, unter der antichriſtlichen Anfechtung zu Hülfe kommt (2 Theſſ. Kap. 2. Offenb. Kap. 19.). So lange die Welt ſteht, iſt dem Volke Gottes immer noch in ſeiner äußerſten Noth durch eine wunder-

bare Dazwiſchenkunft des göttlichen Waltens geholfen worden; mit dem Geiſteswunder ſeines Heldenglaubens mußte ein Parallelwunder in der Naturentwicklung zuſammenfallen und über der Verknüpfung beider die Herrlichkeit des Herrn offenbar werden. Am allerwenigſten aber kann in der allergefährlichſten, weil allerſubtilſten Drangſal der Kirche in der letzten Zeit der Retter ausbleiben; um Mitternacht entſteht ein Geſchrei: der Bräutigam kommt. Dieſe Parouſie Chriſti, mit welcher das Zuſammenfallen des dieſſeitigen und des jenſeitigen Aeon unter ſeiner perſönlichen Erſcheinung ausgeſprochen iſt, wird aber auch zur Epiphonie (ἐπιφάνεια, 2 Theſſ. 2, 8. u. ſ. w.), weil mit der dieſſeits hervortretenden Offenbarung der jenſeitigen Herrlichkeit Chriſti auch die dieſſeitige verborgene Herrlichkeit des Lebens Chriſti in den Seinen und in der erneuerten Welt zur peripheriſch ſich entfaltenden Erſcheinung gerufen wird. Die weſentlichen Momente dieſer Epiphanie ſind die erſte Auferſtehung, die Verwandlung (1 Kor. 15.), das vorläufige Gericht, nämlich die Unterdrückung alles Böſen durch geiſtig-dynamiſche Wirkung, die Feſſelung oder Indifferenzirung der ſataniſchen Mächte, das volle Hervorbrechen aller Segensquellen Chriſti in der individuellen, ſocialen und kosmiſchen Natur der dem dieſſeitigen Chriſtenthum angehörigen Weltſphäre. Der Schluß dieſer Tageszeit iſt die letzte entſcheidende Spannung zwiſchen dem Reiche des Lichts und dem noch einmal entfeſſelten Reiche der Finſterniß, mit welchem ſich die große Epiphanie Chriſti durch den Sieg über das Reich der Finſterniß, die allgemeine Auferſtehung, das Endgericht und die Vollendung des himmliſchen Geiſterreichs oder der Gottesſtadt zur abſoluten Theophanie vollendet. Tit. 2, 13. 1 Kor. 15, 27. 28. Offenb. 21. — Zur neueſten Literatur über die Eſchatologie gehört noch H. Karſten, die letzten Dinge. Zehn Vorleſungen. 3. Aufl. Hamburg, Agentur des R. H. 1861. Eine Schrift über denſelben Gegenſtand von Althaus; und die neuerdings erſchienenen Schriften über die Apokalypſe von Auberlen, Düſterdick, Wächtler, Gräber, Brandt, Zuſchlag und Anderen.

7) Die Geſtaltung der organiſchen Gliederung der Eſchatologie von dem dominirenden Grundprincip der Parouſie Chriſti aus. Daß die Beſtimmung der eſchatologiſchen Momente in der älteren Theologie mit bedeutender Unklarheit und Unſicherheit behaftet iſt und daß namentlich die organiſche Gliederung aus einem Alles beſtimmenden Grundprincip mangelt, davon kann man ſich leicht bei einem Blick in die dogmatiſchen Lehrbücher überzeugen. Joh. Gerhard handelt von Tod, Auferſtehung, Gericht, Ende der Welt, Verdammniß, Seligkeit. Andere ſtellen die letzten Dinge anders dar, auf ſehr verſchiedene Weiſe. Wir erlauben uns hiernach beſtimmter auszugehen von dem Princip der Parouſie Chriſti, wie dieß ſchon in der poſitiven Dogmatik (S. 1227 ff.) geſchehen iſt. Im Allgemeinen werden wir die Wiederkunft Chriſti beſtimmen können als die Entfaltung und Vollendung ſeiner erſten Zukunft in der Menſchenwelt, als die Parouſie deſſelben zur erlöſenden Umgeſtaltung und Vollendung der Natur, und zwar vermittelſt des ſcheidenden Gerichts. Dieſe Parouſie offenbart ſich zuerſt in der individuellen Sphäre, ſodann in der ſocialen, endlich in der kosmiſchen. Sie vollzieht ſich aber in jeder dieſer Sphären in drei Akten: in dem Akte der grundlegenden Entſcheidung oder der thatſächlichen erlöſenden Scheidung; in dem Akte der allmählichen Entfaltung der Erlöſung und Scheidung, und in dem Akte der Vollendung. Darnach bildet ſich folgendes Schema:

I. Individuelle Sphäre.

1) Der individuelle Tod, als Parouſie des Herrn zur individuellen Erlöſung oder zum vorläufigen Gericht für das Individuum.
2) Der individuelle Zwiſchenzuſtand; die Parouſie Chriſti im Todtenreich mit ſeinem Evangelium (1 Petr. 3 u. 4.) und der Gegenſatz zwiſchen dem Paradies und dem jenſeitigen Gefängniß. Beide unter fortwährenden Scheidungen in fortwährender Entwicklung begriffen.
3) Die individuelle, werdende Auferſtehung (2 Kor. 5, 1.), welche ſich theils in der erſten Auferſtehung, theils in der allgemeinen Auferſtehung vollendet.

II. Sociale Sphäre.

1) Der ſociale Tod, oder das Auseinanderfallen der weſentlichen Chriſtengemeine, vermöge der geiſtig-vollendeten Paruſie Chriſti in ſeiner Gemeine, und der zum Abfall gereiften alten politiſch-kirchlichen Weltgeſtalt (2 Theſſ. 2.).
2) Der ſociale Zwiſchenzuſtand. Die äußerlich hervortretende Macht des Antichriſtenthums. Offenb. 13. Die Paruſie Chriſti in prophetiſchen Heldengeſtalten und Zeugen.
3) Die perſönliche Paruſie Chriſti und der Beginn des äoniſchen Millenniums.

III. Kosmiſche Sphäre.

1) Der letzte Aufruhr des Böſen. Das Feuergericht. Der kosmiſche Tod der Welt, unter der Paruſie der vollen Richtermajeſtät des verherrlichten Chriſtus, die letzte, vollendende Scheidung.
2) Der äoniſche Gegenſatz der Aeonen der Verdammten und des Aeon der Seligen.
3) Die ewige Verherrlichung Gottes über dem äoniſchen Gegenſatz und als ideelles und dynamiſches Jenſeits deſſelben; wobei ſowohl der Naturproceß einer mit Nothwendigkeit wirkenden Apokataſtaſis ausgeſchloſſen bleibt, wie die Verwandlung des religiöſen Begriffs äoniſcher Ewigkeiten in den chronologiſchen Begriff der abſtrakt endloſen Zeit. Lange.

Wiedertäufer, ſ. Anabaptiſten; Hübmaier; Münſter; Th. Münzer.

Wiener Friede für Ungarn, 1606, den 23. Juni. — In der langen Leidensgeſchichte der ungariſchen Proteſtanten nehmen die Gegenreformations-Anſtrengungen des Kaiſers Rudolf II. eine beſondere Stelle in Anſpruch. Die Jeſuiten auf der einen Seite, die Streitigkeiten zwiſchen den Anhängern Luther's und Calvin's auf der anderen waren Urſache, daß dieſe kaiſerlichen Bemühungen ſo gut gelangen. Freilich nicht ſo gut, als in den übrigen Provinzen Oeſterreichs, weil die meiſten ungariſchen Großen die Reformation beſchützten und an Selbſtvertheidigung ihrer Rechte ſchon gewöhnt waren. Im Jahre 1604 war ein Landtag in Presburg, deſſen Verhandlungen nichts Feindſeliges gegen die Proteſtanten enthielten, Rudolf ließ ſich aber von den Biſchöfen und Prälaten verleiten, ungeſetzlicherweiſe denſelben einen 22ſten Artikel hinzuzufügen. In dieſem wurde der proteſtantiſche Glaube als Neuerung bezeichnet, die alten Strafen gegen ſeine Anhänger erneuert — das Verbrennen der Akatholiken alſo auch — und außerdem wurde den Proteſtanten verboten, irgend eine Religionsbeſchwerde vor den Landtag zu bringen. Der kaiſerliche General Baſta in Siebenbürgen und der päbſtliche Anführer Barbiano machten ſich ſtatt an die Türken, lieber an die Ketzer, kamen auch in die Beſitzungen eines reformirten Magnaten Stephan Botſchkay, um zu plündern und zu brennen. Botſchkay war gerade in der Reſidenzſtadt Prag, wurde aber weder vor Rudalf noch vor ſeinen Miniſter gelaſſen und ſelbſt van den Pagen im Barzimmer gemißhandelt. Da eilte er nach ſeiner Heimath, ließ 100 Wallonen, die an ſeinem Hofprediger und an deſſen Weib und Kind Gewalt geübt hatten, niederhauen und trat an die Spitze der Unzufriedenen im Lande. Bald gingen 6000 Haiducken zu ihm über. Im November 1604 hatte er Oberungarn unter ſich und im April 1605 wurde er Fürſt von Siebenbürgen. Sa mußte der Kaiſer durch den Erzherzag Matthias den Wiener Frieden ſchließen.

Der erſte Artikel beſagte, daß jener 22ſte Artikel van 1604 nicht zu Recht beſtehe. Mit Verwerfung aller entgegenſtehenden Verordnungen wurde verfügt: „daß Jedermann im ganzen Umfange des Königreichs Ungarn und ſo auch die an der Militärgränze wohnenden ungariſchen Soldaten valle Religians- und Cultusfreiheit haben ſollten und daß Seine Majeſtät deren Störung aber Hinderung nirgend und niemals zugeben werde, jedoch, fügte eine Klauſel hinzu, ohne Beeinträchtigung der katholiſchen Religion.“ Nicht dieſe Klauſel, ſondern der ganze Culturzuſtand im Lande war Urſache, daß der ſcheinbar ſo günſtige Friede ein bloßer Buchſtabe blieb, nur dazu gut,

daß ſich in ſpäteren Zeiten das Rechtsbewußtſeyn daran ſtärken konnte. Schon vom Anfang des Jahres 1607 an, als Botſchkay geſtorben war, begann Rudolf die alte Weiſe der Behandlung wieder, und als er, durch Empörungen erſchreckt, ſeinem Bruder Matthias die ſelbſtändige Herrſchaft über Ungarn abtrat, wurde zwar im J. 1608 den Proteſtanten der Wiener Friede beſtätigt, auch jene Klauſel geſtrichen, aber es ſollten noch trübe Zeiten über die ungariſchen Proteſtanten kommen, ſelbſt jener Matthias gab ſpäter die Erklärung ab, man könne die Katholiken nicht zwingen, Prediger von einer anderen Confeſſion in ihren Mauern zu dulden.

Die Quellen ſiehe in: Geſchichte der evangeliſchen Kirche in Ungarn. Mit einer Einleitung von Merle d'Aubigné. Berlin 1854. S. 145 ff. — Die Lage der Proteſtanten in der öſterreichiſchen Monarchie einſt und jetzt. Leipzig, Jackowitz, 1855.

W. Hollenberg.

Wigand, Johann, ein unruhiger Kopf und Ultralutheraner, der als ein ſtets ſchlagfertiger Polemiker mit leidenſchaftlicher Heftigkeit ein rühriges Glied der flacianiſchen Partei (ſ. den Art. „Flacius") war, mit dieſer eine Zeit lang ſogar auf die Herſtellung eines lutheriſchen Pabſtthums in der Kirche hinarbeitete und eine ungemein große literariſche Thätigkeit entwickelte, die ſich auf verſchiedene Zweige der Theologie erſtreckte, obſchon ſie meiſtens gerade keine wiſſenſchaftliche Bedeutung erlangt hat, ſondern vielmehr nur zur Kenntniß des kirchlichen Karakters und Strebens ſeiner Zeit Beachtung verdient, iſt im Jahre 1523 zu Mansfeld geboren. Sein Vater, der ihn für das theologiſche Studium beſtimmt hatte, hieß Johann, ſeine Mutter Katharina Wigand. Die erſte wiſſenſchaftliche Bildung fand der junge Wigand in der Schule ſeiner Vaterſtadt, namentlich unter Magiſter Bartholomäus Wolfhart und Dionys Agrius, der umfaſſende Kenntniſſe in der hebräiſchen, griechiſchen und lateiniſchen Sprache beſaß. Wigand trieb auch Muſik und Geſang, zeichnete ſich vor ſeinen Mitſchülern aus und erwarb ſich die Liebe ſeiner Lehrer. Im Jahre 1539 ging er auf die Univerſität nach Wittenberg, um Theologie zu ſtudiren; hier wurde er mit Luther und Melanchthon, wie auch mit anderen ausgezeichneten Männern der Univerſität näher bekannt. Nach zwei Jahren ſeines Aufenthaltes in Wittenberg erhielt er das Rektorat von St. Lorenz zu Nürnberg (1541), das er aber ſchon nach drei Jahren wieder niederlegte (1544), weil es ihn drängte, wieder nach Wittenberg zu gehen und hier weiter zu ſtudiren. Er erlangte darauf (1545) den Magiſtergrad in Wittenberg und ſeine Abſicht ging dahin, nun einige Jahre hier zu bleiben; allein nach Luther's Tode hinderte ihn der nahe Ausbruch des Schmalkaldiſchen Krieges an der Ausführung ſeines Planes und er folgte dem an ihn ergangenen Rufe (1546), das Predigtamt in ſeiner Vaterſtadt zu übernehmen. Magiſter Johann Spangenberg ordinirte ihn und ſeine Ordination war die erſte in Mansfeld. Neben der Verwaltung ſeines Predigtamtes gab er auch Unterricht, namentlich in der Dialektik und Phyſik. Jetzt trat er aber auch ſchon als Polemiker auf, und beim Ausbruche wie beim Fortgange der interimiſtiſchen und adiaphoriſtiſchen Streitigkeiten (ſ. dieſ. Art.) erſchien er mit den übrigen Kampfgenoſſen des Flacius, mit Nic. Amsdorf, Caſp. Aquila, Matth. Judex, Joh. Weſtphal u. A. in den Schranken gegen Melanchthon und die Wittenberger. In dieſer Zeit ſchrieb er außer anderen Schriften, gegen Mich. Helding, auf Veranlaſſung Spangenberg's, Catechismi majaris Sydanii refutatio. Magdeb. 1550; De neutralibus et mediis. Francof. 1552. Als heftiger Gegner der Interimsſache widerſetzte er ſich mit den Predigern der Grafſchaft Mansfeld der Inſpektion, welche Georg Major von Wittenberg über die mansfeldiſchen Kirchen auszuüben berufen war, und es gelang ihm, den Grafen Albrecht von Mansfeld zu bewegen, Major aus ſeinem Gebiete zu verweiſen, indem er ſich darauf berief, daß Major mit der Lehre über die Nothwendigkeit der guten Werke zur Seligkeit Behauptungen aufſtelle, welche mit dem orthodoxen Lehrbegriffe geradezu im Widerſpruche ſtänden (ſ. „Majoriſt. Streitigkeiten"). Sehr wahrſcheinlich war Wigand auch der Verfaſſer von dem in dem majoriſtiſchen Streite erlaſſenen „Bedenken, daß dieſe Propoſition

oder Lehre nicht nütz, noth, noch wahr ſey, und ohne Aergerniß in der Kirche nicht möge gelehrt werden: daß gute Werke zur Seligkeit nöthig ſind, und daß es unmöglich ſey, ohne gute Werke ſelig zu werden. Geſtellt durch die Prediger zu Mansfeld und unterſchrieben von anderen Predigern derſelben Herrſchaft. Magdeb. 1553", und von „der Prediger in der Herrſchaft Mansfeld Antwort auf Stephani Agricolä, Pfarrers zu Helbra, ausgegangene Schlußreden und Schmähſchriften, die neue Lehre in unſern Kirchen, daß gute Werke zur Seligkeit nöthig ſeyen, belangend. 1553". Auch der damals gegen die interimiſtiſchen Bewegungen abgehaltenen Synode zu Eisleben wohnte er bei. Im Jahre 1553 wurde er an die Stelle des vertriebenen Nicol. Gallus zum Superintendenten von Magdeburg erwählt. In dieſer Eigenſchaft unterzeichnete er das von der Magdeburgiſchen Kirche gegen Oſiander's Lehre erlaſſene heftige Bedenken (datirt vom 10. Januar 1555; vgl. Jo. Wigandus, de Osiandrismo, 1586), das dem Oſiander eine Widerrufungsformel vorſchrieb und die Geiſtlichen, die ihm anhingen, mit Suspenſion vom Amte, im Falle ſie aber nicht widerrufen würden, mit dem Banne bedrohte. Nebenbei betheiligte er ſich immer an den übrigen Streitfragen, verfaßte für dieſelben vom ſtreng lutheriſchen Standpunkte aus verſchiedene Schriften (Sententia M. Joh. Wigandi et Flacii Illyrici de scripto Synodi Isenacensi 1556; Argumenta Sacramentariorum refutata. Magd. 1557; Methodus doctrinae Christi in Magdeburgensi et Jenensi Ecclesia tradita. Frcf. 1558, mit Judex De adiaphoristicis corruptelis etc. Magdeb. 1559), wohnte dem Convente zu Caswig über die ſynergiſtiſche Streitfrage bei, arbeitete mit an den Magdeburgiſchen Centurien (ſ. dieſ. Art.), von denen er namentlich die 14. bis 16. Centurie abfaßte, und ſchrieb dabei noch: De ecclesiastica historia, quae Magdeburgi contexitur, narratio contra Menium et scholasticorum Wittebergensium epistolas etc. Magd. 1559.

Jetzt erhielt er von den Söhnen des Kurfürſten Johann Friedrich den Ruf als Lehrer der Theologie nach Jena, wo er nach Oſtern 1560 ankam und alsbald mit Flacius, Judex und Muſäus ſich verband, um mit dem wildeſten Fanatismus die Wittenberger und jeden zu verfolgen, der ihren ultralutheriſchen Anſichten nicht beiſtimmte. Die unter dem Namen der ſächſiſchen Herzöge (1559) erlaſſene Confutationsſchrift ſollte der Maßſtab zur Beurtheilung der Rechtgläubigkeit ſeyn; die Art und Weiſe, wie ſie gegen Jeden verfuhren, der von ihrer Meinung abwich, zielte darauf hin, ſich eine abſolute Gewalt anzumaßen, mit Hülfe eines inquiſitoriſchen Verfahrens ein abſolutes Pabſtthum wieder in der evangeliſchen Kirche auszuüben. Darauf kam es aber (im Auguſt 1560) zu einem Colloquium in Weimar zwiſchen Flacius und Victorin Strigel (ſ. dieſ. Art.; Disputatio de originali peccato et libero arbitrio inter Matthiam Flacium Illyr. et Vict. Strigelium publice Vinariae anno 1560 habita [von Wigand] ed. Sim. Musaeus 1562); Flacius bezeichnete hier die Erbſünde ſogar als Subſtanz des Menſchen. Viele, auch der Herzog Johann Friedrich der Mittlere fingen jetzt an, in ihrem Urtheile über den Synergismus ſchwankend zu werden, und die Hartnäckigkeit, mit welcher die jenaer Zeloten ſelbſt gegen den weimariſchen Hof auftraten, der Unwille, der ſchon von einigen Fürſten, namentlich vom Landgrafen Philipp von Heſſen, gegen ſie laut geworden war, veranlaßte den Hof, dem Unfuge ein Ende zu machen. Der Herzog Joh. Friedrich ſetzte ein Conſiſtorium ein, übertrug dieſem das Bannrecht wie auch die Cenſur über alle erſcheinende Schriften und erließ eine entſprechende Conſiſtorial-Ordnung (1561). Wigand ſchrieb De clave ligante (1561), fiel mit Muſäus, Flacius und Judex in einer Proteſtation wüthend über die getroffene Einrichtung her und gemeinſam nahmen die Eiferer die Preßfreiheit in einem Responsum pro prelorum libertate für ſich in Anſpruch. Da Joh. Stöſſel (ſ. dieſen Art.) mit Maximilian Mörlin die Errichtung des Conſiſtoriums angerathen und ſich von ihnen getrennt hatte, griff ihn Wigand mit Flacius in einem heftigen Schreiben an, jetzt aber ſandte der Herzog eine Commiſſion nach Jena, welche Wigand und Flacius abſetzte (10. Dezember 1561), während Judex von demſelben Schickſal bereits betroffen, Muſäus auf ſein Verlangen ſchon entlaſſen worden war.

Wigand ging nun wieder nach Magdeburg, wo der Superintendent Tilemann Heshuß seiner sich sehr annahm, doch seine Wiederanstellung vergebens betrieb. Der Magistrat trat ihm fest entgegen, wie Wigand glaubte, hauptsächlich auf Betreiben des Syndikus Franz Pfeil und des Schuldieners Siegfried Sack. Wigand hielt sich daher nur einige Monate in Magdeburg auf, erließ aber von hier mit Judex eine Censura de Victorini declaratione seu potius occultatione errorum. Ratisb. 1562 (datirt vom 24. Mai), veröffentlichte auch noch andere Schriften, wieder mit Judex eine „Antwort auf den gedruckten Lügen-Zettel wider die Geister der Finsterniß" (— er meinte die wahrscheinlich auf Veranlassung des weimarischen Hofes in den Druck gegebene „Neue Zeitung von der Enturlaubung Flocii Illyr. und seiner Rotte aus der Universität" —) und ließ eine Censur De cothurno Stoesselii super cothurnum Victorini Strigelii ausgehen. Jetzt bekam er von den Herzögen von Mecklenburg, Johann Albert und Ulrich, einen neuen Ruf, und zwar als Superintendent zu Wismar. Um Michaelis 1562 trat er sein neues Amt an, erhielt darauf (1563) von Rostock den theologischen Doktorgrad und wußte die Gunst seiner fürstlichen Herren sehr zu gewinnen. Sofort eröffnete er auch seine literorische Thätigkeit wieder und alsbald erschien er von Neuem auf dem theologischen Kampfplatze. Zur Fortführung früherer Streitfragen verfaßte er verschiedene Schriften, u. A. De libero arbitrio. Visellis 1562; Collatio de opinione D. Eberi de Coena. Ratisb. 1563; Errores D. Majoris. Basil 1563; Syntagma seu corpus doctrinae veteris et novi Testamenti. Basil. 1564; De Deo Methodus. Francof. 1566; Synopsis Antichristi. Jenae 1567; De communicatione idiomatum. Basil. 1568; Erinnerung von der neuen Buße D. Georg Majoris ꝛc. 1568. Auch für den Prediger Benedikt Morgenstern in Thorn, der mit den böhmischen Brüdern in Streit gerathen war, trat er in die Schranken, schrieb Contra Arianos in Polonia. Francof. 1566, und nohm sich des Morgenstern in einem Responsum an, doch konnte er demselben, der sich nicht dozu verstehen wollte, Ruhe und Verträglichkeit zu zeigen, vor der Amtsentsetzung (1567) nicht schützen. Vgl. Solig, vollständ. Historie der Augsburgischen Confession. II. Lpz. 1733. S. 638 f.

Mit der Achtserklärung und Gefangennohme des Herzogs Friedrich trat auch für Wigand eine neue Wendung seiner Lebensverhältnisse ein. Der Bruder und Nachfolger des Herzogs, Johann Wilhelm, nahm den früheren Plan wieder auf, Jena zur Wohn- und Pflanzstätte des reinen Lutherthums zu machen, entließ deshalb die bisherigen Wittenberger Theologen und rief neben anderen strengen Lutheranern auch Wigand aus Rostock nach Jena zurück. Wenige Tage nach Michaelis 1568 traf er hier ein, sogleich aber wurde er nach Weimar beordert, um an dem daselbst zwischen den herzoglichen und kurfürstlichen Theologen abzuhaltenden Colloquium Theil zu nehmen. Das Gespräch (vom 20. Oktober 1568 bis 9. März 1569), unter dem persönlichen Vorsitze des Herzogs Johann Wilhelm, drehte sich um die bisherigen Streitfragen über die Rechtfertigung, die guten Werke, den freien Willen und die Adiophora, vergrößerte aber nur die bisherige Spaltung, denn die Jenenser Theologen zeigten eben nur den früheren Haß gegen die Philippisten. Nach Jena zurückgekehrt, gerieth Wigand sogar mit seinem alten Freunde Flacius, wegen dessen eigenthümlichen Ansichten von der Erbsünde, in Streit und verfaßte die Schriften: De monstris Manichaeorum. Jen. 1571; Septem Spectra Manichaeorum. ibid. 1571; De turbationibus in mundo. ibid.; Rationes cur haec propositio: Peccatum originis est corrupta natura, in pugna Manichaeorum nequeat consistere. ibid. 1572; de dicto Joh. Peccatum est anomia. ibid. 1572; De imagine Dei in hominibus et de larva diaboli. 1573; De Manichaeismo renovato. Lips. 1588. Dabei ließ er auch andere Streitfragen nicht unbeachtet, wie seine Schriften Quaestio et responsio de lege, Jenae 1570; Collatio de III argumentis Antinomicis, ibid. 1570; De propositione: Bona opera retinent salutem, 1571; De Antinomia, Jen. 1571, u. a. beweisen. Beim Herzog Johann Wilhelm stand er in großer Gunst, als aber nach dessen Tode der Kurfürst August die Vormundschaft über die thü-

ringiſchen Fürſtenthümer übernahm (1573), wurde er mit den anderen Ultralutheranern wieder abgeſetzt und aus Jena verwieſen. Jetzt begab er ſich nach Braunſchweig (1573), und alsbald erhielt er doch abermals einen Ruf; er kam als Profeſſor der Theologie nach Königsberg und zwei Jahre darauf (1575) wurde er zum Biſchof von Pomeſamien erwählt. Neben der Verwaltung ſeines Amtes betheiligte er ſich fortwährend an den im Gange befindlichen Streitigkeiten, und er verfaßte noch eine ganze Reihe dogmatiſcher und polemiſcher Schriften, zu denen namentlich auch ſolche gehörten, welche ſich auf den aus dem Oſiandrismus hervorgegangenen Staucariſtiſchen Streit, auf den Streit mit Heshuß (daß die Menſchheit Chriſti, in abstracto und concreto genommen, allmächtig und allwiſſend und anzubeten ſey) und auf den Sakramentsſtreit bezogen. Wigand ſtarb am 21. Oktober 1587. Ein langes Verzeichniß ſeiner dogmatiſchen, exegetiſchen, polemiſchen und geſchichtlichen Schriften, wie ſeiner Reden, Disputationen und Leichenpredigten hat er ſeiner Lebensbeſchreibung in der „Fortgeſetzten Sammlung von alten und neuen theologiſchen Sachen“, Lpz. 1738. S. 601 ff. beigefügt.

Vergl. noch: Conr. Schlüsselburg, Oratio de vita et obitu D. Joh. Wigandi. Frcft. 1591. — Joh. Georg Walch, hiſtoriſche und theologiſche Einleitung in die Religionsſtreitigkeiten. Jena 1733. I. S. 57. 74—80. 105. 135 ff. IV. Jena 1739. S. 100. 112—123. 139. 181. 203. 329. 373. 379—383. — G. J. Planck, Geſchichte der Entſtehung .... unſeres proteſt. Lehrbegriffs. IV. Lpz. 1796. S. 195. 424. 470 ff. — Deſſelben Geſchichte der proteſt. Theologie. II. 1. Lpz. 1798. S. 304 ff. III. Leipz 1800. S. 306 ff. 337 ff., mit den daſelbſt angeführten Nachweiſungen aus Salig u. Anderen. Neudecker.

Wigbert, der heilige, erſter Abt von Fritzlar. Als Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen, im Jahre 732 vom Pabſt Gregor III. zum Erzbiſchof und apoſtoliſchen Vikar ernannt war, kehrte er nach dem mittleren Deutſchland zurück, um die begonnene Bekehrung der Heſſen und Thüringer zu vollenden. Zu dieſem Zwecke ſtiftete er im Orte Fritzlar (Frideslare) in Niederheſſen (ſ. d. Art. Bd. IV. S. 612) die Peterskirche nebſt einem kleinen Benediktinerkloſter (monasteriolum), mit welchem er eine Schule für die Ausbildung jüngerer Mönche zu tüchtigen Mitarbeitern in der Verkündigung des Evangeliums verband. Eine Zeitlang übernahm er ſelbſt die Leitung und den Unterricht der Anſtalt; als aber ſeine erweiterte und vielſeitige Thätigkeit ihm dieß nicht länger geſtattete, und überdieß in der Schule bei der ſchnell anwachſenden Zahl der Mönche, welche die günſtige Lage des Kloſters herbeizog, die ſtrengere Zucht durch ſeine öftere nothgedrungene Abweſenheit mehr und mehr in Verfall gerieth, ſo berief er ſeinen Landsmann, den Presbyter Wigbert, aus dem Kloſter Glaſton in England, zum Vorſteher derſelben. Bereitwillig folgte dieſer dem Rufe und kam, nachdem er die Erlaubniß ſeiner Vorgeſetzten erhalten hatte, um das Jahr 734 mit mehreren Geiſtlichen nach Deutſchland, wo ihm Bonifacius eine weite Strecke Weges entgegenkam und unter den herzlichſten Segenswünſchen in das Kloſter einführte. (Servatus Lupus vit. Wigberti c. 5; Bonifacii Epist. 80). Schon als Knabe zum geiſtlichen Stande und für die Wiſſenſchaften beſtimmt, war Wigbert im Kloſter Winbrun nach den Regeln des heiligen Benedikt in ſtrenger Zucht erzogen, hatte dann ſeinen empfänglichen Geiſt unter den Benediktinermönchen zu Glaſton für die Verkündigung des Chriſtenthums vollends ausgebildet und zeichnete ſich eben ſo ſehr durch Frömmigkeit und Gelehrſamkeit, als durch Biederkeit des Karakters und einen unermüdlichen Fleiß aus. Ein Zeitgenoſſe und Freund des berühmten Rhabanus Maurus, Servatus Lupus, welcher um das Jahr 836 auf dringendes Bitten des Abtes Bruno im Kloſter Hersfeld die Lebensbeſchreibung Wigbert's verfaßte, rühmt von ihm, daß er ein äußerſt eifriger, in ſeinen Sitten ſtrenger und in den Wiſſenſchaften wohlbewanderter Mann geweſen ſey, der durch ſeine Rede, ſeine Haltung, ſowie durch ſeine ganze äußere Erſcheinung überall, wohin er gekommen ſey, einen gleichen Tugendeifer und eine gleiche Liebe zu den Wiſſenſchaften erweckt habe. Die Pflichten ſeines Berufes habe er für ſo heilig gehalten, daß

er ſich in Erfüllung derſelben durch keine äußeren Begegniſſe ſtören ließ. Im Umgange mit Anderen freundlich und leutſelig, ſey er gleichwohl gewöhnlich ſchweigſam geweſen, ſo lange ſich das Geſpräch um gleichgültige Dinge bewegte; doch habe er daſſelbe unvermerkt von den alltäglichen Gegenſtänden zu bedeutenden, belehrenden und erbauenden hinüber zu lenken gewußt, ſo daß er ſtets durch ſeine Unterhaltung geiſtig anregend, erweckend und belehrend gewirkt habe. Dies Lob beſtätigen die reichen und herrlichen Früchte, welche ſeine umſichtige und unermüdete Thätigkeit in Fritzlar trug. Durch ihn blühte nicht nur die in Verfall gerathene Schule raſch wieder empor, ſondern es entwickelte ſich hier auch nach ſeiner Ankunft eine geiſtige und leibliche Regſamkeit der Benediktinermönche, welche durch Lehre und Beiſpiel ſegensreich auf das Volk wirkten. Hocherfreut betrachtete Bonifacius das Gedeihen der von ihm gegründeten Anſtalt, wenn er die wenigen Tage der Ruhe und Sammlung, welche ihm ſein vielbewegtes Leben geſtattete, daſelbſt im Kloſter zubrachte, und redlich unterſtützte er dann mit Rath und That den raſtlos für die Schule und für die Verbreitung des Chriſtenthums wirkenden Freund. Einen vorzüglichen Beweis ſeines Vertrauens gab er ihm dadurch, daß er ihm nicht nur Männer, wie Megingoz, Lullus u. And., zur weiteren Ausbildung in den Wiſſenſchaften empfahl, ſondern auch den hoffnungsvollen jungen Sturm, den er aus Bayern mitgebracht hatte (ſ. d. Art.), zur Erziehung und zum Unterrichte, wobei eine vertraute Bekanntſchaft mit der heiligen Schrift und das Verſtändniß derſelben im ſpirituellen Sinne, alſo die damals beliebte allegoriſch-myſteriöſe Exegeſe, als die Hauptſache hervorgehoben wird, übergab. (Egil, vita Sturmi bei Mabillon III, 2. p. 270 und bei Pertz, Mon. Scriptt. Tom. II. p. 336). Durch dieſe Schüler, welche in Fritzlar bald längere, bald kürzere Zeit verweilten, verbreitete ſich der Ruf der dortigen Kloſterſchule ſchnell bis in die entfernteſten Gegenden. In der Sammlung der Briefe des Bonifacius befindet ſich ein in dieſer Beziehung beachtenswerther Brief Wigbert's an die Benediktiner in Glaſton, in welchem er den dortigen Brüdern neben den Gefahren und mühevollen Arbeiten auch den reichen Segen ſeiner Anſtrengungen ſchildert und ſie um ihre Gebete für das fernere Gedeihen derſelben bittet, indem er die Verſicherung hinzufügt, daß er ſich mit ihnen in der Liebe Chriſti immer noch verbunden fühle, ſo weit ſie auch durch die Räume der Erde von einander entfernt wären. (Epist. Bonifacii 80, ed. Würdtwein).

Das raſche und gedeihliche Aufblühen der Kloſterſchule zu Fritzlar erweckte bei Bonifacius den Wunſch, durch Wigbert's Bemühungen auch die in Thüringen zu Ohrdruf geſtiftete Kloſterſchule zu gleicher Blüthe zu erheben, und bereitwillig erfüllte Wigbert, ungeachtet ſeines vorgeſchrittenen Alters, die inſtändige Bitte des Freundes, die Leitung derſelben auf einige Zeit zu übernehmen. Wie er in Fritzlar nicht minder durch ſein Beiſpiel als durch ſeinen Unterricht ermunternd und belebend auf ſeine Schüler gewirkt hatte, ſo ging er ihnen auch hier überall in der gewiſſenhaften Erfüllung ſeiner Pflichten voran und „zog“, wie ſein Biograph ſagt, „die Schaar der Brüder glücklich mit ſich fort, räumte Alles, was hinderlich war, aus dem Wege und förderte Alles, was gut war.“ Wie lange er in dieſer Stellung verblieb, wird nicht angegeben; doch ſcheint ſein Aufenthalt nur wenige Jahre gedauert zu haben, da die zunehmenden Beſchwerden des Alters und wiederholte Krankheitsfälle ihm die Rückkehr nach Fritzlar erwünſcht machten. Er wurde hier mit herzlicher Theilnahme empfangen und erheiterte ſeine letzten, von Körperleiden getrübten Lebenstage durch die Freude über den weitverbreiteten Ruf der Schule und den Aufſchwung des Kloſters. Denn je mehr die Schule, vorzüglich durch ſeine Verdienſte, emporgeblüht war, deſto mehr hatte ſie aus der Nähe und Ferne die Söhne der edelſten, reichſten und angeſehenſten Geſchlechter herbeigelockt, deren Eltern ihre Dankbarkeit durch bedeutende Schenkungen an das Kloſter an den Tag legten. Mit der Erweiterung des Beſitzes hatte auch der betriebſame Fleiß der Mönche den Anbau der Umgegend vermehrt und befördert. Sogar an Weinpflanzungen fehlte es nicht; wenigſtens erzählt Servatus Lupus in der Lebensbeſchreibung

Wigbert's, derſelbe habe, als ihm als Abt bei der Austheilung des heil. Abendmahls am Altare zu Fritzlar einſt der Wein ausgegangen ſey, dem Mangel ſofort dadurch abgeholfen, daß er aus der Kirche ſchritt, von dem erſten beſten Weinſtock in der Nähe eine Traube abbrach, ihren Saft in den Kelch drückte und ſo ſein Amt verrichtete. Auch ſoll damals von ihm eine unausgedrückt gebliebene Beere gepflanzt und bald zu einer ſchönen Weinlaube herangewachſen ſeyn. (Servat. Lup. vit. Wigberti bei Mabillon Actt. Benedd. Tom. III, 1. p. 674.)

Wigbert ſtarb im Jahre 747. Rhabanus Maurus ſetzt ſeinen Todestag auf den 13. Auguſt, welcher noch jetzt in der Diöceſe Mainz zu ſeinem Andenken gefeiert wird, obgleich es wahrſcheinlicher iſt, daß dieß der Tag der Translation ſeiner Gebeine in das ihm ſpäter zu Hersfeld errichtete Grabmal war. Unmittelbar nach ſeinem Tode wurde ſein Leichnam vor der Kirche zu Fritzlar in einem einfachen Begräbniſſe zur Erde beſtattet. Als indeſſen die heidniſchen Sachſen im Jahre 774 wegen Karl's des Großen Zerſtörung der Irminſäule, Rache ſuchend, bis Fritzlar vordrangen, brachten die Mönche die ihnen theueren Gebeine ihres erſten Abtes auf den benachbarten befeſtigten Büraberg in Sicherheit, wo ſie eine Zeit lang blieben, bis der Erzbiſchof Lullus von Karl dem Großen die Erlaubniß zur Uebertragung derſelben nach dem Kloſter Hersfeld auswirkte. Hier erhielten ſie, nachdem ſie, um nicht in Fritzlar Aufruhr zu erregen, heimlich vom Büraberge abgeholt waren, eine prächtige Grabſtätte, an welche das gläubige Zeitalter bald eine Reihe von namhaften Wundern knüpfte. Die allgemeine Verehrung, welche Wigbert im Leben ſo reichlich zu Theil geworden war, folgte ihm auch im Tode nach, denn er wurde nicht nur unter die Heiligen verſetzt, ſondern ihm zu Ehren ward auch im Jahre 850 von den Hersfeldern eine Kirche erbaut, und ſelbſt noch im Jahre 968 benannte die edle und fromme Königin Mathildis, die Mutter des Kaiſers Otto des Großen, im dankbaren Andenken an ſeine ausgezeichneten Verdienſte ein von ihr zu Quedlinburg geſtiftetes Kloſter nach ſeinem Namen. (Annalista Saxo ad a. 968.)

Literatur. Die Hauptquelle für die Lebensbeſchreibung Wigbert's iſt die ſchon angeführte, durch Einfachheit und größere Reinheit der Sprache ausgezeichnete Vita S. Wigberti, Abbatis Fritzlariensis von Servatus Lupus (ſtarb als Abt des Kloſters Ferrières in Frankreich nach dem Jahre 862) bei Baluze p. 292 sqq. und bei Mabillon Actt. Benedd. Tom. III, 1. pag. 671 sqq. — Miracula S. Wigberti ed. Waitz bei Pertz, M. H. G. Tom. VI. p. 227 sqq. — Falckenheimer, Geſch. heſſ. Städte und Stifter (Caſſel 1841). Th. I. S. 1 ff. — Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchland's (Göttingen 1846). Bd. I. S. 593 ff.

G. H. Klippel.

Wilberforce, William, wurde am 24. Auguſt 1759 zu Hull geboren. Sein Vater Robert war ein Kaufmann, leitete aber ſeine Abkunft von einer alten vornehmen Familie her, die lange Zeit ein ausgedehntes Stammgut zu Wilberfoß in dem Oſt-Diſtrikte (the east riding) der Grafſchaft York beſeſſen hätte. Der Vater ſtarb, bevor ſein Sohn das zehnte Jahr vollendet, und dieſer kam nun zum Onkel William väterlicherſeits, bei deſſen Tode das reiche väterliche Erbe noch bedeutend vermehrt wurde. Die Frau dieſes Onkels war eine große Bewunderin der Predigten Whitefield's und ſorgte nachdrücklich für die religiöſe Bildung ihres Neffen. Der Großvater, der den tiefen Einfluß dieſer Frau auf das Gemüth des Knaben ſah, bedrohte ſeinen Enkel mit Enterbung, falls er zum Methodismus übertrete, und nöthigte ſo die Mutter, ihren Sohn im J. 1771 wieder zu ſich zu nehmen. Der belebende Einfluß der frommen Tante aber blieb für Wilberforce's Richtung entſcheidend, wenn er auch nicht die engliſche Staatskirche verließ. Mit 17 Jahren bezog Wilberforce das St. John's College zu Cambridge. Wie er die Univerſität verließ, trat er gleich in's thätige Leben. Bei der Parlamentswahl im J. 1780 wurde er, 21 Jahre alt, Vertreter ſeiner Geburtsſtadt im Hauſe der Gemeinen und fand ſchnell Zutritt zu allen ausgewählten und politiſchen Cirkeln. Zu Cambridge hatte er die Bekanntſchaft Pitt's gemacht, die bald zur

herzlichſten Freundſchaft wurde, die ſpäter keine Wechſelfälle des politiſchen Lebens dauernd trüben konnten. Im Herbſte des Jahres 1783 machte Wilberforce mit Pitt eine Tour durch Frankreich, wo er den Hof zu Verſailles, Franklin und Lafayette kennen lernte, und bei ſeiner Rückkunft unterſtützte er ſeinen Freund in der kräftigſten Weiſe gegen die Majorität des Hauſes der Gemeinen. Bei einer öffentlichen Verſammlung zu York im J. 1784 griff er die Maßregeln der Coalition mit ſolcher Beredtſamkeit und ſolchem Erfolge an, daß er ſofort zum Kandidaten für Yorkſhire ernannt wurde; und ſo ſtark war die öffentliche Meinung zu ſeinen Gunſten, daß die großen Familien der Whigpartei, deren Einfluß in der Grafſchaft bisher immer vorwiegend geweſen, ſich nicht einmal bei der Wahl betheiligten, weil ſie eine ſichere Niederlage vorausſahen.

Im Herbſte des Jahres 1784 machte Wilberforce in Geſellſchaft des berühmten Iſaak Milner, Dechanten von Carliſle, eine Reiſe nach Nizza. Dieſe Reiſe bildet den Wendepunkt in ſeinem Leben; denn durch Milner's Einwirkung wurden die frommen Eindrücke ſeines früheren Lebens, die durch ſeine bisherige politiſche Wirkſamkeit in den Hintergrund gedrängt waren, wieder aufgeweckt. Die Lektüre eines Werkes von Doddrige vermehrte Milner's Anregung und führte zu einem ſorgfältigen Bibelſtudium. Das Neue Teſtament ſtudirte er in der Urſprache. Im nächſten Jahr unternahm Wilberforce wieder mit Milner eine Reiſe nach dem Continent und machte die erweckende Bekanntſchaft Lavater's. Von jetzt an bemächtigte ſich ſeiner eine tiefe und innige Frömmigkeit und blieb die Triebfeder alles ſeines Handelns. Er wurde in der That ein neuer Wesley, nur daß ſein Wirken auch die höheren Kreiſe der Geſellſchaft und die geſammte Geiſtlichkeit ergriff und überall freudige Unterſtützung fand. Wesley ſelbſt fühlte dieſen Beruf Wilberforce's und richtete 1791 von ſeinem Sterbebette einen deßfallſigen herrlichen Brief an ihn. Im Jahre 1787 beſchäftigte Wilberforce ſich viel mit Plänen über die Hebung der Sittlichkeit und wurde um dieſelbe Zeit der Gründer eines Vereins zur Schwächung des Laſters (association for the discouragement of vice). In demſelben Jahre begann Wilberforce auch ſeine Bemühungen zur Abſchaffung des Sklavenhandels — eine Aufgabe, deren Löſung ihm auf ewig ein unauslöſchliches Denkmal in der Geſchichte geſichert hat. Von nun an arbeitete er an der Sklavenfrage Tag und Nacht; und als er ſie hinlänglich vorbereitet hatte, brachte ſie Pitt 1789 in's Parlament, da Wilberforce erkrankt war.

Es verdient hier übrigens erwähnt zu werden, wie Wilberforce ſchon als 15jähriger Knabe eine Abhandlung gegen den Sklavenhandel ſchrieb und die Idee immer mehr zur Reife in ſich geſtaltete. Am 12. Mai 1789 eröffnete Wilberforce die Debatte mit einer vierſtündigen meiſterhaften Rede. Pitt, Burke und Fox ſtanden ihm zur Seite. Sein Eifer und Muth, ſeine Geduld und Beharrlichkeit, ſowie das Geſchick, welches er bei den entmuthigenden, langwierigen Kämpfen entfaltete, ſind über alles Lob erhaben. Schon Burke hatte die Idee der Sklavenbefreiung gehabt, war aber vor der übergroßen Schwierigkeit der zu beſeitigenden Hinderniſſe zurückgeſchreckt. Nur Wilberforce's unerſchütterliche Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des endlichen Sieges des Chriſtenthums über jeden Feind konnte eine ſolche Frage löſen. Wie oft wurde ſein ſehnlichſter Wunſch in's Unbeſtimmte hinausgeſchoben, und praktiſche Schwierigkeiten widerſetzten ſich der Löſung, die unüberſteigbar ſchienen. Einen Haupteinwurf gegen die Befreiung der Neger, nämlich daß ſie keiner Civiliſation fähig wären, ſuchte Wilberforce und ſeine Partei durch die Gründung der Sierra-Leone-Geſellſchaft, die freie Negerkolonien anlegen und organiſiren ſollte, thatſächlich zu widerlegen. Da die Sklavenpartei, im ſichern Gefühle, daß Wilberforce ihr ſiegreicher Todfeind ſey, den praktiſchen Mann nicht einſchüchtern und nach weniger im langſamen Vorrücken zurückdrängen konnte, ſo ließ ſie kein Mittel unverſucht, ihn nicht bloß durch die öffentliche Meinung moraliſch zu tödten, ſondern ſelbſt meuchleriſch zu ermorden, ſo daß er eine Zeit lang nur unter bewaffnetem Schutz ausgehen konnte. Seine Politik dem Auslande gegenüber

war die des Friedens, ſelbſt nach der Hinrichtung Ludwig's XVI. und trotz des allgemeinen Kriegsrufes — eine Politik, die ihn in ſcharfen Gegenſatz gegen Pitt und gegen ſeine eigenen Conſtituenten brachte. Erſt im Jahre 1800 befürwortete er den Krieg gegen Bonaparte. So ſehr die große Idee der Sklovenbefreiung auch Wilberforce's ganzes Weſen ergriffen, ſo unterließ er doch nicht, auch nach anderen Seiten hin wahlthätig zu wirken. So unterſtützte er weſentlich die Beſtrebungen der Miß Hannah Moore für die Hebung und Verbeſſerung des Volksunterrichts. Gleich thätig war er für das Miſſionsweſen, namentlich in Oſtindien, für die Aufhebung mancher adminiſtrativer Uebelſtände (z. B. im Jagdweſen) für die Beobachtung der Sonntagsfeier u. ſ. w. Im Jahre 1797 veröffentlichte er ſein berühmtes Werk über das praktiſche Chriſtenthum („A practical view of the prevailing religious system of professed christians contrasted with real christianity"), welches eine ſo glänzende Aufnahme fand, daß in einem halben Jahre fünf Auflagen (7500 Exemplare) nöthig wurden. Es ſind bis jetzt nicht weniger als 50 verſchiedene Ausgaben des Originals in England und Amerika erſchienen, und es wurde in's Deutſche, Holländiſche, Franzöſiſche, Italieniſche und Spaniſche überſetzt. Man kann kaum den Einfluß überſchätzen, den dieſes Werk gegenüber der irreligiöſen aber indifferenten Zeitrichtung beſonders in den höheren Klaſſen der Geſellſchaft ausgeübt hat, indem es einen mächtigen Impuls zur warmen, praktiſchen, glaubensfeſten Frömmigkeit gab. Das Werk behandelt in 7 Kapiteln zwei Hauptfragen: erſtens, daß Sittlichkeit ohne Glauben kahl und unzureichend ſey. Daran ſchließt ſich die Auseinanderſetzung der chriſtlichen Grundwahrheiten mit der Aufſtellung des moraliſchen Grundprincips: das ganze Leben und Handeln des Menſchen müſſe eine rückhaltsloſe Hingabe an Gott im Glauben ſeyn. Die zweite Hauptfrage iſt die Verſöhnung von Chriſtenthum und Welt im weiteren Sinne des Wortes, d. h. der Nachweis, daß das Chriſtenthum mit allen Lebensverhältniſſen verträglich und ſeine Anforderungen durchaus ausführbar ſeyen. Dieſer letzte Theil erinnert uns an ein ähnliches berühmtes Werk, die „Philathea" des katholiſchen Biſchofs Franz von Sales. So groß nun auch der Erfolg dieſes Werkes war, ſo begnügte ſich Wilberforce doch nicht damit, ſondern gründete mit einigen Freunden im Jahre 1801 eine religiöſe Zeitſchrift „the Christian Observer", und im April 1803 die engliſche Bibelgeſellſchaft, wenigſtens war er die Hauptperſon bei der Gründung der letzteren. Wilberforce war ein entſchiedener Anhänger der engliſchen Kirche, doch bewahrte er ſich den freien Blick ächter religiöſer Toleranz, weßhalb er die Freiheit der Diſſenter und die Emancipation der Katholiken (freilich unter gewiſſen, ihm nothwendig erſcheinenden Beſchränkungen) mit gleicher Wärme verfocht.

Im J. 1807, nach 20jähriger, unabläſſiger Mühewaltung, hatte Wilberforce die hohe Befriedigung, den Sklavenhandel abgeſchafft zu ſehen. Im Unterhaus ſtimmten 283 dafür und nur 16 dagegen. Als in der Debatte über die zweite Leſung der Abolitions-Bill Sir Samuel Romilly die jüngeren Parlaments-Mitglieder darauf hinwies, daß dieſes Tagesereigniß ſie belehren möge, wie weit der Lohn der Tugend den des Ehrgeizes übertreffe — und als er dann die Gefühle des Kaiſers der Franzoſen in aller ſeiner Größe mit denen des ehrenwerthen Mannes verglich, der heute Nacht ſein Haupt auf's Ruhekiſſen legen würde mit dem Gedanken, daß der Sklavenhandel nicht mehr ſey — da vergaß das ganze Haus ſeine traditionelle Sitte und Zurückhaltung und brach in ſo lautes, anhaltendes Beifallsgeſchrei aus, „wie es wohl kaum jemals einem gegenwärtigen Parlaments-Mitgliede zu Theil wurde", wie Biſchof Portens ſagt. Im J. 1812 legte Wilberforce Kränklichkeits halber ſein Mandat für Yorkſhire (die größte Grafſchaft Englands) nieder und vertrat dann bis zum Ende ſeiner parlamentariſchen Laufbahn (1825) den Wahlflecken Bramber. Von der Zeit an, wo ſeine Abolitions-Bill ſiegte, war ſein Augenmerk ausſchließlich auf die Verwirklichung ſeiner Idee gerichtet; er wachte unaufhörlich über die Intereſſen der afrikaniſchen Race, folgte den Kämpfen der Abſchaffung des Sklavenhandels in den verſchiedenen Gebieten britiſcher

Herrſchaft und ſtarb, nachdem er die amtliche Erklärung der engliſchen Regierung gehört, daß ſie geſonnen ſey, um jeden Preis und ohne irgend ein Opfer zu ſcheuen, ſich jener Schmach zu entledigen.

Wilberforce hat auch manche niederſchlagende Enttäuſchung erlebt, nicht bloß in Sierra Leone, ſondern auch auf Haïti, wo der Negerfürſt Chriſtophe (ſeit 1811 König Heinrich I.) mit ihm in Verbindung getreten war, um ſein Land engliſch und proteſtantiſch zu machen.

Wilberforce ſtarb den 27. Juli 1833, 74 Jahre alt, und wurde in der Weſtminſterabtei neben Pitt, Fox und Canning beerdigt. Lord Brougham ſagt von ihm: „Wenige Männer haben einen höheren und beneidenswertheren Platz in der Achtung der Mitwelt eingenommen oder dieſen Platz mehr verdient, als William Wilberforce.“ Einen großen Theil dieſes ſeines Einfluſſes hatte er ſeinem perſönlichen Karakter zu verdanken, indeß beſaß er auch Gaben, die ihm dieſen Einfluß ſichern mußten. Er war einer der erſten öffentlichen Redner, obgleich ſeine Rede ſtets gehalten und würdevoll und nur höchſt ſelten leidenſchaftlich war. Seine Naturanlage hatte eine ſtarke ſarkaſtiſche Färbung, aber ſein milder chriſtlicher Sinn beſchützte ihn vor dem Mißbrauche dieſer Anlage. Sir Samuel Romilly nannte ihn „den erfolgreichſten (the most efficient) Redner im Hauſe der Gemeinen“, und Pitt ſagte öfters: „Von allen Männern, die ich je kennen gelernt habe, beſitzt Wilberforce die größte natürliche Beredtſamkeit.“ In der Politik ſtand Wilberforce dem Parteitreiben fern, hatte unabhängige Grundſätze und lehnte zeitlebens jedes Staatsamt ab. Trotz der innigſten Freundſchaft mit Pitt wich er doch in zwei der wichtigſten Fragen von ihm ab, einmal in der Frage über den Frieden mit Frankreich 1795, dann bezüglich der öffentlichen Anklage des Lord Melville, 10 Jahre ſpäter. — Wilberforce heirathete 1797 Barbara Spooner, Tochter eines Banquiers in Birmingham. Von ihr hatte er 6 Kinder, 4 Söhne und 2 Töchter. Die letzteren ſtarben noch zu Lebzeiten des Vaters, die 4 Söhne ſind noch am Leben, darunter der jetzige Biſchof von Oxford.

Die Hauptquelle für die Geſchichte Wilberforce's iſt: The life of William Wilberforce by his sons Robert Isaak and Samuel Wilberforce. 5 vols. London 1838, deutſch von H. F. Uhden, mit einem Vorworte von Dr. A. Neander. Berlin 1840.— Ferner: W. Wilberforce's Correspondence, edited by his sons. 2 vols. Lond. 1840. Die Unrichtigkeiten in der Vorrede des letzteren Werkes hat H. C. Robinſon in einer eigenen Schrift beleuchtet. — Seine Söhne haben auch ſeine Family Prayers herausgegeben. Manche ſeiner Reden und Briefe finden ſich im 3. und 5. Bande des Pamphleteer. — Noch zu erwähnen iſt: Familiar sketch of the late W. W. by Joseph John Gurney. Norwich 1838, ſowie Biſchof Wilſon's Essay in ſeiner Ausgabe des oben erwähnten Hauptwerks Wilberforce's. — Endlich hat auch Profeſſor Dr. Heinrich Lea in ſeinem Lehrbuch der Univerſalgeſchichte (6. Bd. S. 825—848) einen trefflichen Aufſatz über Wilberforce geliefert. **Joſeph Overbeck.**

Wild, Johannes, öfter unter dem Namen Ferus angeführt, Guardian der Franciskaner und Domprediger in Mainz, † 1554, gehört zu denjenigen katholiſchen Theologen, welche ſich durch ihr Beharren bei der Mutterkirche nicht abhalten ließen, die Gebrechen derſelben in Lehre und Leben zu durchſchauen und ſich in der Auffaſſung mancher Lehren den Reformatoren auf eine auffallende Weiſe zu nähern. Daher er denn evangeliſcherſeits zu den testes veritatis gerechnet worden iſt, während ſeine Kirche ihm die Ehre erwies, mehrere ſeiner bibliſchen Commentare auf den Index zu ſetzen. Er hat Predigten und bibliſche Commentare in ziemlich großer Fülle herausgegeben, nämlich in deutſcher Sprache eine Poſtille über die Sonntagsevangelien, eine Auslegung des erſten Buchs Moſis, Auslegung einiger Pſalmen, 150 Predigten, Auslegung des Predigers Salomo, Erklärung des Propheten Jona. Das erſte Büchlein Eſra ausgelegt. Auslegung der erſten Epiſtel Johannis, Bußpredigten, ein chriſtliches und katholiſches Gebetbüchlein; — in lateiniſcher Sprache: enarrationes in totam Genesin,

annotationes in Exodum, Numeros, Deuteronomium, librum Josuae, librum Judicum, Psalm. XXXI explicatus, Psalm. LXVI enarratio catholica, Tobi historia, annotationes in Ecclesiasten. Expositio cap. IV. Danielis. Commentarii in Tobiam, Esther, Evang. Matthaei, Johannis, Acta apost. et epist. ad Romanos, historia passionis, homiliae in Threnos, quadragesimalis interpretatio parabolae filii prodigi et mulieris peccatricis, sermones tres tempore provincialis synodi, epitome concionum dominicalium, examen ordinandorum. Ob diese Predigten auch zu denen gehören, welche der ältere Joh. Lotomus in's Lateinische übersetzt hat, können wir nicht beurtheilen. In diesen Schriften, worin der Verfasser sich an den buchstäblichen Sinn der Schrift hält und das Allegorisiren meidet, entwickelt er sehr gesunde Ansichten; er empfiehlt das Lesen der heil. Schrift und weist den Einwand, daß sie dunkel sey, zurück; er klagt, daß das Christenthum der katholischen Kirche eitler Phorisäismus sey, da man viel Ceremonien sieht, viel Schein und wenig Wahrheit. Er eifert dafür, daß man die Buße nicht in äußerliche Werke, Fasten, Beten, Almosengeben setze, denn das können auch die Bösen thun und doch nichts vor Gott damit ausrichten; die wahre Buße nehme ihren Anfang aus Verkündigung des göttlichen Gesetzes, aus Erkenntniß der Sünde und Furcht des Gerichtes Gottes einestheils, aus Verkündigung der Gnade Gottes, aus dem Glauben an die göttliche Zusage anderntheils. Durch den Glauben werden wir zu Gnaden angenommen, werden uns unsere Sünden verziehen und uns die Gerechtigkeit und das Verdienst Christi zugeeignet, unangesehen, wer und wie wir vorher gewesen sind. — Daher Wild klagt, daß die Kirche voll Irrthum sey, die Lehre vermischt, und daß bis dahin Pabst, Kaiser, Concilium und Reichstage nicht helfen konnten u. s. w. S. über ihn E. G. Dietrich, dissertatio historica de Joanne Fero (Wild), monacho et concionatore Moguntino, teste veritatis evangelicae. Altorf. 1723. 4. Jöcher im Gelehrtenlexikon s. v. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte. Dritten Bandes zweite Abtheilung. S. 486. Anm. 7. Herzog.

Wilfrid. Es sind vier englische Bischöfe dieses Namens zu unterscheiden:

1. Wilfrid, Bischof von Worcester, zu Anfange des 8. Jahrhunderts (s. Anglia Sacra I, 470; Roger de Wendover, Chronica I, 205; Beda, Hist. Eccl. V. c. 23).

2. Wilfrid, vom J. 806 an Erzbischof von Canterbury (Roger l. c. I, 270), stirbt 829 (so die Sachsenchronik) oder 832 (Roger).

3. Wilfrid, Bischof von Beverley (Roger I, 213), nachher Erzbischof von York, wegen seines gleich zu nennenden Vorgängers in letzterem Amte Wilfridus junior genannt, Zeitgenosse Beda's (Hist. Eccl. l. V. c. 5 u. 23), stirbt 744 (s. Sachsenchronik und Roger I, 227). — Weitaus der bekannteste ist aber

4. Wilfrid, Bischof von York (das seit dem Tode des Paulinus kein Erzbisthum mehr war (s. Fuller, Church History of Britain I, 217 sqq.). Ueber sein wechselvolles Leben ist zu vergleichen seine Biographie von Heddy, seinem Zeitgenossen und Freund (Heddius, Vita Wilfridi); Beda, Hist. Eccl. l. III—V. (wir citiren nach der Ausgabe der English Historical Society von Stevenson); Roger de Wendover, Chronica sive Flores Historiarum (Ed. Coxe, Tom. I.); Lingard, History of England, I. p. 122 sqq. (5te Ausg.), und die neueren Kirchenhistoriker.

Wilfrid, ein Northumberländer von edler Abkunft, geboren 634, betrat mit dem 14. Lebensjahre ein schottisches Kloster auf der Insel Lindisfarne (Holy Island) an der Küste von Northumberland (Bedo a. a. O. lib. V. c. 19., nach Roger war er Mönch in Streneshole), wo er bald durch Bescheidenheit, Fleiß und Frömmigkeit sich hervorthat, aber auch zur Erkenntniß kam, „daß der von den Schotten gelehrte Weg zur Tugend nicht der vollkommene sey", und daher beschloß, nach Rom zu gehen, um das dortige kirchliche und klösterliche Leben kennen zu lernen (Bedo a. a. O.). Nach längerem Aufenthalt in Canterbury und Lyon, wo ihn der Erzbischof Dalfin sehr lieb gewann, kam er im J. 654 nach Rom, wo er unter dem Archidiakonus Bonifaz Studien machte. Vom Jahre 655 bis 658 blieb er wieder in Lyon und erhielt von Dalfin die Tonsur.

Nach ſeiner Rückkehr nach England wurde er mit Oswio, König von Northumberland, und mit ſeinem Sohne Alchfrid (Aldfrid) befreundet und erhielt die Abtei Inrhypum (Ripon). Im Jahre 664 wählte ihn der König zum Erzieher Alchfrid's. Damals veranlaßten die Streitigkeiten über die Oſterfeier (die Schotten waren Quartodecimaner) und über die Tonſur, die auch ohne Zweifel Wilfrid nach Rom getrieben hatten, die Berufung einer Synode nach Streneshale (Whitby in Yorkſhire), wo Oswia namentlich auf die Rede Wilfrid's hin, der ſeine ſchottiſchen Gegner durch Berufung auf Rom als der cathedra Petri alle zum Schweigen brachte, ſich für die römiſche Praxis entſchied (ſ. das Nähere bei Beda a. a. O. lib. III, 25; Heddius a. a. O. cap. X.; Roger a. a. O. I. S. 158). Zum Lohn für dieſe Anſtrengungen wurde Wilfrid nach dem Tode des Biſchofs Tuda von York im Jahre 665 zu deſſen Nachfolger gewählt und zur Conſekration nach Paris zum Erzbiſchof Agilbert geſandt (Fuller falſch: nach Rom; ſ. Beda a. a. O. n. III, 28; Roger S. 159). Sey es nun, daß er ſich dort zu lange aufhielt und daß einſtweilen die Partei der Schotten die Oberhand gewann (ſ. Heddius c. XI—XV. Beda IV, 3. V, 19), oder daß Streit zwiſchen Oswio und ſeinem Sohne ausbrach, Wilfrid fand bei ſeiner Rückkehr, daß mittlerweile Ceadda (St. Chad) zum Biſchof von York in Canterbury ordinirt worden war. Er zog ſich in ſein Kloſter zu Ripon zurück, bis der Erzbiſchof Theodor von Canterbury (669?) ihn in ſein Bisthum einſetzte und Ceadda nach Mercia (Lichfield) verſetzte. Eine Zeit lang genoß nun Wilfrid Oswio's und ſeines Nachfolgers Egfrid's Gunſt und konnte ſeine Jurisdiktion über ganz Northumberland und ſogar auf die Picten ausdehnen (Beda IV, 3). Im Jahre 673 ließ er ſich auf der von Theodor berufenen Synode zu Hertford vertreten (ſ. die canones derſelben bei Roger S. 162. Beda IV, 5). Als er aber Egfrid's erſter Gemahlin Ethelrida, die den Schleier zu nehmen wünſchte, denſelben gab, verlor er die Gunſt des Königs (Beda IV, 39. Roger S. 171), der nun Theodor nach Northumberland berief und durch ihn die große Diöceſe von York in drei Theile theilen ließ. Wilfrid, ohne Anklage abgeſetzt und vertrieben, appellirte an den Pabſt und machte ſich ſelbſt im Jahre 678 dahin auf den Weg. Ein Sturm verſchlägt ihn zu den Frieſen, von denen er viele zum Chriſtenthum bekehrt und deren König Aldegils er tauft. Er wird ſo der Begründer des Werkes, das nachher Wilbrord unter den Frieſen fortſetzte. In Rom angelangt, wird er von Agatho gerechtfertigt und wieder in ſein Amt geſetzt, zugleich aber beſtimmt, daß für die entfernteren Theile ſeiner Diöceſe beſondere Bisthümer errichtet werden ſollen (Heddius c. XXIV bis XXXI. Beda IV, 12. V, 19. Roger S. 168 ff.). Nichtsdeſtoweniger wird er nach ſeiner Rückkehr von Egfrid in's Gefängniß geworfen und dann von Land zu Land vertrieben, bis er zuletzt unter den Heiden von Suſſex ein Aſyl fand. Auch unter den Südſachſen, die unter allen Stämmen der Oktarchie am ſpäteſten das Chriſtenthum annahmen, fing er alsbald an, zu miſſionіren, taufte ihren König Edilwalch und ſandte im J. 681 auch auf die Inſel Vecta (Wight) Evangeliſten, von der 686 ein Viertheil der Kirche abgetreten wurde, wodurch ſich das Chriſtenthum ſchnell vollends auf der Inſel verbreitete (Heddius c. XXXIII—LX. Beda IV, 13—16. Sachſenchronik, herausgeg. v. Ingram, S. 46—47). Als Egfrid in einer Schlacht gegen die Picten geblieben war und ſein Bruder Alchfrid, der Zögling Wilfrid's, die Krone erhielt, ſetzte er 686, auf die Empfehlung Theodor's hin, Wilfrid wieder in ſein Bisthum ein. Die hierdurch abgeſetzten Prälaten ſcheinen aber alsbald wieder gegen ihn intriguirt zu haben. Er wird im J. 692 von einer Synode bei Alchfrid angeklagt, daß er dem Erzbiſchof von Canterbury nicht den kanoniſchen Gehorſam geleiſtet habe, und vom König verbannt. Er appellirt zum zweiten Mal an den Pabſt. Nach einem längeren Aufenthalt als Verbannter in Mercia, von wo aus er 693 Suidbert als Biſchof nach Friesland ſandte, wandert er, ein Siebenziger, 703 und 704 noch einmal nach Rom. Nach vielen Sitzungen des Conclave's wird von Pabſt Johann VII. conſtatirt, daß Wilfrid's Verkläger nur Verläumdungen gegen ihn erſonnen, und dem König geſchrieben, daß er

Wilfrid wieder einſetzen ſolle. Auf der Heimreiſe fällt er 705 in Gallien in eine ſchwere Krankheit. Während derſelben ſoll er eine Viſion gehabt haben, in der ihm der Engel Gabriel mittheilte, auf das Gebet und die Thränen ſeiner Schüler hin werde ihm Gott das Leben und einen Theil ſeiner Diöceſe zurückgeben, und nach vier Jahren werde er in Ruhe ſterben (Beda V, 19. Roger S. 186—187). Als er in England ankam, weigerte ſich Alchfrid, ihn wieder einzuſetzen, ſtarb aber gleich darauf. Erſt ſein Nachfolger Osred gab Wilfrid auf einer an den Fluß Nid berufenen Synode wieder ſein Bisthum zurück. Nach vier Jahren, „wie es der Engel geſagt hatte“, den 12. Okt. 709 ſtarb er, nachdem er 44 Jahre lang den Biſchofsſtab geführt hatte (vgl. Heddius cap. XLII—LVIII.; Roger S. 187. 205). Wie der Mann bei ſeinem Leben, ſo mußten auch noch ſeine Gebeine viel wandern und wurden erſt in's Kloſter zu Ripon, ſpäter vom Erzbiſchof Odo nach Canterbury gebracht (ſ. Godwin, de Praesul. Angl. p. 654; Malmesbury, de Gest. Pontif. lib. III. Fol. 152).

Wilfrid, der vielverfolgte „Athanaſius ſeiner Zeit“ (Harpsfield, Hist. Eccles. p. 95) wird nicht bloß von ſeinem Biographen Eddy als „wohlbekannt mit der heil. Schrift, eindringlich predigend, tief gelehrt, überaus gütig und freigebig“ geſchildert, ſondern erhält auch von allen anderen Geſchichtſchreibern ähnliches Lob. Beda, der nicht zu ſchmeicheln weiß, nennt ihn einen vir doctissimus, piissimus, und die Späteren reden von ihm als dem magnus Wilfridus, dem vir Dei, sanctissimus homo u. dgl. (Roger S. 169. 170. 205; Wilh. v. Malmesb. de Gest. Reg. lib. I. c. 3.) und berichten Wunder von ihm (ſo Roger a. a. O. Die Auferweckung eines todten Jünglings, was er vielleicht verwechſelt mit dem bei Erbauung der Kloſterkirche zu Hexham vom Dache gefallenen Jungen, der auf Wilfrid's Gebet wieder zu ſich kam; ſ. Heddius a. a. O.). Die Bedeutung des Mannes liegt neben ſeiner Miſſionsthätigkeit namentlich darin, daß er mit dem Erzbiſchof Theodor ein Hauptbeförderer des päbſtlichen Einfluſſes und römiſcher Gebräuche in England war, was von vielen Kirchenhiſtorikern ſeither nicht gehörig gewürdigt wurde. Th. Chriſtlieb.

Wilhelm von Malmesbury, nach Erzbiſchof Uſher „der Heerführer der engliſchen Hiſtoriker“, unter Heinrich I. (1100—1135) und Stephan I. (1135—1154) lebend, hinterließ über ſeine perſönlichen Verhältniſſe nur ſehr wenige Notizen. Iſt ſeine Expositio Threnorum Hieremiae, wie gewöhnlich angenommen wird, um das J. 1136 geſchrieben worden, ſo weiſen uns die Worte im Prolog dieſer Schrift „Quadragenarius sum hodie“ ſ. Manuſkript 868 der Badleyaniſchen Bibliothek in Oxford) auf das Jahr 1096 als ſein Geburtsjahr. Ob Somerſetſhire ſeine Heimath und Oxford der Ort ſeiner Erziehung war, iſt ungewiß, ſicher aber, daß ſein Vater ein (wohl mit Wilhelm dem Eraberer herübergekommener) Normanne, ſeine Mutter eine Sachſin war, daß er frühe in's Kloſter zu Malmesbury kam (daher der Name „Wilhelm, Mönch von Malmesbury“), dort Bibliothekar und Vorſänger wurde und bis on ſein Ende blieb, nachdem er die Abtswürde abgelehnt hatte.

Von früher Jugend auf ein eifriger Bücherleſer und Sammler (ſ. das Selbſtzeugniß über ſeine Studien in der Vorrede zum 2. Buche ſeiner Geſchichte der engliſchen Könige), nach und nach alle bedeutenden Kloſterbibliotheken des Landes durchforſchend, doch mehr mit römiſchen als griechiſchen Autoren vertraut, ſcheint er zur Geſchichtsſchreibung veranlaßt worden zu ſeyn durch Wahrnehmung der Lücken in der Aufzeichnung der engliſchen Geſchichte bei ſeinen wenigen Vorgängern (ſ. das Vorwort des oben genannten Werkes). Beda, der große Ahn der engliſchen Geſchichtsſchreiber, hatte die Geſchichte der Angeln von ihrer Ankunft in Britannien bis zu ſeiner eigenen Zeit aufgezeichnet († 735). Eadmer, Mönch in Canterbury, Schüler Anſelm's, hatte in ſeiner Historia Novarum den Zeitabſchnitt von König Edgar (958) und beſonders von Wilhelm dem Eraberer (1066) an bis zum Tode des Erzbiſchofs Ralph (1122) kurz dargeſtellt. Ueber die Ereigniſſe in den Zeiten nach Beda gab nur die bekannte Sachſenchronik einige dürftige und abrupte Notizen. Wilhelm war der erſte, der eine zuſam-

menhängende Geſchichte der engliſchen Könige ſchrieb von der Eroberung Englands durch die Angelſachſen an bis gegen das Ende der Regierung Heinrich's I. (1129), und zwar nicht in der hergebrachten Chronikenform durch trockene Aneinanderreihung von Thatſachen und Jahreszahlen, ſondern ſo, daß er die Ereigniſſe in Fluß bringt, ſie in ihrem Zuſammenhange darſtellt, ein Urtheil darüber ausſpricht und ſeine ſonſtigen Erfahrungen mit einflicht, wobei er in der Darſtellung der früheren Zeiten hauptſächlich aus Beda ſchöpft. Dieß iſt ſein Erſtlingswerk: „De Gestis Regum", wovon die drei erſten Bücher wahrſcheinlich bald nach 1120 verfaßt, die beiden letzten nach längerer Unterbrechung hinzugefügt wurden (ſ. das Vorwort zum 4ten Buche). Sie ſind Robert, Earl von Gloucester, einem natürlichen Sohne Heinrich's I., gewidmet. Dieſer, der Mäcen ſeiner Zeit, ſcheint ein beſonderer Freund und Gönner Wilhelm's geweſen zu ſeyn. Auf ſeinen Antrieb ſchrieb er ſpäter die „Historiae novellae", eine Fortſetzung der erſtgenannten Schrift, die letzten Regierungsjahre Heinrich's I. und die erſten Stephan's umfaſſend. Als Ergänzung dieſer mehr die politiſchen Veränderungen in's Auge faſſenden (doch auch z. B. den Anfang der Kreuzzüge ziemlich genau ſchildernden) Schriften ſchrieb er in den vier Büchern „De Gestis Pontificum Anglorum" die Geſchichte der engliſchen Biſchöfe und der wichtigſten Klöſter Englands von der Chriſtianiſirung der Angelſachſen durch Auguſtin an bis zum Jahre 1123. Dieſe drei Schriften wurden von Saville herausgegeben in den „Rerum Anglicarum Scriptores post Bedam", London 1596. Fol., jedoch nach ſehr fehlerhaften Manuſkripten. Ein Theil von „De Gestis Regum" war zuvor ſchon anonym als Fortſetzung Beda's in Heidelberg im J. 1587 erſchienen. Noch fehlerhafter als die Saville'ſche Ausgabe iſt die Frankfurter von 1601. Die beſte iſt die neuerdings von der English Historical Society beſorgte; dieſe Geſellſchaft hat ſich überhaupt durch correkte Ausgaben der älteſten engliſchen Hiſtoriker und Chroniken ſchon große Verdienſte erworben. Als Anhang zu De Gest. Pontif. — von einem Manuſkript als fünftes Buch dazu gerechnet — ſchrieb Wilhelm v. M. im Jahre 1125 „De vita Aldhelmi", Abtes von Malmesbury, nachher Biſchofs von Sherborne († 709); ſ. daſſelbe in Wharton's Anglia Sacra II, 1 sqq. und Gale's Scriptores XV. Oxford 1691. Ebendaſelbſt ſ. auch die Schrift „De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae", die Wilhelm v. M. noch 1129 ſchrieb auf das Geſuch der Mönche von Glaſtonbury, für welche er auch ſchrieb: das Leben des heil. Patrick in zwei Büchern, „Vita S. Patricii" (ſ. Auszüge daraus in Leland's Collectanea III, 272; ein Manuſkript davon wurde bis jetzt noch nicht gefunden), ferner „De Vita S. Dunstani" in zwei Büchern (ungedruckt, Manuſkript Bodley Rawlinson, 263), „Miracula S. Benigni" (wurde nicht gefunden) und „Passio S. Indracti" (Manuſkr. Bodley Digby, 112, überſetzt vom Angelſächſiſchen; ſ. dieſelbe abgekürzt in Capgrave's Legenda Nova).

Die übrigen Schriften Wilhelm's v. M. ſind: „Vita S. Wulstani, Episcopi Wigoriensis" (überſetzt vom Angelſächſiſchen, ſ. den größeren Theil davon in Anglia Sacra T. II.); „Chronica" in 3 Büchern (ſ. die Erwähnung hievon im Vorwort der Historiae novellae; iſt wahrſcheinlich verloren gegangen); „Miraculae S. Elfgifae" in Verſen, wie denn damals und ſchon lange vorher alle Schriftſteller ſich auch in lateiniſchen Verſen verſuchten (wohl ſehr früh geſchrieben, ſ. eine Probe dieſer Verſe in De Gestis Pontif. Fol. 143); „Itinerarium Joannis, Abbatis Meldunensis, versus Romam (nach 1140 verfaßt; Leland Collect. III, 272, Ausg. von 1774, erwähnt es; es war noch im Beſitz von Bale, ſcheint aber nicht mehr vorhanden); „Expositio Threnorum Hieremiae" (ſ. oben; nach einer Schrift des Paſchaſius Radbertus); „De miraculis divae Mariae libri quatuor" (ſ. Leland, Coll. IV, 155) wurde wie auch „De serie Evangelistarum, in Verſen (l. c. IV, 157) nicht mehr gefunden; „Abbreviatio Amalarii de ecclesiasticis officiis" (Manuſkr. Lambeth. 380); „Epitome Historiae Aimonis Floriacensis" (Manuſkr. Bodley, Selden. Arch. B. 32); „De miraculis B. Andreae" (Manuſkr. Cotton. Nero, E. 1) werden mit noch mehreren anderen Schriften von Bale, Pits u. Anderen gleichfalls Wilhelm v. M. zugeſchrieben.

Der Werth dieſer Schriften, von denen die drei erſten die bedeutendſten ſind, beruht hauptſächlich auf der Vorſicht, Sorgfalt und Genauigkeit, womit Wilhelm v. M. aus dem ihm zu Gebote ſtehenden Chronikenſtoff, über deſſen Dürftigkeit er oft klagt, auswählt und auf der ſtreng gewiſſenhaften Wahrheitsliebe, die man ihm auch bei Schilderung ſeiner eigenen Zeitgeſchichte überall anfühlt und die ihn zum ächten Hiſtoriker macht. Für die Zeiten nach Beda bis zu Stephan I. iſt er ohne Frage der ſicherſte Gewährsmann. In Bezug auf Angaben, die er nicht ſelbſt verbürgen kann, erklärt er ausdrücklich, daß er die Verantwortlichkeit dafür denen überlaſſen müſſe, aus denen er ſie geſchöpft habe. In Bezug auf ſeine eigene Zeit bemüht er ſich, nichts zu berichten, als was er ſelbſt geſehen oder von glaubwürdigen Augenzeugen erfahren hatte (ſ. ſchon das Vorwort zu De Gestis Regum). Sein oben genannter Gönner mag ihm zum Einblick in das Gewebe ſeiner Zeitgeſchichte von großem Nutzen geweſen ſeyn. Wilhelm v. M. war aber ehrlich genug, bei Darſtellung derſelben dem Leſer lieber Lückenhaftes zu bieten, wofür er ſich wiederholt entſchuldigt, als Ungewiſſes. Dieſelbe Gewiſſenhaftigkeit läßt ihn auch über die Fürſten ſeiner Zeit ein ſtreng gerechtes Urtheil fällen (vgl. z. B. wie er in ſeinem Urtheil über Wilhelm den Eroberer zwiſchen den Lobeserhebungen der Normannen und den Verunglimpfungen der Sachſen die Mitte hält; ſ. Vorwort zu lib. III. De Gestis Reg.; ferner die Karakterzeichnung Wilhelm's II. a. a. O. lib. IV.)*). Sein lateiniſcher Stil iſt, wie der damalige überhaupt, wenig einnehmend und macht beſonders in den früheſten Schriften oft den Eindruck des Mühſamen, Schwerfälligen, während er in den ſpäteren fließender und geſeilter wird. Man ſieht in den Manuſkripten an vielen Correkturen, wie emſig er war in der Verbeſſerung ſeines Stils. Er weiß übrigens die Aufmerkſamkeit des Leſers in ausgezeichnetem Grade zu feſſeln durch glückliche Verbindung des Unterhaltenden mit dem Belehrenden, Einflechtung vieler Anekdoten, namentlich Wundergeſchichten gemäß dem Geiſte jener Zeit.

Daraus, daß viele Klöſter Wilhelm v. M. erſuchten, die Geſchichte ihrer Gründung oder das Leben ihrer Schutzheiligen zu ſchreiben, geht hervor, daß Wilhelm v. M. ſchon unter ſeinen Zeitgenoſſen nicht geringes Anſehen genoß. Von den folgenden Hiſtorikern wird er und Beda öfter abgeſchrieben als genannt. Leland muß klagen, daß Wilhelm ſogar in ſeinem Kloſter zu Malmesbury faſt gänzlich vergeſſen ſey. Erſt die neuere Zeit hat ihn wieder mehr ſchätzen gelernt; durch mehrere Ueberſetzungen ſeiner Geſchichte der engliſchen Könige in's Engliſche (z. B. die von Sharpe, 1815, neu herausgegeben von Giles, 1847) iſt er in England populär geworden. So wird ihm reichlich das heute gewährt, was er im Vorwort zu De Gest. Reg. hofft: wenn einmal Gunſt und Mißgunſt geſtorben ſeyen, werde er von der Nachwelt zwar nicht den Ruhm der Beredtſamkeit, aber gewiß Lob für ſeinen Fleiß erhalten.

Als ſein Todesjahr wird gewöhnlich 1143 angenommen, was aber nach den ſpäteren Verbeſſerungen der bis zum Ende des Jahres 1142 gehenden Historiae novellae etwas zu früh angeſetzt ſeyn dürfte (ſ. Sharpe's Vorwort zur Ueberſetzung, Ausg. 1847. S. VII). Th. Chriſtlieb.

Wilhelm von Sct. Amour, Dr. der Sorbonne, der berühmte Vertheidiger der Pariſer Univerſität im 13. Jahrh., führte ſeinen Zunamen von einem Ort Saint Amour in Burgund, das damals vom deutſchen Reiche abhängig war. Die Pariſer Univerſität

---

*) Wenn Stevenſon in der Einleitung zu Beda's Hist. Eccl. I. p. X sqq. meint, die Verehrung für Beda reiße wohl Wilhelm v. M. über die Wahrheit hinaus in ſeinen Angaben über Beda, denn Wilhelm laſſe ihn von Pabſt Sergius nach Rom eingeladen werden (ſ. den Brief von Sergius an Ceolfrid, Abt von Jarrow, in De Gest. Reg. lib. I. c. 3.), während Beda ſelbſt verſichere (de natura rerum XLVII), er ſey nicht unter den Mönchen geweſen, die im Jahre 701 Rom beſuchten, ſo iſt zu bemerken, daß Wilhelm ausdrücklich ſagt, „er wolle nicht für gewiß behaupten, daß Beda nach Rom gegangen ſey, aber ſeine Einladung dahin gehe aus jenem Briefe hervor.“ Sollte denn das unmöglich geweſen ſeyn, daß Beda ſpeciell eingeladen wurde und dennoch da blieb?

war im 13. Jahrhundert zu einer ſolchen Bedeutung herangewachſen, daß Könige und Päbſte es nicht unter ihrer Würde hielten, ſich eingehend mit den Angelegenheiten der scholares zu beſchäftigen. Nun waren die beiden Bettelorden eben entſtanden und hatten bald erkannt, daß wenn ſie eine höhere Bedeutung erlangen wollten, ſie auch im Gebiete der geltenden Wiſſenſchaften der Welt den Rang ablaufen müßten. Als nun einmal wieder in einem Tumult der Studirenden die Königl. Schaarwache zu Paris arg gegen die Scholaren gewüthet hatte und dieſe nach einem alten Brauch mit ihren magistri ausgezogen waren, baten die Dominicaner den Biſchof von Paris und den Kanzler der Univerſität um einen ordentlichen Lehrſtuhl der Theologie zum Beſten der (etwa) zurückgebliebenen Studirenden. Sie bekamen ſo einen Lehrſtuhl und wußten ihn zu behaupten. Der Pabſt Innocenz IV. ſah ein, als die Dominicaner nun zwei Lehrſtühle verlangten und den Statuten der Univerſität nicht unterworfen ſeyn wollten, daß er die Mönche dämpfen müſſe, er ſtarb aber bald (cavete a litaniis Praedicatorum quia mirabilia faciunt). Unter Alexander IV. beherrſchten die beiden Orden die Univerſität völlig.

In dieſen geſpannten Verhältniſſen trat Wilhelm gegen die Bettelmönche auf. Man klagte ihn an (1254); er hatte gegen diejenigen geprediget, welche die Arbeit der Hände ein Verbrechen nannten, gegen die, welche ſagten, wenn man fleißig bete, werde der Acker auch mehr Früchte tragen, als wenn man arbeite. Vor den Biſchof von Paris gefordert, verlangte er, daß ſeine Ankläger aufträten; da ſich Niemand erhob, wurde er freigeſprochen. Alexander aber gab nichtsdeſtoweniger noch im Jahre 1255 drei Bullen zu Gunſten der Dominicaner.

Im Jahre 1256 griff Wilhelm die Mönche ſelbſt durch ſein Buch de periculis novissimorum temporum mit vielem Wortſchwall an, ohne ausdrücklich die vom Pabſte beſtätigten Orden zu nennen, aber ſo daß man ihn nicht mißverſtehen konnte. Er gibt den Mönchen Schuld, daß ſie wie die Phariſäer obenan ſitzen und ſich in Alles miſchen wollten, daß ſie ſich des Lehrens unterwänden und des Predigens ohne ordentliche Befugniß, daß ſie magistri (Meiſter) wollten genannt ſeyn, daß ſie mit vieler Kunſt ſich in die Häuſer drängten, um Beichtkinder und dadurch Einfluß zu erwerben. Dann geht er auf das Betteln ſelbſt über, und bemerkt, daß die vom Betteln leben wollten, Schmeichler, Verläumder und Lügner würden. Die Vollkommenheit beſtehe darin, daß man Chriſto in Ausübung guter Werke nachfolge, alſo im Arbeiten, nicht im Betteln. Chriſtus habe nicht gebettelt, Paulus auch ein anderes Vorbild gegeben.

So viel ſophiſtiſche Verdrehungen und Ausdeutungen der Schrift auch in dieſem wie in einigen andern Büchern Wilhelm's zu Tage liegen, ſo wurde er doch durch dieſelben ſehr populär. Die gemeinen Leute fingen ſchon an, die Orden zu verſpotten und ihnen die gewohnten Almoſen zu verſagen. Der Pabſt verdammte die Schrift de periculis (1256) und ſchrieb zahlreiche Briefe darüber ohne Erfolg. Wilhelm ging ſelbſt nach Rom und vertheidigte ſich vor 4 Cardinälen ſo ſchlau, daß man ihm nichts anhaben konnte. Sein Karakter gewinnt durch dieſe Vertheidigung in keiner Weiſe. Das Buch blieb verdammt, Wilhelm wurde des Reichs verwieſen — er ging in ſeine Vaterſtadt zurück —, zumal da das verurtheilte Buch in franzöſiſche Verſe gebracht und ſo erſt recht ſchädlich geworden war. Männer, wie Thomas von Aquino und Bonaventura, hatten es für ihre Pflicht gehalten, die Bettelarmuth gegen Wilhelm durch beſondere Schriften in Schutz zu nehmen. Der Muth der Akademiker in Paris war gebrochen (1260 tandem sunt prostrati Academicorum animi). Die Orden konnten ihren ſtolzen Gang fortſetzen, unbekümmert um altes corporatives Recht. In der That können wir in dem Ausgang dieſer Streitigkeiten, ſo wenig das poſitive Recht dabei beobachtet wurde, nur einen Schritt zur geiſtigen Freiheit erkennen. Nach dem Tode Alexander IV. durfte die Univerſität wieder etwas aufathmen. Denn Urban IV. und Clemens IV. hatten als Franzoſen einige Sympathie mit der Univerſität. Wilhelm von St. Amour durfte zurückkehren (1263) und wurde mit Jubel empfangen, lebte und lehrte

auch, ohne Anfechtung von den Dominicanern zu erfahren, bis über das Jahr 1270 hinaus. Er ſtarb wahrſcheinlich 1272. (Bulaeus, Historia Universit. Paris III. p. 260 Dupin, nouv. bibl. des auteurs eccl. X., Schröckh, Kirchengeſch. XXVII. S. 458 ff Histoire littéraire de la France XIX.). W. Hollenberg.

Wilhelm, Erzbiſchof von Tyrus. Was wir von den Lebensumſtänden dieſes angeſehenen Geiſtlichen und trefflichen Geſchichtsſchreibers aus dem Zeitalter der Kreuzzüge wiſſen, beſchränkt ſich faſt ausſchließlich auf die Mittheilungen, welche er ſelbſt über ſich, ſeine Verhältniſſe und Schriften der von ihm verfaßten Geſchichte der Kreuzzüge bis zum J. 1184 gelegentlich eingeflochten hat. Demnach wurde er um das J. 1130 in Syrien geboren und verlebte ſeine Knaben- und Jünglingsjahre wahrſcheinlich in Antiochien oder in Jeruſalem (Guilielmi hist. rerum in partibus transmarinis gestarum lib. XV. c. 17). Indeſſen ſind weder ſeine Eltern noch die Lehrer, denen er ſeine Erziehung und den erſten Unterricht verdankte, von ihm genannt. Zum geiſtlichen Stande beſtimmt, begab er ſich um das Jahr 1160 zu ſeiner weiteren Ausbildung über das Meer nach dem Abendlande, wo er ſich in Italien und vorzüglich in Frankreich dem Studium der freien Künſte mit unermüdlichem Eifer und Fleiße widmete. Als er von da nach mehrjährigem Aufenthalte, mit gründlichen und vielſeitigen Kenntniſſen bereichert, nach Jeruſalem zurückkehrte, hatte er das Glück, dem König Amalrich (regierte 1162—1173) bekannt zu werden, welcher, von Wißbegierde getrieben, ſich oft traulich mit ihm unterhielt, dabei es liebte, verwickelte Fragen aufzuwerfen, um ſie löſen zu laſſen, vor allem Anderen aber gern Geſchichtsbücher vorleſen hörte, auch das Gehörte feſt im Gedächtniß behielt und es immer treu und genau wieder zu erzählen wußte. Auf deſſen einflußreiche Empfehlung erhielt Wilhelm vom Erzbiſchof Friedrich von Tyrus im Jahre 1167 drei Tage nach der Krönung und Vermählung Amalrich's mit ſeiner zweiten Gemahlin, der griechiſchen Prinzeſſin Maria Komnena, das Archidiakonat in dieſer Stadt (lib. XX. c. 1 u. 2.). Noch in demſelben Jahre ward er vom König als Geſandter an den griechiſchen Kaiſer Manuel I. (regierte 1143—1180) nach Conſtantinopel geſchickt, um ein Bündniß zu einem gemeinſchaftlichen Kriegszuge gegen Aegypten abzuſchließen. Nachdem er dies Geſchäft zu allſeitiger Zufriedenheit ausgeführt hatte, kehrte er, „nach der Sitte des Kaiſers reich beſchenkt“, zu Anfange Oktobers nach Antiochien und von da nach Tyrus zurück (lib. XX. c. 4.). Indeſſen gerieth er nicht lange darauf ohne ſein Verſchulden mit ſeinem Erzbiſchof in ein geſpanntes Verhältniß, welches ihn veranlaßte, im Jahre 1169 eine Reiſe nach Rom zu unternehmen, um daſelbſt theils ſeine eigenen Angelegenheiten zu ordnen, theils die Erbitterung des Erzbiſchofs von ſich abzuwenden (lib. XX. c. 18.). Kaum war er von da zurückgekommen, ſo übertrug ihm der König Amalrich, in deſſen Gunſt er ſeiner gründlichen Gelehrſamkeit und vielſeitigen Bildung wegen immer höher ſtieg (lib. XX. c. 2 u. 3.), die Erziehung und den Unterricht ſeines neunjährigen Sohnes Balduin. Raſch nahm der begabte Prinz unter ſeiner Leitung an Kenntniſſen und guten Sitten zu und würde auch wohl eine über das Gewöhnliche erhabene Selbſtändigkeit und Beſtimmtheit des Karakters angenommen haben, wenn nicht Schwäche des Körpers ſeine weitere Ausbildung gehemmt hätte. Man bemerkte nämlich, daß er, wenn er mit den edlen Knaben ſeines Alters ſpielte, mit mehr als kindiſcher Feſtigkeit die Schläge und Stöße derſelben ganz geduldig und ohne einen Schmerzenslaut ertrug und entdeckte bei näherer Prüfung zum großen Schrecken, daß der rechte Arm und die rechte Hand völlig fühllos waren. Umſchläge, Bäder und Salben, die man ſofort anwandte, blieben unwirkſam, und nur zu bald erkannten die hinzugezogenen Aerzte die unzweifelhaften Kennzeichen des Ausſatzes (lib. XXI. c. 1.).

Während Wilhelm von Tyrus neben ſeinen geiſtlichen Geſchäften als Archidiakonus ſeine ganze Aufmerkſamkeit dem Unterrichte ſeines königlichen Zöglings widmete und der Erzbiſchof Friedrich auf einer Sendung an die abendländiſchen Fürſten, die er zum Beiſtande der bedrängten Chriſten im Orient gegen die Saracenen auffordern ſollte, noch

abwesend war, wurde das Morgenland im Sommer des Jahres 1170 drei Monate hindurch von einem schrecklichen Erdbeben heimgesucht, welches die ältesten und festesten Städte von Grund aus zerstörte und die Einwohner unter ihren Trümmern begrub. Auch in Tyrus stürzte dasselbe einige sehr feste Thürme ein, ohne daß jedoch dabei Menschen ihr Leben einbüßten (lib. XV. c. 19.). Darauf starb am 11. Juli 1173 der König Amalrich, erst 38 Jahre alt, und es folgte ihm sein 13jähriger Sohn Balduin IV., der Zögling Wilhelm's. Dieser ernannte sogleich nach dem Antritte der Regierung seinen Lehrer vertrauensvoll zu seinem Kanzler (lib. XXI. c. 5. u. a. O.) und erhob ihn im folgenden Jahre 1174, sieben Monate nach dem Tode des Erzbischofs Friedrich, auf den erzbischöflichen Stuhl von Tyrus, den seit dem Bestehen des Königreichs von Jerusalem vor ihm, außer Friedrich, vier achtbare Geistliche, Wilhelm (von 1127—1130, Fulcher (von 1130—1142), Aimerich und Peter, inne gehabt hatten (lib. XXI. c. 9.). Als Erzbischof besuchte Wilhelm im J. 1178 mit mehreren anderen Prälaten des Orients die dritte Lateransynode in Rom und faßte auf Bitten der Versammlung die Beschlüsse dieses Concils, mit Angabe der Namen und Würden aller Theilnehmer, sorgfältig in eine Schrift zusammen, welche er später im Archiv der Hauptkirche zu Tyrus nebst anderen ihr von ihm geschenkten Büchern aufbewahren ließ (lib. XXI. c. 26.). Auf der Rückreise verweilte er, zum Theil in Angelegenheiten seiner Kirche, sieben Monate am Kaiserhofe in Constantinopel, begab sich von da nach Antiochien, um Aufträge des Kaisers Manuel an den Fürsten und den Patriarchen von Antiochien zu überbringen, und kehrte dann nach einer Abwesenheit von einem Jahre und zehn Monaten nach Tyrus zurück (lib. XXII. c. 4.). So weit reichen die Nachrichten, welche Wilhelm von Tyrus über sich selbst mitgetheilt hat. Nach der Angabe eines altfranzösischen Schriftstellers soll er in Rom, wohin er sich begeben hatte, um die Absetzung des Patriarchen Heraklius von Jerusalem zu betreiben, auf Veranstaltung desselben vergiftet worden seyn. Doch steht mit dieser Angabe eine andere, freilich ebenfalls nicht hinlänglich beglaubigte Nachricht im Widerspruch, der zufolge er, nach der Einnahme Jerusalems durch Saladin, im J. 1188 als Gesandter nach dem Abendlande gereist, vom Pabste Gregor VIII. zum Legaten in den Kreuzzugsangelegenheiten ernannt und als solcher bei der berühmten Zusammenkunft Philipp August's von Frankreich und Richard's von England zwischen Gisors und Trie zugegen gewesen sey. Gewisses über die letzten Jahre seines Lebens und über seinen Tod zu ermitteln, möchte um so schwieriger seyn, je weniger das Leben des Einzelnen in so stürmisch bewegten Zeiten, wie die damaligen waren, beachtet wurde.

Wilhelm hat zwei bedeutende Geschichtswerke verfaßt, zu denen er, begeistert von den großartigen Begebenheiten seiner Zeit und dringend aufgefordert vom König Amalrich, schon als Archidiakonus in der Blüthe seiner männlichen Jahre den Plan entworfen und seitdem mit unverdrossenem Fleiße den Stoff gesammelt hatte. Das erste, leider verloren gegangene Werk enthielt die Geschichte der morgenländischen Fürsten von Muhamed bis auf seine Zeiten (Gesta principum orientalium), umfaßte einen Zeitraum von 570 Jahren und war aus arabischen Büchern geschöpft, welche ihm der König Amalrich wohlwollend verschafft hatte, was er sowohl in der Vorrede zu seiner Geschichte der Kreuzzüge als auch B. I. Kap. 1. und B. XIX. Kapp. 14 u. 20. ausdrücklich bemerkt. Das zweite Werk, die Geschichte der Kreuzzüge (Historia rerum in partibus transmarinis gestarum a tempore Mahumeth usque ad annum domini 1184), hat ihm den Ruhm eines der größten Geschichtschreiber des Mittelalters erworben und wurde vorzugsweise „das Buch der Eroberung" genannt. Es umfaßt die Zeit von 1100—1184 in 23 Büchern, von denen er das letzte, vom Schmerze über das Unglück des christlichen Jerusalems überwältigt, unbeendet gelassen hat, und ist nicht nur ungemein reichhaltig, oft urkundlich und theils auf eigene Erlebnisse, theils auf genaue Erkundigungen bei Zeitgenossen, bei denen sich die Erinnerungen noch frisch genug erhalten hatten, gegründet, sondern auch überall unparteiisch, wo nicht, was jedoch sel-

tener der Fall ist, die kirchlichen Angelegenheiten das Urtheil des Verfassers befangen machten. Wilhelm von Tyrus zeigt sich gründlich gebildet im Arabischen, Syrischen, Griechischen und Lateinischen, belesen in den alten wie in den christlichen Schriftstellern, sein Ausdruck ist gewandt, einfach und verhältnißmäßig so rein, daß ihn darin selbst die besten Geschichtschreiber des Mittelalters nicht übertreffen. Seine Kenntnisse sind reich; er ist genau bekannt mit dem Orient und mit den Staatsverhältnissen in Jerusalem und eben so bewandert in der Geschichte des Alterthums als in der Kirchengeschichte. Seine religiöse Richtung ist praktisch, verständig, und dem Sittlichen zugewandt; und wenn er sich von dem Wunderglauben, der seine Zeit, wie die frühere, kennzeichnet, nicht ganz frei gehalten hat, so gibt er sich doch demselben nicht leichtgläubig hin, wie die Kritik beweist, die er dabei an mehreren Stellen geltend macht. Dazu besitzt er in vollem Maaße die Gabe der anschaulichen Darstellung, die ihm bei einer Geschichte, die dem größeren Theile nach eine Geschichte kriegerischer Unternehmungen ist, so sehr zu Statten kommt. Mit Recht sagt daher Kausler, der gründliche Uebersetzer dieses Werkes, im Vorworte: „Wer ein lebendiges Bild von jener großen Zeit bekommen will, wird es nur durch diesen Geschichtschreiber erhalten können, der sein Werk in derselben Begeisterung niederschrieb, welche die Kreuzzüge hervorriefen, und selbst einer der größten Karaktere jener Periode war, deren gelehrte und politische Bildung er in sich vereinigte."

Die älteste Ausgabe des Werkes erschien zu Basel 1549 in Fol. unter dem Titel: Belli sacri historia, libris XXIII comprehensa, de Hierosolyma, ac terra promissionis, adeoque universa pene Syria per occidentales principes Christianos recuperata: narrationis serie usque ad regnum Balduini quarti, per annos LXXXIIII continuata. etc.; eine zweite Ausgabe ebendas. 1560. Darauf ließ Jac. Bongarsius es 1564 wieder abdrucken in Gesta dei per Francos. Tom. I. p. 625 sqq.; französisch von Gabr. du Préau. Par. 1573. Fol. Die Fortsetzung eines Ungenannten bis 1285 in Martene et D. Thes. Tom. V. p. 581. Einen Auszug machte Bernhard Thesaurarius mit Fortsetzung bis 1274 in französ. Sprache; latein. bis 1230 von dem Dominikaner Franz Pippin (1320) bei Muratori T. VII. p. 657 sqq. Deutsch: Geschichte der Kreuzzüge und des Königreichs Jerusalem. Aus dem Latein. des Erzbischofs Wilhelm von Tyrus von E. u. R. Kausler. 2te Ausg. Stuttg. 1844. 8.

Vergl. Jac. Bongarsius, Praef. — G. J. Vossius, de hist. lat. II. c. 53. — J. A. Fabricius, Bibl. lat. medii aevi h. v. — G. Ch. Hamberger, zuverlässige Nachrichten. Th. IV. S. 286 ff. — L. Wachler, Handb. der Gesch. der Literatur. Th. II. S. 222 der 2ten Aufl. Leipz. 1823. G. H. Klippel.

Wilhelmiten. Das ist der Name eines Mönchsordens von geringer Bedeutung. Er führt sich auf einen heiligen Wilhelm zurück, von dem nur sehr Weniges bekannt ist. Wilhelm soll sich nach einem ausschweifenden Leben bekehrt, auf den Rath von Einsiedlern und vom Pabste Eugenius III. auf Wallfahrten nach St. Jacob und nach Jerusalem begeben und nach seiner Rückkunft im J. 1153 in eine Wüste von Toscana zum anachoretischen Leben zurückgezogen haben. Er machte den ersten Versuch auf der Insel Lupocavio bei Pisa und fand sich bald von Verehrern und Schülern umgeben, welche aber durch ihre Zuchtlosigkeit ihn nöthigten, den Platz zu wechseln. Er ging auf den Monte Pruno und suchte im Waldesdickicht einen Versteck. Wieder kamen Nachahmer seiner ernsten Ascese herbei und siedelten sich in seiner Nähe an. Sie geriethen aber in heftige Feindschaft mit ihm und jagten ihn fort. Zurückgekehrt nach Lupocavio, sah er sich von seinen früheren Schülern noch immer abgestoßen und forschte nun nach einem Orte, an welchem er ungestört sein Ideal eines heiligen Lebens verwirklichen konnte. Im Gebiete von Siena, und zwar im Bisthum von Grosseto, fand er, was er suchte, ein ödes, steiniges Thal und in demselben eine schmale Höhle, in welcher er sich verbergen konnte. Da hat er sich im Jahre 1155 niedergelassen und das entsagungsvollste Leben zu führen begonnen. Nach einiger Zeit ließ ihm der Herr des Städtchens Buriano eine Zelle bauen, und es fand sich auch Jemand, der nur

unter ſeiner Anleitung fromm leben zu können meinte. Albert wurde am Anfange des Jahres 1156 ſein Genoſſe. Ein Jahr ſpäter kam noch Einer, Namens Rainald, aber nur um den Meiſter begraben zu helfen. Wilhelm war am 10. Februar 1157 geſtorben. Rainald blieb mit Albert an dem Orte, der früher Stabulum Rhodis, ſpäter Malavalle genannt wurde und der Ausgangspunkt von Congregationen von Eremiten geworden iſt, welche ſich nach dem heil. Wilhelm benannten. Solche Conventе haben ſich durch ganz Italien nach Deutſchland, den Niederlanden und Frankreich verbreitet. Die Wilhelmiten lebten nach den Inſtitutionen ihres Vorbildes, welche Albert ſammt einer Lebensbeſchreibung Wilhelm's, den ſie den Großen nannten, hinterlaſſen hatte. Sie faſteten eigentlich ohne Unterbrechung und gingen mit bloßen Füßen einher. Pabſt Gregor IX. erlaubte ihnen, Schuhe anzuziehen, und gab ihnen die Regel Benedikt's. Innocenz IV. erließ im Jahre 1248 eine Bulle in Bezug auf die Wahl des Generalpriors und gewährte dem Orden Privilegien. Gleich darauf kam aber der Orden in Gefahr, ſeine ſelbſtändige Exiſtenz einzubüßen. Alexander IV. wollte ihn 1256 mit vielen anderen zu einem einzigen Orden der Auguſtiner-Eremiten vereinigen. Dieſe Vereinigung war in Folge einer Verſammlung, bei welcher auch die Wilhelmiten vertreten geweſen waren, bereits durch eine Bulle vom 13. April 1256 vollzogen. Aber die Wilhelmiten remonſtrirten und ſetzten es durch, daß ſie Alexander IV. ferner ſelbſtſtändig ſeyn und nach den Inſtitutionen des heil. Wilhelm und der Regel des heil. Benedikt leben ließ. Freilich waren ſchon mehrere Klöſter zu den Auguſtinern übergegangen und einzelne Kloſterbrüder gingen denſelben Weg. Daraus entſtanden bittere Streitigkeiten, welche im Jahre 1266 mit Verluſt einer großen Zahl von Klöſtern beigelegt wurden. Im Jahre 1435 hat der Orden die Confirmation ſeiner Privilegien beim Concil von Baſel nachgeſucht und erhalten. Damals beſtand er aus drei Provinzen, nämlich Toscana, Deutſchland, Flandern und Frankreich. In dem letzten Lande beſaß er aber wohl nur ein einziges Haus, welches bis zum Jahre 1298 den Servis b. Virginis oder den Weißmänteln gehört hatte. Damals war dieſer Orden aufgehoben und mit dem der Wilhelmiten verbunden worden. Nun trugen ſich zwar die Wilhelmiten wie die Ciſterzienſer, denen ſie ſich überhaupt am meiſten angeſchloſſen hatten, aber ihr Kloſter zu Paris hieß noch immer das der Weißmäntel und hat dieſen Namen behalten, als es im Jahre 1618 ziemlich gewaltſam der Benediktiner-Congregation vom heil. Maurus incorporirt wurde. Aber es ging überhaupt mit dem Orden der Wilhelmiten zu Ende. Malavalle war ſchon im J. 1564 zur Commende geworden. Am Anfange des 18. Jahrhunderts gab es nur noch 12 Klöſter, alle in Flandern. Während des 18. Jahrhunderts ſind auch dieſe verſchwunden. — Man hat von einem Ritterorden des heiligen Wilhelm erzählt, welcher ſchon 887 in der Kirche St. Julien de Brioude in Auvergne von einem Herzog Wilhelm von Aquitanien gegründet worden ſeyn ſoll. Das wäre der erſte von allen Ritterorden geweſen. Das iſt aber eine falſche Nachricht, wie Helyot erwieſen hat. Dieſer hat auch alle Beziehungen des Stifters des Einſiedlerordens zum herzoglichen Hauſe von Guyenne, durch welche die größten Verwirrungen entſtanden waren, nach Vorgang der Bollandiſten gründlich beſeitigt.

Man vergl. Acta SS. Bolland. Febr. 10. (vita Guillelmi eremitae) und die dazu gehörige Diſſertation Henſchen's und Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires (von Helyot). Tom. I. p. 250. III. p. 13. VI. p. 142—152.

Albrecht Vogel.

Willebrord, ſ. Friesland, Bd. IV. S. 608.

Willehad, der heilige, einer der thätigſten und geſegnetſten Bekehrer der heidniſchen Frieſen und Sachſen, wurde um das Jahr 730 in dem damaligen Königreiche Northumberland im nördlichen Theile Englands geboren und ſtammte aus einer der altſächſiſchen, vor Zeiten eingewanderten Familie. Seine Erziehung und weitere Ausbildung verdankte er nächſt ſeinen Eltern vorzüglich dem berühmten Lehrer Alkuin zu York, der ſeiner mit großer Theilnahme in einem Brieffragmente gedenkt (bei Pertz

Mon. T. II. p. 379). Ungefähr um das Jahr 770 während der Regierung des Königs Alred (regierte von 765 bis 775) kam er, von glühendem Eifer für das Chriſtenthum getrieben, als Heidenbekehrer über das Meer nach Friesland und begann ſeine Miſſionsthätigkeit, wahrſcheinlich auf Gregor's von Utrecht Weiſung, zuerſt in Dackum an der Stelle, wo wenige Jahre vorher Bonifacius erſchlagen worden war (cf. Ansk. vit. Willeh. c. 2. bei Pertz II, 380). Die Bekehrung ſchritt hier zu ſeiner Freude bald zuſehends fort; viele Heiden ließen ſich von ihm taufen und mehrere edle Familien vertrauten ihm ihre Söhne zur Erziehung und zum Unterricht an. Als ihn aber der eifrige Wunſch, einen bisher noch gänzlich heidniſchen Boden aufzuſuchen, über den Lauwers in das öſtliche Friesland trieb, erregten ſeine Vorträge die Wuth des dem Götzendienſte leidenſchaftlich ergebenen Volkes, und kaum entging er der Ermordung dadurch, daß auf die Vorſtellung eines Gutgeſinnten zur Erforſchung des Götterwillens das Loos über ihn geworfen ward, was günſtig ausfiel. Beſſeren Erfolg hatte er anfangs an einem dritten Orte, Drenthe, bis der zelatiſche Eifer, mit welchem einige ſeiner Begleiter die heidniſchen Heiligthümer zerſtörten, auch hier die Bewohner der Gegend ſo ſehr erbitterten, daß ſie über die chriſtlichen Miſſionare herfielen, mehrere derſelben tödteten und die beſänftigenden Worte Willehad's mit harten Schlägen erwiderten, wobei einer der heftigſten Widerſacher ſogar einen Schwerthieb auf ihn richtete, der ihn unfehlbar getödtet haben würde, wenn er nicht glücklicherweiſe durch einen unter dem Kleide verborgen getragenen ledernen Riemen einer Reliquienkapſel aufgehalten worden wäre. Da ihn die Heiden, unbekannt mit dieſem Umſtande, durch eine höhere Macht geſchützt glaubten, ſtanden ſie ſofort von ihrem Angriffe ab und geſtatteten ihm mit den Seinigen freien Abzug (Anskar. vit. Willeh. c. 4. bei Pertz II. p. 381).

Mittlerweile hatte Karl der Große von Willehad's erfolgreicher Miſſionsthätigkeit gehört. Er rief ihn daher im Jahre 781, als er die Sachſen für hinlänglich beſiegt hielt, zu ſich und übertrug ihm die Verkündigung des Chriſtenthums in dem ausgedehnten Gaue Wigmadi an der unteren Weſer, wo außer den Sachſen auch die benachbarten Frieſen ſeiner Obhut übergeben wurden und ſpäter der Kirchenſprengel von Bremen entſtand. Zwar hatte er lange Zeit nur die Würde eines Presbyters, weil das Volk, wie ausdrücklich bemerkt wird, keine Biſchöfe als fränkiſche Beamten neben den Grafen unter ſich dulden wollte; gleichwohl richtete er in ſeinem übrigens völlig ſelbſtändigen Wirkungskreiſe durch ſeinen beſonnenen Eifer für die Verbreitung des Chriſtenthums bald mehr aus, als dem ſiegreichen Frankenkönige Karl durch gewaltſame Maßregeln möglich geweſen war. Denn es wurden durch ihn während der nächſten zwei Jahre nicht nur viele frieſiſche und ſächſiſche Familien für den chriſtlichen Glauben gewonnen, ſondern auch einige Gemeinden und Kirchen an der Unterweſer gegründet, bei denen er geeignete Prieſter zur regelmäßigen Beſorgung des Gottesdienſtes anſtellte (Anskar. vit. Willeh. c. 8. bei Pertz p. 383).

Aber ſchon im Jahre 782 wurden dieſe erfreulichen Fortſchritte unerwartet durch den letzten vom Sachſenherzoge Widukind angeſtifteten Aufſtand unterbrochen, welcher ſich über einen großen Theil Norddeutſchlands erſtreckte und erſt mit der Schlacht an der Haſe im Osnabrück'ſchen endete. Am heftigſten war während deſſelben die Wuth der ſächſiſchen Heiden gegen die Chriſten im Gaue Wigmadi gerichtet. Willehad, zur Flucht in das Butjadinger, damals Rüſtringen genannte Land gezwungen, entkam zwar mit wenigen Glaubensgenoſſen unter Mühen und Gefahren von da zu Schiffe nach Friesland; allein mehrere ſeiner Gehülfen und Freunde, namentlich ein Presbyter Falcard und ein Graf Emming im Gaue Leri in der Gegend von Delmenhorſt, ein Benjamin im Oberrüſtringau an der Weſer, ein Arteban im Ditmarſchen und ein Gerwal in Bremen, unterlagen nebſt vielen Anderen dem Schwerte der Sachſen (Anskar. vit. Willeh. c. 6. bei Pertz p. 382). Ohne Zweifel haben die grauſamen Niedermetzelungen wehrloſer Chriſten viel dazu beigetragen, den ſchon längſt durch frühere Ereigniſſe erregten Unwillen Karl's des Großen gegen die Sachſen in einem ſolchen

Grade zu steigern, daß er bald darauf 4500 derselben an einem Tage bei Verden an der Aller schonungslos hinrichten ließ (Annal. Einhardi ad a. 782 bei Pertz Mon. Tom. I. p. 165).

In diesen Bedrängnissen sich nach Trost und Aufrichtung sehnend, benutzte Willehad die Zeit bis zur Wiederunterwerfung des Sachsenlandes zu einer Reise nach Rom, wo er wahrscheinlich mit dem Glaubensboten Liutger (s. d. Art.), der aus demselben Grunde, wie er, außer Thätigkeit war, zuerst zusammentraf und ein dauerndes Freundschaftsbündniß schloß (Adam. Bremens. lib. I. c. 12. bei Pertz Mon. Tom. VII. p. 270). Beide fanden bei dem Pabste Hadrian I. (von 772—795) liebreiche Aufnahme und ermuthigenden Zuspruch. Als dann Liutger von Rom nach Monte Cassino ging, um in den Orden der Benediktiner zu treten, kehrte Willehad nach Deutschland zurück und ließ sich in Epternach (Aktornacha) bei Trier, einem Kloster aus Willebrord's Stiftung, nieder, wo sich allmählich auch seine überallhin zerstreuten Schüler wieder um ihn sammelten. Nachdem er daselbst zwei Jahre lang, mit ascetischen und literarischen Uebungen, namentlich mit dem Abschreiben der Briefe des Paulus, beschäftigt, ein von der Außenwelt abgeschlossenes beschauliches Leben geführt hatte und Vielen durch Lehre und Wandel ein Segen geworden war, rief ihn Karl der Große nach Widukind's Taufe im J. 785 nach Sachsen zu neuer Thätigkeit an der Unterweser zurück (Anskar. vit. Willeh. c. 7; Adam. Bremens. I. c. 9).

Ungeachtet der Beschwerlichkeit der Reise eilte Willehad noch im Winter desselben Jahres nach Eresburg, dem jetzigen Stadtberg an der Diemel, zum Könige, der ihn freundlich empfing und ihm den Auftrag ertheilte, in den von allen christlichen Priestern verlassenen Gau Wigmodi zu ziehen, die starrsinnigen Sachsen zu bekehren und zu taufen, die zerstörten Gotteshäuser wieder herzustellen und zugleich neue zu erbauen. Doch blieb seine Stellung auch nach der Wiederunterwerfung der Sachsen immer noch eine unsichere und gefahrvolle. Daher verlieh ihm der König nach hergebrachter Sitte auf schon altchristlichem Boden die Abtei des begüterten Klosters Justina, des jetzigen Mont-Jütin in Oberburgund, um ihm eine Zufluchtsstätte in Zeiten der Noth und Verfolgung zu sichern (Anskar. vit. Willeh. c. 8).

Mit treuem Eifer begann nun Willehad in Bremen seine erneuerte Thätigkeit für die Verbreitung des Christenthums. Seine nächste ihn angelegentlich beschäftigende Sorge bestand darin, daß er in Bremen selbst den Grund zu einer Hauptkirche seines Wirkungskreises legte und eine kleinere Kirche zu Blexen (Plecateshem) unterhalb Vegesack, nicht fern von der Mündung der Weser, erbaute. Auch ließ er in der Nähe dieser Kirche nach der Vollendung ihres Baues einen schönen Brunnen graben, dessen Wasser noch lange nach seinem Tode für wunderthätig gehalten wurde und der noch gegenwärtig seinen Namen trägt. Während er auf diese Weise dem Christenthume feste Haltepunkte verschaffte, verkündigte er das Evangelium den Bewohnern an verschiedenen Orten, bald hier, bald dort, und suchte sie für dasselbe durch Lehre und Beispiel zu gewinnen. Indessen hatte er bisher in dem ihm angewiesenen Sprengel nur als Presbyter gewirkt; jetzt, da die Sachsen völlig unterworfen schienen, stand nichts mehr im Wege, ihm auch gegen deren Willen die Bischofswürde zu übertragen. Daher berief ihn Karl der Große zu der Kirchenversammlung in Worms, wo er ihm, wie es in der später verfaßten, aber schon von Adam von Bremen (lib. I. c. 13.) mitgetheilten Stiftungsurkunde heißt, „nach dem Gebote des höchsten Priesters und die ganze Kirche leitenden Pabstes Hadrian, sowie auch des Erzbischofs von Mainz, Lullo, und auf Rath aller Priester, die zugegen waren, die Kirche von Bremen mit allen ihren Zubehörungen vor Gott und seinen Heiligen anvertraute.“ Hierauf ward er in Gegenwart der Versammlung am 13. Juli 787 zum ersten Bischof von Bremen mit der Weisung geweiht, „daß er dem Volke die Saat des göttlichen Wortes nach dem Maße der ihm verliehenen Weisheit treulich spende und diese junge Kirche nach kanonischer Ordnung und geistlicher Befugniß förderlich einrichte und so lange pflanze und begieße, bis Gott

der Allmächtige, seiner Heiligen Bitten erhörend, derselben Wachsthum verleihe." Dieser Tag seiner Weihe ist zugleich der Anfang des Bisthums Bremen, welchem der König außer dem Gaue Wigmodi einen Theil Westphalens, das Butjadinger und Stedinger Land, das Jeversche und Ostfriesland überwies. (Anscar. vit. Willeh. c. 8).

Nach beendigter Kirchenversammlung kehrte Willehad zu seinem Bekehrungswerke mit neu belebtem Muthe zurück, dessen er um so mehr bedurfte, da sein Stand von jetzt an dadurch schwieriger ward, daß die von Natur hartnäckigen Sachsen, welche lange Zeit nicht einmal christliche Priester unter sich hatten dulden wollen, nun vollends einem ihnen von dem Frankenkönige vorgesetzten Bischofe mit Zehntrechten, Macht und Landbesitze auf jede Weise widerstrebten. Doch ließ er sich dadurch in seinen eifrigen Bemühungen für das Seelenheil Aller, die zu seinem Kirchensprengel gehörten, nicht aufhalten, sondern richtete nächst den Predigten seine ganze Aufmerksamkeit auf die Einrichtung und Anordnung des Gottesdienstes; und schon am 1. November 789 hatte er die Freude, daß er die unter seiner Leitung erbaute Hauptkirche zu St. Petri*) in seinem Bischofssitze feierlich einweihen konnte (Anskar. vit. Willeh, c. 9; Adam. Bremens. I. c. 20).

Indessen waren ihm nur 2 Jahre 3 Monate und 26 Tage zur Verwaltung seines bischöflichen Amtes von der Vorsehung beschieden. Ungeachtet sich ihm schon längst des Alters Beschwerden von Tage zu Tage fühlbarer machten, unternahm er gleichwohl kurz nach der Einweihung der Peterskirche eine seiner Visitationsreisen und erkrankte auf derselben zu Blexen an einem heftigen, rasch zunehmenden Fieber, welches am 8. November 789 ein sanftes Ende seines thätigen Lebens herbeiführte (Anskar. vit. Willeh. c. 10; Adam. Bremens. I. c. 11. Vergl. Wedekind, Noten zu einigen Geschichtschreibern des deutschen Mittelalters (Hambg. 1835). Bd. II. Note LI. S. 239 f.; Lappenberg, Geschichtsquellen des Erzstifts Bremen, S. 1). Das unerschütterliche Gottvertrauen, welches ihn auf allen Pfaden seines Lebens geleitet hatte, verließ ihn auch in der Stunde des Todes nicht. Als bei den immer heftiger werdenden Fieberanfällen die Hoffnung auf Besserung bei den Seinigen mit jeder Stunde schwächer wurde, äußerte Egisrik, der vertrauteste seiner um ihn ängstlich besorgten Schüler, was doch die neugestifteten Gemeinden und die unerfahrene Geistlichkeit, deren Haupt und einziger Rathgeber er sey, ohne ihn anfangen sollten; er möge sie nicht so früh verlassen, denn sie würden, wenn er von ihnen schiede, inmitten unter Wölfen wie eine Heerde ohne Hirten seyn. Da erwiderte er dem theilnehmenden Gefährten mit heiterer Ruhe die tröstenden Worte: „O laß mich der Anschauung meines Herrn nicht länger entbehren! Ich verlange nicht länger zu leben und fürchte mich nicht zu sterben. Ich will nur meinen Herrn, den ich alle Zeit meines Lebens von ganzem Herzen geliebt habe, bitten, daß er mir nach seiner Gnade einen solchen Lohn meiner Arbeit, wie es ihm gefällt, geben möge. Die Schafe aber, welche er mir anvertraut hat, empfehle ich seinem eigenen Schutze; denn auch ich selbst habe das Gute, was ich etwa zu thun vermochte, in seiner Kraft vollbracht. So wird auch euch seine Güte nicht fehlen, denn alle Lande sind voll seiner Barmherzigkeit" (Anscar. vit. Willeh. c. 10).

Dies innige Gottvertrauen, eine aufrichtige und unwandelbare Frömmigkeit, eine wahrhaft christliche Demuth und Bescheidenheit im Glücke, ein besonnener Muth und eine unerschütterliche Standhaftigkeit im Unglücke, sowie eine strenge Enthaltsamkeit bildeten die Grundzüge seines edlen Karakters. Seine gewöhnliche Nahrung bestand in Brod, Honig, Gemüse, Obst und Wasser; des Fleisches und berauschender Getränke enthielt er sich gänzlich. Jeden Tag feierte er in frommer Andacht die Messe, war beständig mit Lernen und Lehren der Wahrheiten des christlichen Glaubens beschäftigt und wandte viele Mühe auf den Kirchengesang, indem er täglich zwei oder drei Psalmen

*) Die Domkirche. Willehad hatte sie von Holz erbaut, aber schon sein Nachfolger Willerich ließ sie von Stein aufführen. Adam. Bremens. lib. I. c. 20.

ſang; er beſuchte fleißig die Mitglieder ſeiner zerſtreuten Gemeinden und hatte Gnade bei Gott und allem Volke*). Sein Wandel in Selbſtverläugnung und ſeine große Strenge gegen ſich ſelbſt verliehen der Predigt ſeines Mundes Kraft und Nachdruck. Mit Recht gab ihm Karl der Große das Zeugniß, daß er ein unſträflicher Mann vor Gott und ſeinen Heiligen ſey (Anskar. vit. Willeh. c. 9).

Der Leichnam Willehad's wurde gleich nach ſeinem Tode von Blexen nach Bremen gebracht und in der von ihm erbauten Peterskirche feierlich beſtattet. Der Biſchof Willerich, ſein Nachfolger, verſetzte denſelben von da nach einer im Süden beim Dome erbauten Kapelle, aus der ihn jedoch Ansgar in die Mutterkirche des Apoſtels Petrus zurückführte. Wie die Zeitgenoſſen ihm ſchon im Leben Wunderthaten zuſchrieben, ſo legten ſie ſolche auch ſeinen Gebeinen bei. Der Erzbiſchof Ansgar, welcher der von ihm nicht ohne lebhafte Theilnahme verfaßten Lebensbeſchreibung ſpäter noch einen Anhang hinzugefügt hat, zählt in demſelben nicht weniger als vierunddreißig ſolcher an ſeinem Grabe geſchehener Wunder auf, die nicht nur manche ſchätzenswerthe hiſtoriſche und geographiſche Ueberlieferungen aus jener Zeit enthalten, ſondern auch zum Theil in pſychologiſcher Rückſicht Beachtung verdienen. Der Ruf dieſer Wunder verbreitete ſich bald in weit entfernte Gegenden und bewirkte, daß ihn der Pabſt nach der Sitte jener Zeit unter die Zahl der Heiligen aufnahm. Seitdem wurde Jahrhunderte hindurch ſein Gedächtniß alljährlich zweimal, am 13. Juli und am 8. Nov. (den Tagen ſeiner Weihe und ſeines Todes) in der Kirche feſtlich begangen.

Literatur. Die Hauptquelle für die Lebensbeſchreibung Willehad's iſt die mehrfach angeführte Vita S. Willehadi, episcopi Bremensis, von Anskarius; früheſte Ausgabe. — Phil. Caesaris triapostolatus septentrionis sive vitae et gesta S. S. Willehadi, Ansgarii et Rimberti, Colon. 1642. — Dann bei Mabillon, Actt. S. Ben. T. III, 2. p. 404 sqq.; beſte Ausgabe bei Pertz, Mon. T. II. p. 378—390. — M. Adami gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum usque ad a. 1072, bei Pertz, Mon. T. VII. p. 267 sqq. — Rettberg, Kirchengeſchichte Deutſchlands. Bd. II. S. 450—455 u. 537 — Lebensbeſchreibung des Erzbiſchofs Ansgar (Bremen 1845) von G. H. Klippel.

Willibald, der heilige, erſter Biſchof von Eichſtädt, reiht ſich an die Männer an, welche dem heiligen Bonifacius bei der Verbreitung des Chriſtenthums unter den Deutſchen als treue Gehülfen zur Seite ſtanden. Er wurde um das Jahr 700 in England geboren und ſtammte aus einem edlen altſächſiſchen Geſchlechte, dem auch Bonifacius nahe verwandt war (vit. S. Wunnebaldi bei Mabillon, Actt. SS. III, II. p. 181). Spätere, unzuverläſſige Nachrichten nennen ſeinen Vater Richard und legen ihm ohne allen Grund ſogar königliche Würde bei (vergl. Henschen, Actt. S. Boll. Febr. II. p. 69. III. p. 511; Baronius, annal. ad a. 750 nr. 4.). Willibald hatte noch nicht das dritte Jahr ſeines Lebens zurückgelegt, als er von einer ſo ſchweren Krankheit befallen wurde, daß ihn ſeine Eltern vor dem Kreuze, welches nach angelſächſiſcher Sitte vor ihrem Hauſe ſtand, unter heißen Gebeten dem Dienſte der Kirche beſtimmten, wenn er ihnen durch die Gnade Gottes am Leben erhalten würde. Zur Freude Aller erholte ſich der Knabe bald wieder und wurde von den Eltern, dem gethanen Gelübde gemäß, in ſeinem vollendeten fünften Jahre dem Abte Egbald im Kloſter Waltheim zur Erziehung und zum Unterrichte übergeben (vit. Willibaldi bei Mabillon Actt. S. B. III, II. p. 368). Nachdem er hier in liebevoller Pflege 15 Jahre zugebracht und durch die Bemühungen der frommen Mönche treffliche Fortſchritte in der Gottesfurcht und den klöſterlichen Wiſſenſchaften gemacht hatte, beſchloß er nach damaliger Sitte ſeines Landes eine Pilgerfahrt nach Rom zu unternehmen, und bald gelang

*) „Nichts trug mehr dazu bei, die Geſetze des Chriſtenthums unter den neubekehrten Völkern nach und nach immer mehr einzuführen, als die jährlichen Viſitationen, welche der Biſchof in ſeinem Sprengel zu halten verbunden war“, ſagt Spittler in ſeinem Grundriß der Geſchichte der chriſtlichen Kirche. S. deſſen ſämmtliche Werke, Thl. 2. S. 165.

es ihm, zuerſt ſeinen Vater und dann auch ſeinen jüngeren Bruder Wunnebald zur Theilnahme an derſelben zu überreden. Im Sommer des Jahres 720 traten die Pilger mit einer zahlreichen Begleitung die Reiſe an. Indeſſen erkrankte und ſtarb der Vater zu Lucca, wo er im Kloſter zum heil. Frigdian feierlich beſtattet wurde, worauf die beiden Brüder ihre Wanderung fortſetzten und im Spätherbſte in Rom eintrafen. Sie verweilten daſelbſt bis zum nächſten Frühling und führten, obgleich die meiſte Zeit am Fieber krank, ein den klöſterlichen Vorſchriften ſtreng entſprechendes und frommer Andacht gewidmetes Leben (vit. Willibaldi bei Mabillon l. c. p. 374).

Nach der Feier des Oſterfeſtes in Rom trennten ſich die Brüder. Während Wunnebald zu den Seinigen nach England zurückkehrte, begann der ältere Willibald, beſeelt von dem Wunſche, die heiligen Stätten, wo Chriſtus gelebt und gewirkt hatte, zu beſuchen, mit zwei Gefährten eine ſiebenjährige Pilgerreiſe in's heilige Land, über welche die Nonne von Heidenheim in ſeiner Lebensbeſchreibung mit ungekünſtelter Einfachheit ſehr ausführlich berichtet (vit. Willibaldi bei Mabillon III, II. p. 375—78). Die Reiſe ging über Neapel, Reggio, Catanea, dann zur See über Cos, Samos nach Epheſus, und von da durch Kleinaſien über Damaskus nach Jeruſalem, wo er am Feſttage des heil. Martin im Jahre 724 anlangte. Ueberall, wohin ihn der Weg führte, verweilte er, um alle durch die Geſchichte geheiligten Plätze, Merkwürdigkeiten, Kirchen und Klöſter zu beſchauen. Auch hatte er auf dieſer Reiſe manche Abenteuer und manche Gefahren durch Seeräuber, durch Löwen und dergleichen zu beſtehen.

Nach einem längeren Aufenthalte in Jeruſalem und der näheren und entfernteren Umgegend kehrte Willibald über Damaskus und Tyrus nach Conſtantinopel zurück, wo er zwei Jahre (727—729) verweilte und dann in Geſellſchaft kaiſerlicher und päbſtlicher Geſandten eine Schiffsgelegenheit nach Sicilien benutzte, von wo er ſich nach Monte Caſſino zum Abte Petronax begab und zehn Jahre (729—739) in mönchiſchem Dienſte verblieb.

Nach dieſen zehn Jahren des Kloſterlebens begleitete Willibald mit Erlaubniß des Abtes Petronax einen ſpaniſchen Prieſter, der ſich eine Zeit lang in Monte Caſſino aufgehalten hatte, zum Pabſte Gregor III. nach Rom, und hier ſcheint er erſt die perſönliche Bekanntſchaft mit dem ihm verwandten Bonifacius gemacht zu haben. Dieſer erbat ſich ſeine Hülfe bei der Bekehrung der Deutſchen und erlangte ſie ohne Mühe, nachdem der Pabſt ſeine Zuſtimmung dazu gegeben hatte. Auch wurde ohne Zweifel ſchon damals die künftige Stellung Willibald's in Deutſchland verabredet, obgleich er erſt um Oſtern des Jahres 740 dem Bonifacius dahin folgte, um den ihm beſtimmten Wirkungskreis zu übernehmen. Nachdem er auf dieſer Reiſe das Grab ſeines Vaters zu Lucca beſucht hatte, langte er in Bayern am Ende Mai oder im Anfange Juni an und hielt ſich eine Woche lang bei dem Herzoge Odilo auf, der ihn von den dortigen Verhältniſſen genauer unterrichtete. Da der ſüdweſtliche Theil des Nordgaues, in welchem ein neues Bisthum gegründet werden ſollte, damals bereits der bayeriſchen Herrſchaft entzogen war, ſo wandte er ſich an den fränkiſchen Grafen Suitgar, der kurz vorher zum Heile ſeiner Seele dem Bonifacius die Gegend um Eichſtädt übergeben hatte. Dieſer Ort wurde zum künftigen Biſchofsſitze beſtimmt, war aber, mit Ausnahme einer kleinen Marienkapelle, neben welcher Willibald ſogleich andere kirchliche Gebäude zu bauen begann, noch völlig wüſte und unbewohnt (vit. Willibaldi bei Mabillon III, II. p. 380 sq.). Sodann begab er ſich mit Suitgar nach Freiſing zum Bonifacius, welcher mit ihnen nach Eichſtädt zurückkehrte und am Magdalenentage des Jahres 740 den Willibald zunächſt zum Presbyter ordinirte. Als ſolcher beſchäftigte ſich derſelbe nun über ein Jahr lang angelegentlich mit der Verbreitung und Befeſtigung des Chriſtenthums im Nordgau, worauf ihn Bonifacius zu ſich nach Thüringen berief und drei Wochen vor Martini, am 21. oder 22. Oktober 741, auf der Salzburg in Franken unter der Aſſiſtenz der Biſchöfe Burghard von Würzburg und Witta von Buraburg zum Biſchof weihte („episcopalem benedictionem et Eichstatensis eccle-

siae cathedram susceperit" heißt es in der vita Willibaldi bei Mabilon III, II. 390). Nach dem kurzen Aufenthalte von acht Tagen auf der Salzburg bei Bonifacius eilte Willibald zu dem für ihn längst bestimmten Bischofssitze („ad praedestinatum mansionis suae locum", cf. vit. Willibaldi ibid. p. 381), und schon im folgenden Jahre 742 finden wir ihn auf dem Concile Karlmonn's, des Herzogs der Ostfranken, als bestätigten Bischof von Eichstädt in voller amtlicher Thätigkeit. (Vgl. Capitulare Karlomanni Principis bei Pertz Mon. G. hist. T. III. Legum T. I. p. 16 sq.; Mascou, Geschichte der Teutschen bis zum Abg. der Merovingischen Könige. Th. II. Buch 16. Kap. 26. S. 312. der 2ten Auflage. Leipz. 1750). Die Einwendungen, welche Seiters (Bonifacius S. 305 u. 340) und andere Gelehrte gegen das Stiftungsjahr des Bisthums Eichstädt, 741, erhoben haben, hat Rettberg (Kirchengesch. Deutschlands, Bd. II. S. 353 ff.) mit genügenden Gründen widerlegt.

Ueber Willibald's bischöfliche Thätigkeit ist nicht viel bekannt; das Wenige, was seine Lebensbeschreibungen darüber enthalten, betrifft größtentheils die Ausrottung des Heidnischen in seinem Sprengel, den Anbau des zum Theil noch wüsten Landes und die gewissenhafte Erfüllung aller Pflichten seines Amtes. Mit unermüdetem Eifer suchte er durch den regelmäßigen Gottesdienst und die fleißige Verkündigung des Evangeliums die rohen Sitten des Volkes zu mildern und dasselbe an Zucht und Ordnung zu gewöhnen. Da seine ganze Erziehung und später sein zehnjähriger Aufenthalt in Monte Cassino seinem Leben eine überwiegend mönchische Richtung gegeben hatten, so war er vorzüglich darauf bedacht, durch die Stiftung von Klöstern nach der Regel des heil. Benedikt in seiner Diöcese das Christenthum zu befördern. Daher begünstigte er nicht nur das von ihm gegründete Kloster zu Eichstädt, sondern berief auch seinen Bruder Wunnebald und seine Schwester Wolpurgis (s. den Art.) zu sich, welche ihm als treue Gehülfen bis zu ihrem Tode zur Seite standen. Wunnebald, nur wenige Jahre jünger als Willibald, war schon um das Jahr 731 auf die Einladung des Bonifacius nach Deutschland gekommen und hatte, von demselben zum Presbyter geweiht, die Aufsicht über sieben Kirchen in Thüringen erhalten. Von hier dehnte er seine Wirksamkeit allmählich auch nach Bayern aus und fand bei dem Herzoge Odilo kräftige Unterstützung. Im Jahre 741 besuchte er seinen Bruder Willibald in Eichstädt, und hier kam zwischen ihnen der Plan zur Erbauung eines Klosters für Wunnebald zur Reife. Sie wählten dazu die waldige Gegend von Heidenheim im Swalafelde, welche sie zu diesem Zwecke ankauften und urbar machten; bald traten reichliche Unterstützungen begüterter Christen der Umgegend hinzu, durch welche die Erbauung des Klosters und einer Kirche schon im Jahre 745 vollendet werden konnte. Seitdem bildete Heidenheim nächst Eichstädt den Mittelpunkt, von welchem aus Wunnebold die Reste des Heidenthums in diesen Gegenden vertilgte und für die Befestigung des Christenthums in der Nähe und Ferne rastlos sorgte. Drei Jahre vor seinem Tode stattete er noch einen Besuch bei dem Bischofe Megingoz von Würzburg und bei den Brüdern in Fuldo ab; an einer Reise nach Monte Cassino, die er beabsichtigte, wurde er jedoch durch zunehmende Kränklichkeit verhindert. Er starb um das Jahr 763 in seinem 61sten Lebensjahre (vita Wunnebaldi bei Mabillon, Actt. S. B. III, II. p. 178 sqq.). Da das Kloster Heidenheim, wie es auch sonst bei Anfängen des Klosterlebens nicht selten vorkommt, eine Zeit lang zum Aufenthalte für Männer und Frauen zugleich diente, so übernahm seine ihn überlebende Schwester Walpurgis die Leitung desselben und führte sie bis zu ihrem gegen das Jahr 778 erfolgten Tode fort. — Andere Gehülfen, welche Willibald in der Beförderung des christlichen Sinnes und Lebens unter den Bewohnern seiner Diöcese unterstützten, waren der Angelsachse Sola, Gründer des nach ihm benannten, gegen Nordost vom Flusse, gegen Südwest von einem steilen Berge umgebenen Klosters Solenhofen am rechten Ufer der Altmühl oberhalb Eichstädt's (vita Solae bei Mabillon, Aott. S. Bell. III, II. p. 429 sqq.) und Deocharus, der erste Abt des von ihm am oberen Laufe der Altmühl gestifteten Klosters Hasenried oder,

wie es ſpäter genannt ward, Herrenried (vergl. Rettberg, Kirchengeſch. Bd. II. S. 361).

Ungeachtet Willibald als Biſchof ſeine Zeit vorzugsweiſe der amtlichen Wirkſamkeit innerhalb ſeines Sprengels widmete, ſo entzog er ſich doch keineswegs der Theilnahme an den allgemeinen Angelegenheiten der Kirche. So wird er unter den anweſenden Biſchöfen und Geiſtlichen auf der von Pipin im Jahre 765 berufenen Synode zu Attigny erwähnt (Pertz Mon. G. hist. T. III. Legum T. I. p. 29 sq.). Einige Gelehrte (vgl. Seiters, Bonifacius S. 10) haben ihm auch eine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit zugeſchrieben und ihn für den Verfaſſer der Vita Bonifacii, einer der Hauptquellen für die Geſchichte des Apoſtels der Deutſchen, gehalten. Indeſſen beruht die Annahme derſelben offenbar auf der Verwechſelung des Eichſtädter Biſchofs mit dem Presbyter Willibald, der, einer ſpäteren Nachricht zufolge, an der Kirche zu St. Victor bei Mainz angeſtellt war und in der Dedication des Werks an den Erzbiſchof Lullus von Mainz und den Biſchof Megingaz von Würzburg ausdrücklich bemerkt, daß er ſeine Berichte theils von ihnen, theils von anderen unmittelbaren Schülern und Begleitern entlehnt habe („sicut discipulis ejus seoum diu commorantibus vel vobis ipsis referentibus comperirem"). So konnte wohl der dem engeren Kreiſe der Schüler und Mitarbeiter des Bonifacius fern ſtehende Presbyter Willibald, nicht aber der mit dem letzteren verwandte Biſchof von Eichſtädt ſchreiben.

Willibald erreichte ein ſehr hohes Alter und ſcheint faſt alle Schüler und Genoſſen des Bonifacius überlebt zu haben. In Berichten aus dem 11. Jahrhundert wird ſein Tod auf den 7. Juli 781 angegeben und hinzugefügt, daß er, 77 Jahre alt, geſtorben ſey (Gundechar, lib. pontifical. Eichstetens. bei Pertz, Mon. G. hist. T. IX. p. 245 u. Anonym. Haserensis de episcop. Eichstatensib. ibid. p. 253: „Anno ab incarnatione Dom. 781. S. W. non. Jul. consortium ascendit angelorum, aetate quippe 77 annorum, sedit annos 36"). Doch erheben ſich gegen die Richtigkeit dieſer Angabe um ſo mehr gewichtige Zweifel, da in den Lebensbeſchreibungen Willibald's ſeine Ordination 741 beſtimmt in ſein einundvierzigſtes Lebensjahr geſetzt wird, er alſo 781 mindeſtens 81 Jahre alt ſeyn mußte. Auch findet ſich von ihm noch eine beträchtliche Schenkung an Fulda im Jahre 786 verzeichnet (Sohannat, tradit. Fuld. nro. 78. p. 39; Falokenstein, cod. diplom. nro. 1.; Dronke tradit. Fuld. nro. 25. p. 80). Demnach möchte die Annahme die wahrſcheinlichſte ſeyn, daß er im Jahre 786 oder 787 geſtorben iſt.

Die Hauptquelle für die Geſchichte Willibald's iſt die von einer Nonne des Kloſters Heidenheim verfaßte Vita Willibaldi, welche auch unter dem Namen Hodoeporicum bekannt iſt. Die Verfaſſerin nennt ſich ſelbſt eine aus England ſtammende Verwandte des Biſchofs Willibald, aus deſſen Munde ſie Manches von dem, was ſie erzählt, erfahren zu haben verſichert („ipso [sc. Willibaldo] vidente et nobis referente"). Man hat daher, wiewohl ohne genügenden Grund, ſeine Schweſter Walpurgis für die Verfaſſerin gehalten. Die Aechtheit der Erzählung iſt zwar wegen einiger Bedenken, die ſich dagegen erheben laſſen, in Zweifel gezogen, darf aber bei genauerer Prüfung nichtsdeſtoweniger als erwieſen gelten. Dieſe Lebensbeſchreibung findet ſich abgedruckt bei Canisius in Lect. antiq. III, I. p. 105; in den Acta. S. Boll. Juli II. p. 301; bei Mabillon in den Acta. S. B. III, II. p. 367; und bei Falokenstein, Cod. diplom. Nordgav. p. 445. — Eine zweite Biographie Willibald's iſt nur ein Auszug aus der erſten allein brauchbaren Quelle von einem anonymen Verfaſſer und verräth ſich als unzuverläſſig durch das Beſtreben, in Einzelnen unterrichteter zu erſcheinen; ſie iſt abgedruckt bei Canisius l. l. pag. 117; in den Acta. S. Boll. l. l. pag. 512; und bei Mabillon l. l. p. 383. — Eine dritte wird gewöhnlich, doch ohne beſonderen Grund, dem Biſchof Reginald († 989) beigelegt und iſt nur von Canisius l. l. gedruckt mitgetheilt. — Außerdem gibt es noch zwei andere Biographien Willibald's, welche zuerſt von Gretser, de divis Tutelaribus, Ingol-

stadii 1617, herausgegeben ſind. Die eine iſt eigentlich ein Bericht des Abts Adalbert von Heidenheim im 12. Jahrhundert bei Gelegenheit einer geſchichtlichen Ausführung über ſein Kloſter; die andere aus dem Anfange des 14. Jahrhunderts hat den Biſchof Philipp von Eichſtädt (1306—1322) zum Verfaſſer. — Vergl. Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchland's. Bd. II. S. 348 ff. G. H. Klippel.

Willigis, Erzbiſchof von Mainz, gehört zu den hervorragendſten Erſcheinungen der ſächſiſchen Kaiſerperiode. Vier deutſchen Kaiſern: den drei Ottonen und Heinrich IV., hat er als Kanzler und Erzkanzler und erſter deutſcher Kirchenfürſt gedient und unter ihnen einen höchſt bedeutenden Einfluß ausgeübt, der, während der Minderjährigkeit Otto's III. auf ſeinem Höhepunkt, ſich auf Kirche und Reich in gleicher Weiſe erſtreckte. Ihm verdankt Otto die Krone und vielleicht das Leben. Ihm beſonders verdankt Heinrich II. ſeine Erhebung auf den deutſchen Kaiſerthron. Er hat auch dem römiſchen Stuhle in Gregor V. den erſten deutſchen Pabſt zugeführt. Leider hat er keinen gleichzeitigen Biographen gefunden, wie ſo Mancher, der ihm an Bedeutung weit nachſteht, und nur annähernd kann man ſein äußeres Leben nach zerſtreuten Notizen in den Quellenſchriften des 10. u. 11. Jahrhunderts ſkizziren*).

Ueber die Herkunft des Willigis wiſſen wir nichts Beſtimmtes. Thietmar von Merſeburg berichtet bloß in ſeiner Chronik (III, 3. Pertz, Monum. Germ. script. III, 759), an ſeine Geburt ein wunderbares, auf ſeine ſpätere Erhebung hindeutendes Ereigniß anknüpfend, daß, als Otto II. nach dem Tode des Mainzer Erzbiſchofs Ruodbert im Jahre 975 ſeinen Kanzler Willigis an deſſen Stelle geſetzt habe, die Fürſten wegen ſeiner niedrigen Geburt damit unzufrieden waren. Als ſeine Heimath iſt Sachſen anzunehmen, und zwar Schöningen, jetzt ein braunſchweigiſches Städtchen, worin ſich auch die Ueberlieferung von Willigis erhalten hat. (Serrarius rer. Mogunt. lib. V. cum annotat. Joannis c. XVII. Leibnitii ann. imp. occid. Brunsvicens. ed. Pertz III, p. 349. Euler S. 4). Sein Vater, übrigens ein freier Mann, ſoll ein Wagenbauer oder Stell- oder Rademacher geweſen ſeyn. Durch das ganze Mittelalter bis in die Neuzeit wurde dieß geglaubt, und man fügte hinzu, daß, als die Mainzer Domherren, um ihn zu verhöhnen, ein Rad an ſeine Thür gemalt hätten, mit der Umſchrift: „Willekys, Willekys gedencke wanne du kommen bist" (Martinus Minorita bei Eccard corp. hist. med. aev. I, 1616), Willigis in ſtolzer Demuth, ſeine Herkunft andeutend, ein Rad in das Mainzer Wappen aufgenommen habe. Aber einestheils geſchieht vor dem 13. Jahrhundert nirgends dieſer Thatſache Erwähnung, anderntheils iſt die eigentliche Bedeutung jenes ſogen. Rades ein Doppelkreuz, umgeben von einem Heiligenſchein, und fällt erſt in die Zeit nach den Kreuzzügen; denn vorher waren die erblichen Wappen als Geſchlechtsbezeichnung nicht in Gebrauch. Es iſt alſo dieſe Sage als eine Dichtung des 13. Jahrhunderts anzunehmen. Volcold, der Erzieher des jungen Otto II., der ſich ſchon früher des Willigis väterlich angenommen hatte (Thietm. IV, 5), empfahl, auf den Biſchofsſitz zu Meißen berufen, ihn, der inzwiſchen Kanonikus zu Hildesheim geworden war (Chron. Hildesh., Pertz VII, 847), auf's Wärmſte ſeinem früheren Zögling. Auf deſſen und Volcold's Fürſprache nahm ihn Otto I. um's Jahr 970 in ſeine Kapelle oder Kanzlei auf, welche, durch des Königs Bruder, Brun, neu organiſirt, damals die begabteſten Geiſtlichen in ſich vereinigte. Sie bildete den Rath des Königs und aus ihr gingen jene geiſtlichen Würdenträger hervor, welche durch ihre unerſchütterliche Treue die Stütze des ſächſiſchen Königshauſes, in ihrem deutſchem Nationalgefühl aber ein wirkſames Gegengewicht gegen römiſchen Einfluß bildeten. Wir

*) Neben der verdienten Würdigung, die Willigis in Werken wie W. Gieſebrechts Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit, Bd. I. u. II.; Gfrörer's allgem. Kirchengeſchichte, Bd. III, 3 u. 4. gefunden hat, handeln ſpecieller von ihm: De Willigisi archicancellarii regni Germaniae et archiepiscopi Moguntini vita et rebus gestis, scr. J. H. Ossenbeck, Monasterii 1859; und: Erzbiſchof Willigis von Mainz in den erſten Jahren ſeines Wirkens. Von Dr. Carl Euler. Naumburg 1860. Programm.

können aus den Urkunden, welche Willigis im Namen des Erzkanzlers (ad vicem archicancellarii oder archiepiscopi) ausstellte und seine Unterschrift tragen, ersehen, daß er der beständige Begleiter des Kaisers ist.

Am 13. Januar 975 ernannte ihn Kaiser Otto II. zum Erzbischof von Mainz und machte ihn dadurch zum Erzkanzler und Metropoliten Deutschlands. Auch Pabst Benedikt VII. (974—983) beeilt sich, die Bestätigungsbulle auszustellen (Guden Cod. diplom. I, 9). Sie bezeichnet sehr klar die Metropolitanstellung des Erzbischofs von Mainz. In ganz Germanien und Gallien soll derselbe nach dem Pabst den Vorrang in allen kirchlichen Dingen vor allen Erzbischöfen und Bischöfen haben, zumal in Bezug auf die Salbung des Königs und die Abhaltung von Synoden an jedem ihm genehmen Orte. Es ist dieß die erneute Bestätigung der alten Privilegien des Mainzer Erzstuhls als Metropolitankirche Deutschlands, wie sie bereits Bonifazius verliehen und den Erzbischöfen Friedrich und Wilhelm (dem Sohn Otto's I.) ebenfalls bestätigt und erweitert worden sind, und worin dieselben geradezu vicarii und missi des Pabstes in allen Gegenden Deutschlands genannt werden. (Vgl. Ph. Jaffé, regesta pontificum Romanorum, 2897). So hatte Willigis, ein Mann aus dem Volke, den wichtigsten Kirchenstuhl diesseits der Alpen eingenommen. Wenn auch anfangs die deutschen Großen mit dieser Wahl unzufrieden waren, so finden wir ihn doch bald mit den anderen vielgeltenden Männern am kaiserlichen Hofe: mit Herzog Otto von Schwaben, Bernhard von Sachsen, den ersten Kirchenfürsten: Adalbert von Magdeburg, Gero von Cöln, Piligrim von Passou, in gutem Einvernehmen. Die Obliegenheiten seiner neuen Stellung ließen nicht zu, daß Willigis beständig am kaiserlichen Hofe sich aufhielt. Wenn aber bei besonderen Veranlassungen sich die Fürsten um den Kaiser versammelten, so fehlte auch er nicht, wie sich aus den Urkunden nachweisen läßt. Doch scheint er später anderen Günstlingen des Kaisers, besonders Bischof Theoderich von Metz und Gisiler von Magdeburg, haben weichen zu müssen. An dem Römerzuge Otto's im Jahre 980 betheiligte er sich nicht, eben so wenig an der zu Gunsten Gisiler's erfolgten Aufhebung des Bisthums Merseburg. Derselbe wollte nach dem Tode Adalbert's (981) Erzbischof von Magdeburg werden, und da die Kirchengesetze den Uebergang von einem Bischofsstuhl zum anderen verboten, so ließ Otto, um Gisiler gefällig zu seyn, dessen früheres Bisthum Merseburg aufheben (Thietm. III, 8 u. 9). Nach der Niederlage Otto's in Calabrien am 13. Juli 982 eilte mit den anderen deutschen Fürsten auch Willigis nach Italien. Auf dem Reichstag in Verona (annal. Magdeburg. Pertz XVI, 157) erscheint er wieder in seiner früheren Stellung zum Kaiser. Es wurde hier der dreijährige Sohn desselben, Otto, einstimmig als König und Nachfolger Otto's II. erwählt, und nachdem die Geschäfte des Reichstages erledigt waren, von den Fürsten nach Aachen geführt und hier von Willigis und dem Erzbischof Johannes von Ravenna, als den Vertretern der Völker diesseits und jenseits der Alpen, am Weihnachtsfeste gekrönt (vgl. Euler S. 30 und Hirsch, Jahrbb. des deutschen Reichs unter Heinrich II. S. 436). Da traf die Nachricht von dem am 7. Dezember 983 erfolgten Tode des Kaisers in Aachen ein. Es mußte sofort die Frage wegen der Vormundschaft über den jungen König hervortreten. Außer der Mutter Theophano und der Großmutter Adelheid, der Wittwe Otto's I., hatte die meisten verwandtschaftlichen Ansprüche Heinrich, der Zänker genannt, der wegen wiederholter Empörung gegen Otto II., seinen Vetter, seines Herzogthums Baiern enthoben und seit dem J. 978 unter die Aufsicht Bischofs Folkmar von Utrecht gestellt war. Von diesem seiner Haft entlassen, eilte er nach Köln, nahm daselbst den jungen, dem Erzbischof Warin anvertrauten Otto in Empfang (Thietm. IV, 1) und trat als Vormund desselben auf. Manche unter den Großen, besonders Kirchenfürsten, zum Theil frühere Anhänger Heinrich's, zum Theil solche, welche das Reich unter der Leitung eines kräftigen Mannes, der durch seine Verwandtschaft mit Otto III. zugleich als dessen natürlicher Vormund erschien, lieber als unter der einer überdieß als Ausländerin in Deutschland nicht beliebten Frau (Sigeb. Gembl. Pertz VI,

352 u. a.) sahen, schlossen sich Heinrich an. Um so kräftiger erhob sich aber die Gegenpartei. Einen beredten Ausdruck ihrer Thätigkeit finden wir in den Briefen Gerbert's, des späteren Papstes Sylvester II., welcher, von der ihm von Otto II. geschenkten Abtei Bobbio vertrieben, bei seinem Freunde, dem Erzbischof Adalbero von Rheims lebte, und als die Seele der lothringischen Partei besonders die Verbindung mit den anderen Anhängern der ottonischen Familie unterhielt (vgl. epistolae Gerberti bei Du Chesne, speciell ep. 27 u. 34). Haupt derselben aber und Heinrich's furchtbarster Gegner war Willigis, der, fast der einzige unter den deutschen Prälaten, seine ganze Persönlichkeit, seinen weitreichenden Einfluß für Otto und Theophano einsetzend, Jenes Pläne vernichtete und nicht bloß die königliche Familie vom drohenden Untergange errettete, sondern auch Deutschland vor der Zersplitterung und dem Auseinanderfall bewahrte. Schon ließ sich Heinrich zu Ostern 984 von den Seinigen König nennen, von den Herzögen von Böhmen und Polen den Vasalleneid schwören (Thietm. IV, 2; annal. Quedlinb. und Hildesh. zu J. 984). Da aber versammelten sich auf der Hesseburg bei Wolfenbüttel die treu gebliebenen sächsischen Großen und auf Willigis Befehl die Lehnsleute des St. Martinsstiftes zu Mainz, und zerstörten Heinrich's Einfluß in Sachsen. Ebensowenig erreichte dieser seine Zwecke in Baiern trotz der ihm anhangenden Geistlichkeit, und am wenigsten in Franken und Schwaben, wo vor Allem der unmittelbare Einfluß des Willigis ihm am wirksamsten entgegentrat. Nach einem fruchtlosen Versuche auf den Wiesen bei Bisenstädt in der Nähe von Worms, die Treue des Willigis und der fränkischen Großen gegen Otto III. zu erschüttern, mußte Heinrich den jungen König am 29. Juni 984 zu Nara (nach Giesebrecht Groß-Rohrheim bei Worms) der mit Adelheid von Pavia herbeigeeilten Mutter Theophano übergeben (Thietm. IV, 6), welche Graf Hoiko zu seinem Erzieher berief. Aber erst im J. 985 erfolgte zu Frankfurt die volle Versöhnung mit der Zurückgabe Baierns an Heinrich. Willigis scheint während dieser und der ganzen folgenden Zeit fast der beständige Gefährte der Kaiserinnen gewesen zu seyn, wie dieß aus zahlreichen Urkunden hervorgeht, die vielfach auf seine Fürsprache ausgestellt worden sind. (Vgl. z. B. Mon. Boica XXXI, 243; Orig. Guelficae IV, 296; Schannat hist. Fuldens. 150 u. o.).

Nach dem am 15. Juni 991 zu Nymwegen erfolgten Tode der Kaiserin Theophano übernahm Adelheid die Sorge für den elfjährigen Enkel. Ihr beigeordnet war ein Reichsregiment, an dessen Spitze Willigis stand, so spätere Quellen sprechen geradezu von einer dreijährigen Reichsregentschaft des Willigis (vgl. hist. Novientensis monast. bei Boehmer font. rer. Germ. III, 11: administrationem totius Germaniae Willegiso Moguntino archiep. commisit; ann. Dissibodenb. bei Boehmer III, 215; ann. Palidens. bei Pertz XVI, 65). In vita et Martyrium Arnoldi archiep. Mogunt. (Boehm. III, 325) wird sogar erzählt, daß Willigis ein später zu erwähnendes goldenes Kreuz, Benna, aus dem dreijährigen Tribut der Longoborden habe anfertigen lassen. Auch die Erziehung des jungen Königs lag besonders in seiner Hand. Bernward, ein Jüngling von ungewöhnlicher Begabung, der auf den im J. 988 zum Erzbischof von Piacenza ernannten Johannes als Lehrer Otto's folgte, war von Willigis, welcher ihm die ersten kirchlichen Weihen als Subdiakonus, Diakonus und Presbyter in Mainz ertheilt hatte, herangezogen worden (vergl. Thangmari vita Bernwardi episc. 2, Pertz IV, 759). Am 15. Januar 993 durch Willigis zum Bischof von Hildesheim geweiht, bewahrte Bernward seinen Einfluß auf Otto.

Willigis hat auch seinen königlichen Zögling zum ersten Römerzug ausgerüstet und über die Alpen geführt. Mit großem Gefolge feiert Otto das Osterfest des Jahres 996 zu Pavia. Hier meldet ihm eine Gesandtschaft aus Rom den Tod des Papstes Johann XV. und erbittet zugleich von dem deutschen König einen neuen Papst. Es war wieder Willigis, der hauptsächlich Otto zur Wahl seines Vetters Brun bestimmte, des Sohnes des Herzogs von Kärnthen, eines Jünglings, dessen ausgezeichnete Fähigkeiten Willigis in der königlichen Kanzlei, deren Mitglied derselbe war,

kennen gelernt hatte. In Gemeinſchaft mit dem Kanzler Hildibald, Biſchof zu Worms, führte er Brun nach Rom, wo derſelbe als erſter deutſcher Pabſt von Volk und Geiſtlichkeit einſtimmig erwählt, am 3. Mai des J. 996 feierlich inthroniſirt wurde und ſich Gregor V. nannte (vita Adalb. 21). Am 21. Mai ſalbte und krönte er Otto III. zum Kaiſer (Thietm. IV, 18, vit. Adalb.) Die Wahl Gregor's iſt von der größten Bedeutung. Jung, feurig, energiſch, untadelig in ſeinen Sitten, durch hohe Bildung ausgezeichnet, von ſtreng kirchlicher Richtung, dabei durch ſeine Verwandtſchaft mit dem Kaiſer in ſeinen Beſtrebungen mächtig unterſtützt, erſchien er als der geeignetſte Mann, die eingeriſſenen kirchlichen Schäden durch durchgreifende Reformen wieder zu beſeitigen. Und er hat in der kurzen Zeit ſeines Wirkens ſehr viel geleiſtet. Bevor Willigis Rom verließ, berief Gregor auf deſſen Drängen eine Synode wegen des Biſchofs Adalbert von Prag. Im Jahre 983 von Willigis in Verona zum Biſchof von Prag geweiht, hatte derſelbe, dem der heidniſch unbändige, ihn in allen kirchlichen Beſtrebungen hemmende Sinn der Böhmen ſehr bald ſeinen Biſchofsſtuhl verleidete und den außerdem ſeine ganze Natur mehr zum beſchaulichen Mönchsleben hinzog, 990 in Rom, wohin er ſich begeben, das Mönchsgelübde abgelegt. Boten und Briefe von Willigis bewirkten aber 992 bei dem Pabſt die Zurückſendung ſeines Suffraganbiſchofs nach Prag (Canaparius vita s. Adalberti ep. 18, Cosmae chron. Boem. I, 30. Bruno 15). Das verletzte Aſyl in der Kirche hatte Adalbert von Neuem bewogen, Prag zu verlaſſen und ſich nach Rom in ſein altes Kloſter zu begeben, wo ihn Otto kennen lernte und bald ſehr lieb gewann (Canap. 22). Willigis aber erwirkt die Berufung einer Synode. Er verlangt, daß der verwaiſten Kirche der Gatte zurückgegeben werde, denn es ſey ſündlich, daß Prag allein des Hirten entbehre. So ſehr auch Otto und der Pabſt widerſtrebten, die gern Adalbert in Rom behalten hätten, Willigis hört nicht auf, auch nach ſeiner Rückkehr nach Deutſchland brieflich auf Adalbert's Zurückſendung zu dringen, ſie müſſen ſich endlich ſeinem Drängen fügen. Er verließ mit Otto Rom, verweilte einige Zeit in Mainz bei Otto und Willigis (Can. 23) und fand ſpäter, da die Böhmen ihn höhniſch zurückwieſen, in Preußen als Heidenbekehrer den erſehnten Märtyrertod, den 23. April 997.

In der Folgezeit ſcheint der Einfluß des Willigis bei Otto ganz zurückgetreten zu ſeyn. Keine Urkunde thut, ſo viel wir wiſſen, ſeiner Erwähnung. Nur in einer amtlichen Beziehung wird er mit Otto zuſammen genannt, indem Pabſt Sylveſter II. im Oktober 999 die Privilegien des Kloſters Lorſch auf Fürbitte Otto's, Willigiſen's und einiger Anderer beſtätigt (Codex Laureshamensis I. 125). Es hatte dieß auch ſeinen guten Grund. Die phantaſtiſchen Pläne, mit denen Otto ſich trug, ſeine Ideen von einem chriſtlichen Weltreich, ähnlich dem alten Römerreich, deſſen Sitz Rom ſeyn und in dem der Glanz und die feierliche Pracht des griechiſchen Kaiſerthums mit all' dem leeren Ceremoniell, den Hofwürden des byzantiniſchen Hofes herrſchen ſollte, konnte bei einer mit ſo klarem nüchternen Sinn begabten, einer ſo ſpezifiſch-deutſchen Natur wie Willigis keinen Beifall gewinnen. Dazu mußten ihm andere Perſonen dienen, die theils wie Gerbert, von Otto nach Gregor's Tode, 999 am 18. April, auf den päbſtlichen Stuhl erhoben, ſeine hochfliegenden Pläne weckten und nährten, theils wie ſein Kanzler, Erzbiſchof Heribert von Köln, der „Archilogothet" (vita Herib. c. 5, Pertz IV, 743) und Bernward von Hildesheim, der „Primiscrinius" des kaiſerlichen Hofes, zu fügſamen Werkzeugen und Förderern derſelben ſich hergaben (vergl. Gieſebrecht I, 715 ff.). So konnte denn nicht fehlen, daß Willigis, der, wenn er auch ſeinem kaiſerlichen Schützling gern die höchſte Würde der Chriſtenheit verſchaffte, doch nicht wollte, daß Deutſchland in Rom aufgehe, ebenſo wie er bei aller Ehrfurcht vor dem Pabſt keineswegs ſeinen Rechten und den Rechten der deutſchen Kirche etwas vergeben wollte, vor den Günſtlingen des Kaiſers zurücktreten mußte. Nicht aber iſt dieß bei den anderen Gliedern der ottoniſchen Familie der Fall. Wir ſehen Willigis in freundlichen Beziehungen zu Mathilde, Aebtiſſin von Quedlinburg, der Tante Otto's III., welcher dieſelbe während

ſeines zweiten Römerzuges zur Reichsverweſerin in Deutſchland machte, zu Sophie, des Kaiſers Schweſter, beſanders auch zur Kaiſerin Adelheid, bei deren am 17. Dezbr. 999 in Selz, einem von ihr geſtifteten Kloſter im Elſaß, erfalgten Tade er zugegen war (Odilo epitaph. Adelheidae c. 21; Pertz IV. 644). Am falgereichſten aber war des Willigis Verhältniß zu Saphie. Wie die meiſten Frauen der attaniſchen Familie, war auch ſie für das Klaſterleben beſtimmt und als Nonne im Frauenkloſter Gandersheim eingetreten, einer Stiftung des Sachſenherzogs Liudolf und ſeiner Gemahlin Oda, der Eltern Heinrich's I. Die Aebtiſſinnen waren meiſtens Frauen aus dem ſächſiſchen Königshauſe (Hroswitha primordia Gandersh. v. 102 sqq. bei Pertz IV. 308, Thangmar vit. Bernwardi c. 12, P. IV., 762).

Bisher hatten, wie Thangmar ausdrücklich bemerkt, die Biſchöfe von Hildesheim die geiſtliche Gerichtsbarkeit daſelbſt unangefochten ausgeübt. Als aber Saphie nur van Willigis als Nonne in Gandersheim eingekleidet werden wollte, und dieſer zuſagte, erhob Biſchof Osdag Einſpruch, worauf Willigis das Kloſter zu ſeiner Diöceſe gehörig erklärte. Endlich nahmen beide die Einkleidung gemeinſchaftlich var in Gegenwart der Theophano und des jungen Königs. Nach Jahren der Ruhe, während welcher ſagar Willigis einer von Osdag's Nachfolger, Bernward, in Gandersheim geleiteten Verſammlung ohne Widerſpruch beiwohnte (vit. Bernw. 13), brach bei Gelegenheit der Einweihung der Gandersheimer Kirche der Streit von Neuem las. Thangmar legt die Schuld beſonders Saphie bei, welche hauptſächlich in Gandersheim das Regiment an Stelle der betagten und kränklichen Aebtiſſin Gerberge führte, und durch deren Beiſpiel die ſtrenge Zucht daſelbſt gelockert wurde. Daß Bernward ſich dem entgegenſetzte, vermehrte noch die Abneigung, welche ſie gegen ihn als Günſtling ihres Bruders ohnehin gefaßt hatte.

Hierin traf ſie mit Willigis zuſammen, der ſich durch Bernward ſeines Einfluſſes beraubt ſah, und zugleich in demſelben den Beförderer der verderblichen Pläne Otto's erblickte (Bernw. 18). An ihn ſchlaß ſich Sophie auf's Engſte an und gab ihre Zuneigung auf jede Weiſe kund. So vermittelte ſie eine Schenkung des Kaiſers an die Viktarskirche zu Mainz, am 17. Juli 997 (Guden IV, 842). Thangmar (Cap. 14) wirft ihr var, daß ſie auf Betreiben des Willigis gegen den Willen ihrer Aebtiſſin und Bernward's ſich längere Zeit am kaiſerlichen Hafe aufgehalten und dadurch ihrem Ruſe geſchadet habe. Wir erkennen darin die einſeitige Darſtellung Thangmar's, der hier ſelbſt Partei für Bernward iſt und deſſen ſonſt unſchätzbares Buch in dieſem Theil geradezu als eine Schmähſchrift gegen Willigis und Sophie erſcheint. Es iſt nicht anzunehmen, daß ein Mann, wie Willigis, lackere Sitten der Sophie begünſtigt habe. Auf Ausübung kirchlicher Funktianen in Gandersheim hatte er unbeſtreitbare Rechte. Die Gränze zwiſchen der Mainzer und Hildesheimer Diöceſe war nicht feſt beſtimmt, ſamit konnte Jeder das Kloſter beanſpruchen (vergl. Offenbeck S. 40 ff.). Dann aber konnte Willigis ja als Primas der deutſchen Kirche und Vikar des Pabſtes an jedem ihm genehmen Orte Synoden abhalten. Dazu kammt, daß Gandersheim, nach den Bullen der Päbſte Agapet II., 948, und Johannes XIII., 968, unmittelbar unter dem Pabſt ſtand, alſo von der Jurisdiktion des Diöceſanbiſchofs eximirt, kirchliche Funktianen jedem anderen Biſchof übertragen konnte. Schan Hraswitha erwähnt dies ausdrücklich (V. 152 ff., vgl. Leuckfeld, antiquit. Gandersh. 428; Harenberg, hist. eccl. Gandersh. diplom. 57 und 620; Jaffé 2793 und 2852). Hatten auch die Hildesheimer Biſchöfe bis dahin ohne Widerſpruch kirchliche Funktionen in Gandersheim verrichtet, ſa war dies nur freiwillige Connivenz der Aebtiſſinnen. Deßhalb war, nach unſerer Auffaſſung, Saphie im Recht, wenn ſie im Jahre 1000 Willigis erſuchte, die neu erbaute Kirche zu Gandersheim — die alte war 973 abgebrannt — einzuweihen. Sie lud zugleich auch Bernward ein, freilich nur als Gaſt. Willigis, der ſich anfangs ſträubte, nahm den Auftrag an, verlegte aber die Feier van dem urſprünglich feſtgeſetzten 14. September auf den 21. und benachrichtigt hiervon Bernward. Dieſer lehnt ſein Erſcheinen ab, kammt

aber unerwartet am 14. September nach Gandersheim, um die Weihe zu vollziehen, findet natürlich nichts dazu vorbereitet, und die Nonnen widerſtreben auf's Heftigſte. Da hielt Bernward bloß Gottesdienſt ab, beſchwerte ſich vor der Gemeinde und unterſagte, kraft der Kirchengeſetze jedem anderen die Einweihung der Kirche (Bernw. 16. 17). Am 20. kam Willigis mit großem Gefolge nach Gandersheim. Auch Bernward war eingeladen, erſchien aber nicht; doch vertheidigte Eccard, Biſchof von Schleswig, der, durch die Dänen vertrieben, ſich bei Bernward aufhielt, deſſen Rechte und unterſagte die Kirchweihe. Willigis ſtand nun vorläufig davon ab, kündigte aber auf den 28. November eine Synode in Gandersheim an. Da begab ſich Bernward nach Rom, und wurde dort, wo man von dem Streit bereits vernommen hatte, von Kaiſer und Pabſt ſehr herzlich aufgenommen (Bernw. 18. 19). Willigis hielt unterdeſſen mit thüringiſchen, ſächſiſchen und heſſiſchen Biſchöfen die anberaumte Synode ab und wies im größten Zorn den Einſpruch Eccard's zurück. Hierauf verließ dieſer mit ſeinen Begleitern und denen, die auf Bernward's Seite ſtanden, die Verſammlung und hielt eine beſondere Synode im Intereſſe des Hildesheimer Biſchofs. Willigis aber erklärte, durch Zeugenausſagen geſtützt, das Kloſter Gandersheim ſeiner Diöceſe unterworfen und belegte jeden Eingriff in ſeine Rechte mit der Strafe des Bannes.

In Rom hielt, beſonders auf Drängen Herzog Heinrich's von Baiern, des nachmaligen Kaiſers, 1002 am 1. Februar der Pabſt in dieſer Angelegenheit eine Synode ab, bei der zwanzig Biſchöfe und auch der Kaiſer zugegen waren. Als abgeſtimmt werden ſollte, entfernten ſich nur die unmittelbar unter Rom ſtehenden Biſchöfe — die anderen enthielten ſich der Abſtimmung — und erklärten nach geheimer Abſtimmung die Gandersheimer Synode für ſchismatiſch. Die Beſchlüſſe derſelben wurden vernichtet, Bernward das Kloſter zugeſprochen, dem Erzbiſchof ſollte ſein verwegenes Beginnen verwieſen und auf einer neuen Synode der ſächſiſchen Biſchöfe zu Pöhlde am 22. Juni der Streit unter dem Vorſitz des jungen römiſchen Cardinalprieſters Friedrich, eines Sachſen von Geburt, geſchlichtet werden (Bernward 20—22). Dieſe Synode wurde unter dem ſtärkſten Tumult abgehalten. Friedrich, der mit dem ganzen Pomp eines päbſtlichen Legaten erſchien, wurde nur von Bernward und ſeinen Anhängern und dem Erzbiſchof Libentius (Liwezo) von Bremen, einem geborenen Römer, die beanſpruchten Ehren erwieſen. Lärm und Verwünſchungen empfingen ihn. Kein geziemender Platz wurde ihm zugeſtanden. Als er endlich zum Wort kam, ermahnte er die Biſchöfe zum Frieden und verlangte, daß der an Willigis gerichtete, von ihm aber nicht einmal angeblickte, viel weniger angenommene päbſtliche Brief vorgeleſen würde. Der Erzbiſchof wurde darin getadelt und zum Frieden und Gehorſam ermahnt. Als der Cardinal hierauf Willigis ſelbſt anredete und Libentius, den dieſer um ſeinen Rath befragte, in des Legaten Sinn ſich ausſprach, drangen plötzlich Laien in den Verſammlungsort, es entſtand ein wildes Getümmel, entſetzliche Drohungen wurden gegen den Legaten und Bernward ausgeſtoßen und Willigis verließ in heftigſtem Zorn die Verſammlung. Auf den folgenden Tag von dem Cardinal bei Strafe des päbſtlichen Bannes vor die Synode geladen, reiſte er in der Frühe mit den Seinigen ab. Darauf ſuspendirte ihn der Legat von ſeinem Amte und lud ihn und alle Biſchöfe ein, zu Weihnachten auf einer Synode vor dem Pabſte zu erſcheinen (Bernw. 28. 29). Als Bernward bald nachher Gandersheim beſuchen wollte, widerſetzte ſich Sophie mit bewaffneter Hand ſeinem Eintritt (Bernw. 32). Willigis ließ ſich durch den Zorn des Kaiſers und Pabſtes nicht einſchüchtern. Trotz ſeiner Amtsentſetzung kamen die deutſchen Biſchöfe zahlreich zu der von ihm auf den 20. Auguſt nach Frankfurt berufenen Synode. Bernward ließ ſich durch Eccard und Thangmar vertreten. Obgleich man ſich gegenſeitig näherte, kam doch keine Entſcheidung zu Stande, man verſchob ſie auf eine im nächſten Jahre in Fritzlar abzuhaltende Verſammlung. Bernward, erkrankt, ſchickte jetzt Thangmar mit Briefen nach Rom (Bernward 33. 34). Zu dem ausgeſchriebenen Concil daſelbſt waren die deutſchen Biſchöfe mit ihren Mannen entboten worden, und viele machten ſich auf den Weg, auch Willi-

gis, der das Concil ſelbſt nicht beſuchen, wohl aber ſeiner Dienſtpflicht gegen den Kaiſer genügen wollte, ſchickte ſeine Mannen dahin. Die Synode wurde am 27. Dezember zu Todi eröffnet — denn in Rom, wie auch in Deutſchland (Thietm. IV, 30), war Alles im offenen oder geheimen Aufſtand gegen den Kaiſer — aber nur von wenigen Biſchöfen beſucht, da die deutſchen noch nicht angelangt waren. Die Heftigkeit des Willigis wurde von allen mißbilligt, entſcheidende Beſchlüſſe aber bis zur Ankunft der Deutſchen verſchoben. Als dieſe mit der Ankunft zögerten, ging man auseinander (34 bis 36). Der mittler Weile erfolgte Tod Otto's ließ auch die Synode zu Fritzlar nicht zu Stande kommen. Die Thronbeſteigung Heinrichs II. bewog beide Männer zu vorläufigem Waffenſtillſtand. Willigis weihte 1002 zu Paderborn — Gerberge war ein Jahr vorher geſtorben — Sophie auf ihren Wunſch als Aebtiſſin von Gandersheim und Bernward fügte ſich, ohne aber auf ſeine Rechte zu verzichten. (Bernward 39, ann. Hildesh. z. J. 1002). Der Streit ſelbſt wurde aber erſt 1007 am 5. Januar durch Vermittelung und in Gegenwart Heinrich's II. beigelegt. Die Kirche wurde von Bernward und Willigis gemeinſchaftlich eingeweiht, worauf Willigis ſeinen Rechten auf Gandersheim feierlich entſagte (Bernw. 43). So wurde ein Kampf beendet, der, anfangs nur von lokalem Intereſſe, bald von den weitgreifendſten Folgen wurde und wegen der darin handelnden Perſonen bald die ganze abendländiſche Chriſtenheit bewegte. Allerdings hat ihn Willigis perſönlich mit maßloſer Heftigkeit geführt, aber wenn er zuletzt auch, offenbar nur, um Heinrich gefällig zu ſeyn, auf ſeine Rechte freiwillig verzichtete, ſo hat er doch thatſächlich einen glänzenden Sieg über die Partei, welche Otto's phantaſtiſche, die Würde und Machtſtellung Deutſchlands beeinträchtigende Pläne begünſtigte, davongetragen, er hat die römiſche Anmaßung, die päbſtlich-hierarchiſche Einmiſchung in rein deutſche Kirchen-Angelegenheiten auf das Entſchiedendſte zurückgewieſen, ebenſo wie er auch ſchon früher die Aufforderung Gregor's V. (ſ. den Brief Gregors bei Pertz III. 694), gegen Giſtler von Magdeburg einzuſchreiten, unberückſichtigt gelaſſen hatte. Es war ein Kampf um die Unabhängigkeit Deutſchlands von der Macht des Pabſtes und römiſcher Biſchöfe. Uebrigens entbrannte ſpäter der Streit von Neuem zwiſchen Biſchof Godehard, Bernward's Nachfolger, und Erzbiſchof Aribo von Mainz (Wolfher v. S. Godehardi p. 26 sqq.). Er blieb unentſchieden, trotz wiederholter Bemühung Kaiſer Konrad's. Die auf der Synode zu Pöhlde 1029 vorgeſchlagene Theilung des ſtreitigen Gebietes, wobei Gandersheim ſelbſt bei Hildesheim bleiben ſollte, wurde zwar von Hildesheim zurückgewieſen, ſcheint aber doch ſpäterhin ſtattgefunden zu haben. Doch dauert der Kampf um die Exemtion des Kloſters fort, und endet erſt am 3. Mai 1208 unter Pabſt Innocenz III. mit der völligen Freiheit von Gandersheim.

Otto II. war am 23. Januar 1002 geſtorben. Die nächſten Anſprüche auf den deutſchen Königsthron erhob Heinrich, der Sohn Heinrich des Zänkers. Er nahm die Leiche des Kaiſers, als ſie nach Deutſchland gebracht wurde, um in Aachen beigeſetzt zu werden, in Empfang und bemächtigte ſich der kaiſerlichen Inſignien. Aber er hatte in dem tapfern Markgraf Eckard von Meißen und in Herzog Hermann von Schwaben gefährliche Nebenbuhler. Da fand Heinrich in Willigis ſeine bedeutendſte Stütze. Er trat für Heinrich's Erbrecht ein und wollte zugleich das Reich vor einer Spaltung ſichern. Durch Willigiſens Einfluß fallen auch die fränkiſchen Großen Heinrich zu, deſſen Ausſichten bereits durch den Tod Eckard's, der am 30. April zu Pöhlde ermordet wurde, geſtiegen waren. In Mainz wurde Heinrich am 6. oder 7. Juni von den Großen der Franken, Moſellaner und Baiern zum König gewählt und ſofort von Willigis unter Beiſtand ſeiner Suffraganbiſchöfe geſalbt und gekrönt (Thietm. V, 7; ann. Hildesh. und Quedlinb. zum Jahre 1002; Marianus Scottus, Pertz V, 555 u. a.).

Nachdem Heinrich Schwaben durchzogen und, ohne mit ſeinem Gegner Hermann zuſammen zu treffen, in Merſeburg die Huldigung der ſächſiſchen Großen erlangt hatte, kam er nach Paderborn, wo Willigis am 10. Auguſt ſeine Gemahlin Kunigunde ſalbte

und krönte (Thietm. V, 11 v. Meinwerci c. 8 u. A.). In Duisburg näherte ſich Heinrich endlich auch Erzbiſchof Heribert von Cöln, der wegen der ungewöhnlichen Krönung in Mainz zürnte (Thietm. V, 12), da er die Funktion ſelbſt in Anſpruch nahm, weil Aachen, die eigentliche Krönungsſtadt, wo auch die drei Ottonen gekrönt worden waren, in ſeiner Diöceſe liege. Aber der Erzbiſchof von Mainz hatte bisher auch in Aachen ſich vorzugsweiſe an der Krönung betheiligt, und die päbſtliche Beſtätigungsbulle Benedikt's VII. ſpricht dies Recht ausdrücklich aus (vergl. auch Lamberti annal. z. Jahre 1073 bei Pertz V, 204: archiep. Mogunt., cui potissimum propter primatum Mogontinae sedis eligendi et consecrandi regis auctoritas deferebatur). Mit Willigis und Kunigunde ging Heinrich II. über den Rhein und wurde in Aachen von den Fürſten des Landes als König begrüßt und auf den königlichen Stuhl erhaben (Thietm. V, 12). In Bruchſal unterwarf ſich ihm Hermann freiwillig am 1. Oktober (Thietm. V, 14). Auch bei einer zu Diedenhofen (Thionville) abgehaltenen Synode war Willigis zugegen, und er iſt es, auf deſſen Fürſprache Graf Ernſt von Oeſterreich, der mit den Markgrafen Heinrich und Brun, letzterer des Königs Bruder, ſich gegen Heinrich empört hatte, und, gefangen genommen, von dem Fürſtengericht zum Tode verurtheilt worden war, von der Todesſtrafe befreit und zu einer Geldbuße begnadigt wurde (Thietm. V, 21).

So ſehen wir überall Willigis als Berather zur Seite des Königs, und zahlreiche Urkunden bezeugen ſeinen großen Einfluß. Auch bei der Wiederherſtellung des Bisthums Merſeburg wirkt er mit. Wiederholt hatte Otto III., hatten die Päbſte Gregor V. und Sylveſter II. dieß verſucht, und ſtets wußte Giſiler die Sache zu vereiteln. Jetzt aber ſchickte Heinrich von Darnburg aus im Januar 1004 eine Geſandtſchaft unter Führung des Willigis zu dem kranken Erzbiſchof, und verlangte auf's Beſtimmteſte die Reſtitution des Bisthums. Doch Giſiler ſtarb und auf Heinrich's Wunſch wurde ſein Kaplan Tagino Erzbiſchof von Magdeburg und am 2. Februar von Willigis in Merſeburg geweiht, worauf er ſofort das Bisthum Merſeburg reſtituirte (Thietm. V, 24 sqq. ann. Magdeb., Pertz XVI, 162). Nicht weniger unterſtützte Willigis Heinrich in anderen kirchlichen Einrichtungen und Reformen. Im Jahr 1005 weihte er Godehard, den ſpäteren Biſchof von Hildesheim, zum Abt des reichen Kloſters Hersfeld (v. Godeh. 13). Auch einen Lieblingswunſch: die Gründung des Bisthums Bamberg, hat Heinrich beſonders durch des Willigis Beiſtand, der als Vikar des Pabſtes Johann XVIII. die Verhandlungen leitete, auf den Synoden zu Mainz und, am 1. Nov., zu Frankfurt 1007 zu Stande gebracht und der erſte Biſchof Eberhard wurde noch an demſelben Tage von Willigis geweiht (Thietm. VI. 23; v. Henr. II, 10; Pertz IV, 795).

Es mag eine Anerkennung der Verdienſte des Willigis in dieſer Angelegenheit geweſen ſeyn, wenn Heinrich im folgenden Jahre, nach dem Tode des Erzbiſchofs Liudolf von Trier, gegen den Wunſch ſeiner Gemahlin, Meingaus, Probſt der Mainzer Kirche und Kämmerer des Willigis, auf den erledigten erzbiſchöflichen Stuhl erhob (gesta Trev., bei Pertz VIII, 171; Thietm. VI. 25).

Weiter wird uns von der Wirkſamkeit des Willigis nichts berichtet. Hochbetagt ſtarb er am 23. Februar 1011 (Calendar. necrolog. metrop. Mogunt. Boehmer III, 141; annal. Dissibodenb. z. J. 1011 u. A.). In der St. Stephanskirche zu Mainz wurde er beigeſetzt, wie aus dem Epitaphium des Willigis hervorgeht, welches früher um den Thurm der von Willigis erbauten Kirche ſtand, bis es mit dem Brand derſelben zu Grunde ging, aber durch Abſchrift des Serrarius erhalten iſt. Später wurde Willigis heilig geſprochen.

Werfen wir noch einen Blick auf des Willigis übrige Wirkſamkeit, ſo tritt uns auch hier überall eine bedeutende, unermüdlich thätige Perſönlichkeit entgegen. Er iſt eifrig bemüht, das kirchliche Leben zu fördern, er gründet neue Kirchen, baut zerſtörte Klöſter auf, ſtattet verarmte mit reichlichen Schenkungen aus, belebt Kunſt und Wiſſenſchaft, und überwacht mit ganz beſonderer Sorgfalt die Schulen und den Unterricht.

Ein interessanter Beleg dafür ist eine von Willigis ausgestellte Urkunde vom 28. April 976, welche die Verhältnisse der Aschaffenburger Kirche und Schule betrifft (Guden cod. dipl. I, 352 seqq.). Besonders nahmen die Kirchen und Klöster seine Sorgfalt in Anspruch. Im Jahre 975 stellte er das alte Kloster Disibodenberg wieder her (ann. Dissib. z. J. 975; Boehmer III, 178; Guden I, 68 sqq.) .Vor Allem verdanken die geistlichen Stiftungen in Mainz ihm große Wohlthaten, und manche Schenkungen der Kaiser hat er ihnen zugewendet. Die alte Kirche zu Mainz wurde von ihm fast neu hergestellt und Burchard, seit 1000 Bischof von Worms, der berühmte Canonist, zu ihrem Probst ernannt (v. Burchardi 2, Pertz IV, 833, v. S. Bonifacii; Pertz II, 357). Das berühmteste Baudenkmal des Willigis ist die Martinskirche, auf der Stelle, wo jetzt der Mainzer Dom steht. Von 978 bis 1009 wurde an ihr gebaut, und manche Schenkungen erhielt sie von den Kaisern (Guden I, 358. 367. 14 u. A.). Am Tage der Weihe, 29. August 1009, brannte sie vollständig nieder, ein Ereigniß, welches von vielen Chronisten und Annalisten jener Zeit erwähnt wird. Willigis begann sofort den Neubau, der 1036 in Gegenwart der kaiserlichen Familie geweiht wurde (v. S. Bardonis bei Boehmer III, 253). Auch die Stephanskirche zu Mainz hat er erbaut, so wie ihm auch der Bau einer Brücke über die Nahe bei Bingen, einer andern bei Aschaffenburg und des durch die Hattosage bekannten s. g. Mäusethurms bei Bingen zugeschrieben wird (s. dos Epitaphium). Daß Willigis auch den Kunstbestrebungen seiner Zeit nicht fremd blieb, beweisen mehrere Kunstwerke, die sich bis in spätere Jahrhunderte erhalten haben. Dazu gehört ein berühmtes goldenes Kreuz, Benno, das Willigis dem Dom schenkte, und wozu ihm angeblich der lombardische Tribut während seiner Reichsregentschaft die Mittel geliefert hat (vgl. Euler p. 39—41). Von der Diöcesanthätigkeit des Willigis bemerken wir noch außer dem schon Berührten, die Weihe des Bischofs Retharius von Paderborn im Jahre 983 zu Speier (ann. Paderborn. 327). Nach seinem 1009 erfolgten Tode weihte Willigis auch seinen Nachfolger Meinwerkus (v. Meinw. 11). In besonders freundlicher Beziehung stand er mit Burchard. Bei Willigis lernte ihn Otto III. kennen, der ihn sehr lieb gewann und wider seinen Willen im Jahre 1000 zum Bischof von Worms machte, worauf ihm Willigis die Weihe gab (v. Burchardi 1—6). Ferner war Thietmar, später Bischof in Osnabrück, erst Probst in Mainz, von wo ihn Heinrich II. mit Bewilligung des Willigis nach Aachen versetzte (chron. Osnaburg. bei Meibom rer. Germ. II, 205).

Endlich lebte auch Eckehard von St. Gallen, der Lehrer Otto's II, als Domprobst unter Willigis in Mainz (Ekkehardi IV. casus S. Gall; Pertz II, 122).

Dr. Euler.

Williram (oder Willeram, auch Wiltramus geschrieben), Abt des Klosters Ebersberg in Baiern, lebte zur Zeit der Kaiser Heinrich III. und IV. Von seinem äußeren Leben ist wenig bekannt. Trithem (s. die Ausgabe Williram's von Merula) erzählt von ihm, daß er in Paris längere Zeit Studien obgelegen habe; doch ist dies nicht weiter beglaubigt. Sicher muß er sich schon früh durch Gelehrsamkeit und gründliches Wissen hervorgethan haben, weil wir ihn als Lehrer (scholasticus) an der Klosterschule zu Bamberg sehen, jener Lieblingsstiftung Kaiser Heinrich's II. (1007), die sich sehr bald vor Allen durch ihre Frömmigkeit und ihren wissenschaftlichen Eifer auszeichnete. Hierauf wurde Willirom Mönch zu Fulda, kam dann als Abt nach Ebersberg, wo er am 5. Jan. 1085 starb (necrologium antiquissimum monast. Ebersperg. bei Oefele rerum Boicar. script. II. p. 15).

Williram ist ein naher Verwandter des Erzbischofs Heribert von Cöln und des Bischofs Heribert von Eichstedt, welchem letztern, der selbst als Dichter berühmt war, (besonders wurden sechs Hymnen von ihm gelobt), er nach dessen am 24. Juli 1042 erfolgten Tode die Grabschrift dichtete (anonym. Haserens. c. 32, Pertz mon. Germ. script. VII, 263). Als Abt scheint Williram eifrig für die äußeren Verhältnisse seines Klosters gesorgt zu haben. Im Codex tradition. Eberspergens. (Oefele II, 19—35)

und libellus Concambiorum monast. Ebersperg. (Oefele II.) werden mehrfach die Gütertauſche angeführt, welche er mit Anderen einging. Darunter iſt beſonders bemerkenswerth ein Tauſch zwiſchen ihm und dem ihm befreundeten Biſchof Heinrich von Trident (Oefele II, 46). Dieſer gibt Williram einen Weinberg bei Botzen für einige Bücher zum gottesdienſtlichen Gebrauch aus Williram's Bibliothek. Es ſtimmt dieß mit dem Ruf, den Williram weithin als Gelehrter und Dichter genoß. Der anonym. Haserensis nennt ihn (a. a. O.) egregius ille versificator. Es wurde ihm auch die Abfaſſung des ſogen. chronicon Ebersbergense antiquius, das in Wahrheit aber das posterius iſt, von Oefele (II, S. 3) zugeſchrieben, doch iſt dieſe Annahme unbegründet (vgl. S. Hirſch, Jahrbücher des deutſchen Reichs unter Heinrich II., Bd. I, S. 150). Nachhaltigen Ruhm aber erwarb er durch ſeine um 1045 geſchriebene Ueberſetzung und Auslegung des Hohenliedes in deutſcher Sprache, wodurch er in die Fußſtapfen Notker's von St. Gallen trat, der von ſeiner Verdeutſchung der Pſalmen der Deutſche genannt wurde. Die Zeit war für ſolche Beſtrebungen günſtig. Wenn auch Kaiſer Conrad II. ſelbſt ſich nicht viel um die Wiſſenſchaften kümmerte, ſo förderte ſeine Gemahlin Giſela dieſelben um ſo mehr, und beſonders ſcheint das Unternehmen Notker's ihr Intereſſe erregt zu haben. Sie ließ ſich ſeine Werke abſchreiben. Auch ihrem Sohn, Heinrich III. flößte ſie die Liebe zu den wiſſenſchaftlichen Beſtrebungen ein, und Williram überſandte ihm ſeine Auslegung des Hohenliedes (vergl. Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen im Mittelalter S. 217 f.). Williram's Uebertragung wurde ſchon von den Zeitgenoſſen ſehr bewundert. Man ſchrieb ſie oft ab, und ſchon 1057 wurde ſie in's Niederländiſche übertragen (Gieſebrecht, Geſchichte der deutſchen Kaiſerzeit II, 540, 2. Aufl.). Ueber ſein Werk ſpricht ſich Williram in der Vorrede ausführlich aus (Williram's Ueberſetzung und Auslegung des Hohenliedes in doppelten Texten aus der Breslauer und Leidener Handſchrift herausgegeben und mit einem vollſtändigen Wörterbuch verſehen, von Dr. H. Hoffmann. Breslau 1827. Doch hat Hoffmann die lateiniſche Paraphraſe in Hexametern nicht mit aufgenommen, dieſelbe iſt in der Ausgabe von Merula: Willerami abbatis in Canticum Canticorum Paraphrasis gemina: prior rythmis Latinis, altera veteri lingua Francica: Lugd. Batav. 1598). Williram beklagt den Verfall des theologiſchen Studiums in ſeiner Zeit, im Gegenſatz zu der Zeit der Vorfahren (der karolingiſchen Zeit). Die grammatiſchen und dialektiſchen Studien würden, wie er zugibt, allerdings getrieben, aber man vergäße dabei das Studium der heiligen Schrift, und die etwas leiſten könnten, verwertheten das ihnen anvertraute Pfund nicht zur Belehrung Anderer. Rühmend erwähnt er der Anregung, die Lanfrank durch ſeine theologiſche und dialektiſche Lehrweiſe gegeben habe und er fügt hinzu, daß viele ſeiner Landsleute zu ihm hinſtrömten. Man hat Willigis deßhalb wohl auch ſelbſt irrthümlich zu einem Schüler Lanfrank's gemacht. Er ſelbſt, fährt Williram fort, um auch nach ſeinen Kräften etwas beizutragen, wolle das Hohelied und zwar in Verſen und deutſch übertragen und erklären (Itaque cantica canticorum, quae sui magnitudinem ipso nomine testantur, statui, si Deus annuerit, et versibus et teutonica planiara reddere, ut corpus in medio positum his utrimque eingatur et ita facilius intellectui occurrat, quod investigatur). Von ſich ſelbſt habe er in ſeiner Erklärung nichts hinzugefügt, ſondern ſich nur an die Kirchenväter und mehr an den Sinn, als an die wörtliche Uebertragung gehalten. Es erſcheint das Lied als Wechſelrede zwiſchen Bräutigam und Braut. Williram findet ſelbſt großes Wohlgefallen an ſeiner Arbeit, iſt aber, wie er ſagt, gern bereit, auf Vorſchläge zur Verbeſſerung einzugehen. An der Einmiſchung lateiniſcher Wörter in ſeine deutſche Erklärung ſcheint weder er noch ſeine Zeitgenoſſen Anſtoß genommen zu haben. Dr. Euler.

Wimpheling. Dieſer treffliche Mann war der hervorragendſte unter jenen wohlmeinenden, aber ſchüchternen Humaniſten, die am Ende des fünfzehnten und zu Anfang des ſechzehnten Jahrhunderts eine Verbeſſerung des Schulunterrichts und eine Abſtellung der kirchlichen Mißbräuche bezweckten, allein in ihrer dogmatiſchen Befangenheit ſich we-

der von der Scholaſtik und dem Pabſtthum losmachen noch zu einer freieren Anſicht von den klaſſiſchen Studien erheben konnten. So wie ſich in Wimpheling's Schriften ein lebendiges Bild ſeiner Zeit, ihrer verdorbenen Zuſtände und ihrer beſſeren Beſtrebungen findet, ſo ſpiegeln ſich in ſeinem Karakter und Wirken die Gegenſätze ab, die ſich damals bekämpften; er wollte, in Gemeinſchaft mit ſeinen Freunden, einen vermittelnden Standpunkt behaupten, ward aber bald von den Mönchen, bald von den kühnern Humaniſten angegriffen, und vermochte weder den neuen Geiſt entſchieden zu begründen, noch den alten zu retten. Nichtsdeſtoweniger iſt er eine ehrwürdige Erſcheinung und hat, wenn auch unwillkürlich, zur Vorbereitung der Reformation mitgewirkt.

Jakob Wimpheling ward geboren den 26. Juli 1490, zu Schlettſtadt im Elſaß, wo ſein Vater Nikolaus Bürger war. Hier hatte eben der Weſtfale Ludwig Dringenberg eine von dem Magiſtrat beſchloſſene lateiniſche Schule begründet. Dringenberg, ein Schüler der Brüder des gemeinſamen Lebens zu Deventer, hatte der hergebrachten Methode des lateiniſchen Unterrichts entſagt und eine einfachere, praktiſchere eingeführt, ſo daß bald ſeine Schule eines bedeutenden Rufes genoß. Wimpheling beſuchte ſie bis in ſein zwölftes Jahr; der Einfluß dieſer erſten Erziehung entſchied zum Theil die Richtung ſeines Lebens. 1464 bezog er die Univerſität Freiburg, in der Abſicht, ſich einmal dem Rechte zu widmen; die Juriſten Kilian Wolf, von Haslach, und Konrad Stünzel, ſpäter kaiſerlicher Kanzler, nahmen ſich beſonders ſeiner an. Bei Geiler von Kaiſersberg, der nur fünf Jahre älter war als er, hörte er philoſophiſche Vorleſungen über Ariſtoteles und Alexander von Hales; er ſchloß damals ſchon innige Freundſchaft mit ihm. 1466 ward er baccalaureus artium; als jedoch 1468 eine Peſt die Univerſität zerſtreute, ging er nach Erfurt, um ſeine philoſophiſchen Studien fortzuſetzen. Eine Inſchrift, die er hier in einer Kirche ſah: noli peccare, Deus videt, machte einen tiefen Eindruck auf ihn, an den er ſich noch nach langen Jahren erinnerte. Er war indeſſen kaum einige Monate in Erfurt, als ihn ſein Oheim, Ulrich Wimpheling, Pfarrer zu Sulz bei Molsheim, zurückberief, um ihm eine Pfründe zu verſchaffen; da er aber den Jüngling noch zu unerfahren fand, gebot er ihm, nach Erfurt zurückzukehren. Auf der Reiſe ward er zu Speier krank; von dem Arzte ſchlecht beſorgt, ging er nach Heidelberg, um ſich von geſchicktern Künſtlern traktiren zu laſſen. Er genas, allein da es Winter war, getraute er ſich nicht weiter zu wandern; er erbat ſich von ſeinem Oheim, der ſeit ſeines Vaters Tod für ihn ſorgte, und erhielt von ihm die Erlaubniß in Heidelberg zu bleiben. 1471 ward er hier Magiſter der Philoſophie. Den 20. Januar dieſes Jahres ſchrieb er ein Lobgedicht auf Kurfürſt Friedrich, bei dem er eine Zeit lang das Amt eines Geheimſchreibers verſah. Er begann das Studium des kanoniſchen Rechts, deſſen er aber nach zwei Jahren überdrüſſig ward; ſein frommes Gemüth fand darin die Befriedigung nicht, nach der es verlangte; er ſah bereits, daß Viele nur darum die kirchlichen Rechte ſtudirten, um ſich Mittel und Wege zu verſchaffen, vom römiſchen Hofe Pfründen zu erlangen und ſich durch Proceſſe im Beſitz derſelben zu behaupten; die Dekretalen und Kanonen wurden ihm zum Ekel und, eingedenk des Wortes: „Was hülfe es dem Menſchen, wenn er die Welt gewönne und Schaden nähme an ſeiner Seele“, wandte er ſich zur Theologie. Dieſe war jedoch zu Heidelberg nur durch ſcholaſtiſche Doktoren vertreten; Kurfürſt Philipp, den Wimpheling 1476 bei ſeinem Regierungsantritt durch ein lateiniſches Gedicht begrüßte, berief zwar Johann Weſſel nach Heidelberg, und wenige Jahre nachher kamen auch Johann von Dalberg und Rudolph Agricola dahin; allein die Univerſität wurde vom Geiſt dieſer Männer nicht ergriffen, eben ſo wenig als von dem des Humaniſten und Dichters Konrad Celtes. Auf Wimpheling verfehlten ſie indeſſen ihren Eindruck nicht; er hielt ſich fern von den Zänkereien über Nominalismus und Realismus, die damals Lehrer und Schüler entzweiten; und als 1479 der Wormſer Prediger, Johann von Weſel, von den Ketzerrichtern zu Mainz, unter denen ſich auch drei Heidelberger Theologen befanden, zu Widerruf und Gefängniß verurtheilt ward, beklagte er das Loos des frommen, von den Feinden der Wahrheit verfolgten Mannes.

Daraus darf man jedoch nicht ſchließen, daß er zu einer nachdrücklichen Oppoſition gegen die beſtehende Kirche geneigt geweſen wäre; ſchon in dieſer Zeit offenbart ſich durch ſcheinbar ſich widerſprechende Thatſachen ſein eigenthümliches Weſen. Nachdem er 1479 Dekan der philoſophiſchen Fakultät, 1481 Vorſteher des Artiſten-Collegiums und auch Rektor geworden war, ſchrieb er eine ſatyriſche Schulcomödie, Stilpho betitelt, die er bei einer akademiſchen Promotion aufführen ließ, und in der er mit beißendem Witz das entgegengeſetzte Treiben zweier Jünglinge ſchilderte, von denen der eine mit Eifer und Erfolg den Studien obliegt, während der andere, dieſe verſchmähend, nach Rom geht, mit einem Sack voll päbſtlicher Proviſionen für verſchiedene Pfründen zurückkommt, auf dieſe aber wegen Unwiſſenheit verzichten muß und zuletzt Schweinehirt wird. Wimpheling griff hier nicht bloß die Habſucht einer zahlreichen Klaſſe von Geiſtlichen an, ſondern den Hof ſelber, der, ohne Rückſicht auf Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Verlangenden, den Pfründenhandel trieb. Dagegen ward er von Zorn erfüllt, als er erfuhr, daß der Dominikaner Andreas, Erzbiſchof von Krain, der als kaiſerlicher Geſandter zu Rom geweſen, über die päbſtliche Heiligkeit, an die er geglaubt hatte, enttäuſcht und von Sixtus IV. verfolgt worden war, zu Baſel durch einen Anſchlag am Münſter (13. Juli 1482) ein neues Concil berief, um dem wachſenden Verderben der Kirche zu ſteuern. Wimpheling widerlegte die in dem Anſchlag enthaltenen Sätze und deferirte ſie der Univerſität; von dieſer an den Biſchof von Worms geſandt, erlangte er die Unterdrückung der Einladung zum Concil.

1483 ward er Baccalaureus der Theologie; da eine Peſt ausbrach, ging die Univerſität auseinander; Wimpheling begab ſich nach Schlettſtadt; erſt nach ſieben Monaten kehrte er nach Heidelberg zurück, wo er den Licentiatengrad erhielt. Zu dieſer Zeit ſuchte der Biſchof von Speier einen Prediger für ſein Münſter: der Heidelberger Profeſſor der Theologie, Andreas Brambach, drang in Wimpheling, ſich dafür zu melden, dieſer aber ſchützte ſeine Schwächlichkeit vor; allein da ſeine Mitbewerber behaupteten, er wage nicht, das Amt anzunehmen, weil er der Sohn eines Prieſters ſei, was daher kam, daß er ſeinen Onkel Ulrich wegen ſeiner Wohlthaten Vater zu nennen pflegte, entſchloß er ſich endlich, dem durch Brambach vermittelten Rufe zu folgen. Er ward zum Prieſter geweiht und erhielt eine Vikarspfründe am Speirer Dom nebſt der Predigerſtelle. Der Biſchof Ludwig und der die Wiſſenſchaften liebende Probſt Georg von Gemmingen hatten große Achtung für ihn; im Auftrag des Biſchofs ſammelte er ein Officium de compassione b. Virginis; 1485 widmete er ihm ein Gedicht zum Lobe der Speirer Kirche, ſowohl des ſchönen Doms, als des würdig eingerichteten Gottesdienſtes und des von edlen Geſinnungen beſeelten Stifts. Er trat durch Briefe mit dem Dichter Celtes und mit Trithemius, dem Abte von Spanheim, in Verbindung; letzterer eignete ihm 1491 ſeinen Catalogus illustrium virorum Germaniae zu, dem Wimpheling ſpäter einige Artikel beifügte. Die Erfahrungen, die er zu Heidelberg unter den Studenten gemacht und die er zu Speier unter den Geiſtlichen machte, betrübten ihn tief; er ſchrieb an Celtes, zu Speier ſey bei den Buchhändlern kein ordentliches Buch zu finden, nichts als Horae oder die Sermones, dormi secure, die Prieſter geben ihr Geld nur aus für Weiber und Wein. Im J. 1489 munterte er den gelehrten Straßburger Buchdrucker Peter Attendorn auf, eine kleine Sammlung theils ernſter, theils ſcherzhafter Stücke verſchiedener Verfaſſer herauszugeben, die den Titel erhielt Directorium statuum seu verius tribulatio seculi; man ſollte daraus beide status, den auf Gott und den nur auf die Welt gerichteten kennen lernen, um in dieſer ſchlimmen Zeit im Stande zu ſeyn, das Rechte zu wählen. Wie ſehr er aber auch den Klerus geſunken fand, ſo empörte ihn damals noch mehr das Benehmen der weltlichen Herren, die in dem geſetzloſen Zuſtand unter dem ſchwachen Kaiſer Friedrich III. die Geiſtlichen plünderten und mißhandelten. Kurz nachdem Alexander VI. Pabſt geworden war, richtete er an ihn eine Oratio querulosa contra invasores sacerdotum, in der er die Leiden der bedrückten Geiſtlichkeit ſchilderte und den Kirchenoberſten, deſſen ſchändliches Leben ihm ohne Zweifel unbekannt war, auf-

forderte, ihr zu Hülfe zu kommen. Zugleich veröffentlichte er eine Defensio immunitatis et libertatis ecclesiasticae statusque sacerdotalis, gegen die Fürſten und Obrigkeiten, die, unter dem Vorwande, die Geiſtlichen und Mönche beſitzen zu große Reichthümer und führen ein ärgerliches Leben, ſie, unbekümmert um ihre Privilegien, ihrer Güter beraubten. Er begnügte ſich jedoch nicht mit dieſer Vertheidigung der kirchlichen Freiheiten, die ohne Reform des Klerus ſelber doch nichts geholfen hätte; er überzeugte ſich immer mehr von der Nothwendigkeit einer beſſern Bildung, eines zweckmäßigern Unterrichts für die, welche Prieſter werden, und überhaupt für die, welche der Kirche und dem Vaterland auf irgend eine Weiſe dienen wollten. Er ſchrieb daher 1497 ſeinen Isidoneus germanicus, eines ſeiner wichtigſten Werke, eines der erſten, das in Deutſchland den Schulen eine neue Bahn anwies. Gelehrte Studien und Erziehung der Jugend waren ganz eigentlich ſein Beruf; wegen ſeiner ſchwachen Stimme ſagte ihm die Ausübung des Predigtamts weniger zu. Die reichen Bibliotheken einiger Speirer Canonici ſtanden ihm zwar offen; allein er ſehnte ſich oft nach dem regern literariſchen Leben zu Heidelberg zurück. Er ſchlug Pfründen aus, die ihm ſein Freund Johann Simler, Dekan des Straßburger Thomasſtiftes, und der Erzbiſchof Berthold von Mainz anboten; ſie hätten ihn, ſagte er, durch die irdiſchen Sorgen, die damit verbunden ſind, von den Wiſſenſchaften und der Contemplation abgezogen. Eine Zeit lang hatte er ſogar die Abſicht, ſich letzterer ausſchließlich zu widmen und dem praktiſchen Wirken ganz zu entſagen; Biſchof Ludwig und Georg von Gemmingen hielten ihn jedoch vierzehn Jahre lang zu Speier zurück. Da kam 1498 eine Aufforderung an ihn, die für ihn und ſeine Freunde ſehr karakteriſtiſch iſt. Chriſtoph von Utenheim, Doktor des kanoniſchen Rechts und ſeit 1473 Probſt des St. Thomasſtiftes zu Straßburg, hatte mit Geiler von Kaiſersberg und dem frommen Straßburger Dominikaner Thomas Lamparter den Entſchluß gefaßt, ſich in die Einſamkeit in irgend einem Thale des Schwarzwaldes zurückzuziehen. Er ging nach Speier um auch Wimpheling dafür zu gewinnen; dieſer war gerade in der Stimmung, das contemplative Leben zu wählen und hatte eben Petrarka's Schrift de vita solitaria geleſen; darum nahm er den Vorſchlag an, beſuchte ſogleich einige im Marienthal bei Mainz wohnende Einſiedler, ließ ſich ihre Regeln mittheilen und wartete nur auf Nachricht von dem nach Straßburg zurückgekehrten Chriſtoph, um Speier zu verlaſſen. Es iſt ein merkwürdiger Zug im Leben von Männern wie Geiler und Wimpheling, die zu ſo eingreifender Wirkſamkeit berufen waren, die thätige Laufbahn aufgeben zu wollen, um in eine Einöde zu fliehen; im Kampf wider die Hinderniſſe, die ſich ihnen entgegenſtellten, ſank ihnen zuweilen der Muth, und ſo wie Geiler einſt ſagte, in dieſer Zeit müſſe Jeder nur darauf bedacht ſeyn, ſein eigenes Heil zu ſuchen, ſo verzweifelte auch oft Wimpheling am Erfolg des von ihm unternommenen Werks. Inzwiſchen ward er aber von Kurfürſt Philipp, der beſchloſſen hatte, an ſeiner Univerſität Vorleſungen über Beredtſamkeit und Dichtkunſt einzuführen, wieder nach Heidelberg berufen; er reſignirte ſeine Speirer Pfründe und, den 13. September 1498 in die Facultas artium aufgenammen, begann er ſofort ſein Amt. Allein anſtatt klaſſiſche Redner und Dichter zu erklären, wählte er chriſtliche; aus einem Vorurtheil, das wiederum äußerſt bedeutſam ſeine Richtung bezeichnet, hielt er die heidniſchen Autoren für ſchädlich für die Jugend, und ſo eifrig er ſich beſtrebte, das barbariſche Latein des Mittelalters durch ein beſſeres zu erſetzen, ſo konnte er ſich doch kaum entſchließen, zu den wahren Quellen der reinen Sprache zurückzugehen. Deßhalb erklärte er die Epiſteln des Hieronymus und die Hymnen des Prudentius. Nur für die Rhetorik wollte er Cicero und einige Andere gelten laſſen. Selbſt dieſes beſchränkte Anſchließen an die Alten fand Widerſtand von Seiten der Mönche; Wimpheling mußte in einer den 12. Auguſt 1499 gehaltenen Rede den Nutzen der humaniſtiſchen Studien und zumal der Rhetorik beweiſen. Da ferner noch immer der Streit über die Universalia dauerte, ermahnte er in einer andern Rede, den 24. März 1500, Profeſſoren und Studenten zur gegenſeitigen, friedlichen Duldung von Meinungen, die nicht weſentlich zum Heile gehören. Um dem ihn begünſtigenden Kurfürſten, der ihn

bei der Erziehung ſeiner Söhne zu Rathe zog, ſeine Ergebenheit zu bezeugen, verfaßte er ein paar Dialogen über die einem Fürſten nothwendigen Tugenden und literariſchen Kenntniſſe, über die Nothwendigkeit des Türkenkrieges und über das Lob Philipp's ſelber, den er hauptſächlich auch darum pries, daß er keine ſchlechten Prieſter dulden wollte; dieſe Dialogen ließ er im Heidelberger Schloß vor dem Kurfürſten, ſeiner Familie und dem Biſchof Albert von Straßburg aufführen. Für Philipp's älteſten Sohn, Ludwig, der damals abweſend war, ſchrieb er einen beſonderen Traktat, Agatharchia, über die Pflichten eines Fürſten ſeinem Volke gegenüber. Für Wolfgang, Sohn des Grafen Ludwig von Löwenſtein, ſammelte er eine Reihe von Lebensregeln aus mehr wie fünfzig älteren und neueren Autoren; in dieſer ziemlich ſonderbaren Compilation, die er unter dem Titel Adolescentia herausgab, iſt das Wenigſte von ihm ſelber; ſie wurde jedoch als eine Art Leſebuch betrachtet und hie und da in Schulen eingeführt. Auch leitete Wimpheling die Studien des Jakob Sturm, des nachmaligen ſo berühmten Straßburger Stettmeiſters, Sohns des Martin Sturm v. Sturmeck, und die des Franz Paulus, Sohns des Straßburger Stadtadvokaten Matthias Paulus. Daneben bildete er einen Kreis von jungen Männern, denen er Liebe zur beſſeren Literatur einflößte und die er im Verfaſſen lateiniſcher Verſe über moraliſche Gegenſtände übte. Weiter indeſſen erſtreckte ſich zu Heidelberg ſein Einfluß nicht; es fehlten ihm, bei allem Eifer, die großen Eigenſchaften eines Agricola oder eines Reuchlin. Um dieſe Zeit erinnerte ihn Chriſtoph von Utenheim an ſein Verſprechen, mit ihm in die Einſamkeit zu ziehen, er möge nicht länger anſtehn, es ſey Alles zur Ausführung des Vorhabens bereit. Sofort gab Wimpheling ſeine Stelle zu Heidelberg auf und begab ſich, 1500, nach Straßburg zu Geiler von Kaiſersberg. Nach wenig Tagen aber ſchrieb ihnen Chriſtoph, er ſey zum Verweſer des Baſeler Bisthums ernannt; er drang in Wimpheling zu ihm zu kommen, um ihn zu unterſtützen. Geiler wunderte ſich, daß ihr Freund dieſe Stelle angenommen, da in dieſer Zeit kein Biſchof Macht genug beſitze, um die Geiſtlichen zu reformiren; er bewog Wimpheling zu Straßburg zu bleiben, um durch Beſorgung eines vierten, die Predigten enthaltenden Bandes die Ausgabe der Werke Gerſon's zu vollenden, die er ſelber 1488 begonnen hatte; dieſer vierte Band erſchien 1502. Später vertheidigte Wimpheling Gerſon gegen einen Bettelmönch, der demſelben Unehrerbietung gegen ſeine Vorgeſetzte und Haß gegen die Mönche vorgeworfen hatte; überhaupt war er mit Geiler und Chriſtoph von Utenheim ein großer Verehrer ſowohl der myſtiſchen Theologie, als der Reformbeſtrebungen des Kanzlers. Er wohnte zu Straßburg im kleinen ſtillen Kloſter der Wilhelmiten; hier verfaßte er auch eine Schrift, die ihn in einen ärgerlichen Streit verwickelte. Er glaubte bemerkt zu haben, daß bei einigen Straßburgern die Anhänglichkeit an's Reich erkaltet war, und daß ſie ſich zu Frankreich neigten; er ſah hierin eine Art Verrath. Sein patriotiſcher Eifer für Deutſchland iſt einer der hervorſtechendſten Züge ſeines Karakters; bei jeder Gelegenheit ſprach er ihn aus, zuweilen ohne Beſonnenheit. So ſchrieb er nun einen Traktat, Germania, um zu beweiſen, daß das linke Rheinufer nie zu Gallien, mit dem er Frankreich verwechſelte, gehört habe, daß Julius Cäſar ſich geirrt, wenn er die galliſche Gränze bis an den Rhein gerückt, da zwiſchen Gallien und Deutſchland Auſtraſien gelegen war, daß dieſes Land mit dem römiſchen Reich an Deutſchland gekommen u. ſ. w. Glücklicherweiſe fügte er dieſer ſonderbaren Argumentation ein zweites Buch bei, in dem er dem Straßburger Magiſtrat die trefflichſten Rathſchläge in Bezug auf gute Regierung gab und unter Anderem die Errichtung eines lateiniſchen Gymnaſiums vorſchlug. Seine gewagten Behauptungen über die Gränzen Galliens fanden alsbald einen Widerleger in der Perſon des Barfüßers Thomas Murner; dieſer geiſtreiche, aber nicht immer ſehr ehrenwerthe Mann war eiferſüchtig auf das Anſehen, in dem Geiler und Wimpheling ſtanden, daher ergriff er die Feder gegen ſie, und zunächſt gegen letzteren; es ward ihm nicht ſchwer, die Ungründlichkeit der in der Germania aufgeſtellten Beweiſe zu zeigen, da er aber den Streit mit gehäſſiger Leidenſchaftlichkeit führte, verbot der Magiſtrat den Verkauf ſeines Nova Germania betitelten Buches.

Wimpheling's Freunde und Schüler zogen ſcharf, in Proſa und Verſen, gegen Murner los; Wimpheling ſelber beklagte ſich bitter über ſein Benehmen; Murner antwortete nicht minder heftig, erklärte ſich jedoch zuletzt zum Schweigen bereit. Wimpheling war Sieger und blieb bei ſeiner falſchen Anſicht. Wie wenig er überhaupt die hiſtoriſchen Verhältniſſe kannte, und wie ſehr er ſich durch ſeine nationale Befangenheit irre führen ließ, ſieht man auch aus ſeinem Urtheil über die Schweizer, von denen er ſagte, ſie erkennen, weil ſie der römiſchen Majeſtät nicht unterthan ſind, gar keine Art von Obrigkeit an und leben in barbariſcher Rohheit ohne Ordnung und Geſetz; er richtete ſogar eine eigene Ermahnung an ſie, um ihnen dieſes Unrecht zu Gemüth zu führen und beſonders ihre Geiſtlichen aufzufordern, ſie eines Beſſern zu belehren. Wichtiger und nützlicher war eine Arbeit, die er 1503 für den Biſchof von Baſel unternahm. Den 1. Dezember 1502 war Chriſtoph von Utenheim dem kurz verſtorbenen Kaspar zu Rhein nachgefolgt; ſofort auf eine Reformation ſeines Klerus bedacht, berief er Wimpheling, um die vorhandenen Synodalſtatuten zu ſammeln und durchzuſehen; mehrere ältere fand Wimpheling nicht mehr anwendbar, dagegen ſchlug er einige neue vor. Eine den 23. Oktober 1503 verſammelte Diöceſanſynode genehmigte die Statuten, die dann von Wimpheling zum Druck beſorgt wurden; ſie waren, ganz in ſeinem Sinne, großentheils darauf berechnet, das biſchöfliche Anſehen wieder zu heben, als einziges Mittel, die Sittlichkeit unter den Geiſtlichen einzuführen und das kirchliche Leben zu erneuen. Kaum hatte er 1504 die Herausgabe beendigt, ſo erfuhr er aus Straßburg, er habe am Thomasſtifte ein Summiſſariat erhalten; er eilte zurück, um dieſe Pfründe, die ihm für den Reſt ſeines Lebens einen hinlänglichen Unterhalt geſichert hätte, in Beſitz zu nehmen; bereits hatte ſich aber ein anderer Bewerber eingeſtellt, Leonhard Bellendin, der von Julius II. eine Proviſion für die nämliche Präbende hatte; der bekannte Johann Burcardi, Dekan des Stifts, beſchützte Bellendin, während das Capitel, in dem Wimpheling viele Freunde zählte, ſich für ihn ausſprach; er wurde excommunicirt, obgleich Wimpheling, um Streit zu vermeiden, auf die Pfründe verzichtete. Der bereits alternde Mann, ohne kirchliches Amt noch Einkommen, widmete ſich nun wieder der Erziehung der Jugend. Seine Freunde Martin Sturm und Matthias Paulus ließen ihre Söhne, da der bairiſche Krieg ausgebrochen und eine Belagerung Heidelberg's zu befürchten war, auf ſeinen Rath zurückkommen und er begleitete ſie nach Freiburg. Schon zur Zeit als die beiden Jünglinge noch zu Heidelberg waren, hatte Wimpheling eine merkwürdige, ſehr lebhaft geſchriebene Schrift an ſie gerichtet, Apologia pro republica christiana, in der er ſich gegen die Kanoniſten erhob, die die Theologie verachteten und bloß aus Habſucht die päbſtlichen Rechte ſtudirten, die, wenn ſie Pfründen erlangten, ſich weder um Bibel noch Sittlichkeit kümmerten, und dadurch die Geiſtlichen bei den Laien verhaßt machten. Er hatte ſeine jungen Freunde gebeten, das Büchlein zu verbrennen; einige Jahre ſpäter indeſſen gab Thomas Wolf es heraus. Als er nun, 1504, mit ihnen nach Freiburg ging, wo er ſich bei den Wilhelmiten einwohnte, ſchrieb er zunächſt für Jakob Sturm, der nach dem Wunſche ſeiner ſterbenden Mutter Geiſtlicher werden ſollte, einen Traktat de integritate, über die doppelte, einem Prieſter geziemende Reinheit, die im Leben und die in der Lehre. In Bezug auf jene gab er eine Reihe von Mitteln an, um die Keuſchheit zu bewahren; was die zweite betrifft, empfahl er vor Allem die Befolgung Chriſti und nach ihm die des Auguſtin; da man aber häufig dieſen Lehrer verachtete, unter dem Vorwande, er ſey nur ein Mönch geweſen, ſo bewies Wimpheling, daß er nie einem Orden angehört, daß er nie eine Kapuze getragen, daß überhaupt das Mönchsſprüchwort, alle Weisheit ſtecke in der Kapuze, falſch ſey, da weder die alten Philoſophen noch Moſes, Chriſtus, die Apoſtel, die älteſten Kirchenväter und viele ſpätere, wie Gregor der Große, Beda, Alcuin, irgend etwas mit dem Mönchthum gemein gehabt haben. Gegen dieſe Behauptung erhoben die Auguſtiner und bald auch andere Ordensbrüder einen gewaltigen Sturm; es war eine kleine Frage, aber je kleiner ſie war, deſto mehr erſchienen, durch den Lärm, den ſie erregten, die Mönche in ihrer rohen Unwiſſenheit. Wimpheling

war der erſte unter den Humaniſten, den ſie angriffen; ſchon in dieſem erſten Kampf ernteten ſie aber nur Schmach. Wimpheling war ihnen ſeit Langem verhaßt; bereits vor Jahren, als zu Freiburg ein Streit zwiſchen den Auguſtinern und Wilhelmiten ausgebrochen war, welchen von beiden der Vorrang gebührte, hatte Konrad Stünzel Wimpheling aufgetragen, in den Geſchichtbüchern nachzuforſchen, welcher von beiden Orden der ältere ſey; da hatte er gefunden, daß Auguſtin nie Mönch geweſen und damals ſchon die Auguſtiner durch dieſe Entdeckung gegen ſich erbittert. Dazu kamen die in allen ſeinen Schriften vorkommenden Ausfälle gegen ſchlechte Mönche und Prieſter. Als nun das Buch de integritate erſchien, machte der Groll ſich Luft. Ein Dr. Franz Schatzer von Rotweil, gegen den ſich Wimpheling ſchon früher, in der Apologia pro republica christiana, hatte vertheidigen müſſen, verfaßte eine deutſche Schrift gegen ihn; Paul Lang, Benediktiner zu Würzburg, ſchrieb in Proſa und Verſen gegen das, was er ſeine deliramenta nannte, und ließ dieſes Faktum auf einem Ordens-Capitel zu Reinhardsbrunn approbiren; ſelbſt Trithemius billigte es nicht, daß er Beda und Andere nicht für Mönche halten wollte. Die Auguſtiner namentlich meinten, ſie ſeyen verunglimpft, wenn Auguſtin, den ſie für den Stifter ihrer Regel ausgaben, keine Kapuze getragen; ſie brachten ihre Klage nach Rom und erlangten, daß Wimpheling vor den Pabſt citirt ward. Seine Freunde ergriffen eifrig ſeine Partei, verſprachen ihm Unterſtützung an Geld, um den Proceß zu führen, und griffen die Mönche an; der Pabſt wird lachen, ſchrieb Thomas Wolf, wenn er erfährt, daß dieſe in Deutſchland nichts Beſſeres zu thun haben, als über eine Kapuze zu ſtreiten. Der Straßburger Magiſtrat und das Domcapitel gaben Wimpheling Zeugniſſe, daß er wegen Alter und Krankheit nicht reiſen könne; er ſelber ſchrieb an Biſchof Albert, er ſey bereit, ſeine Schriften den Univerſitäten vorzulegen; an den Pabſt ſelber richtete er ein Schreiben und ein Carmen, um ſeine Unterwerfung unter den römiſchen Stuhl zu betheuern und ſeine Anſicht über Auguſtin zu begründen; für das Publikum gab er eine kräftige Apologetica declaratio heraus. Julius II. machte dem abgeſchmackten Streit ein Ende, indem er Wimpheling's Gegnern Schweigen gebot; der gegenſeitige Groll blieb jedoch der nämliche wie zuvor; Wimpheling, obſchon von ſeinen Freunden aufgefordert, ſich nicht um ſeine unwiſſenden Widerſacher zu bekümmern, nahm ſich die Sache ſehr zu Herzen; es kümmerte ihn, Recht und Wahrheit ſo verhöhnt zu ſehen, doch tröſtete er ſich mit Gerſon, Johann von Weſel und Anderen, die ähnlich verfolgt worden waren, wie er; zugleich trat er immer entſchiedener gegen das Mönchthum und den ſittenloſen Klerus auf. Er fuhr fort auf gute Erziehung und literariſche Bildung der Jugend zu dringen, als auf die ſicherſten Mittel, beſſere Generationen für die Kirche vorzubereiten. 1505 wiederholte er vor dem Straßburger Magiſtrat den Antrag, eine lateiniſche Schule zu errichten; er erhielt zwölf Goldgulden als Geſchenk für ſeinen Eifer, und weiter nichts; nur die freie literariſche Geſellſchaft, die er, ähnlich der rheiniſchen, welche Celtes und Dalberg zu Heidelberg gegründet hatten, zu Straßburg ſtiftete, hatte blühendes Gedeihen; ſie beſtand, von Erasmus gefeiert, bis zur Einführung der Reformation, zu der mehrere Glieder derſelben übertraten. Da weder Magiſtrat noch Biſchof ſeine Verbeſſerungsvorſchläge unterſtützten und er fortwährend von den Mönchen beläſtigt ward, wünſchte er, in einem Augenblicke der Entmuthigung, abermals ſich in die Einſamkeit zurückzuziehen; er ſchrieb 1507 an Trithemius, damals Abt zu St. Jakob bei Würzburg, ob er nicht zu Spanheim oder bei ihm ſelber ein Aſyl finden könnte. Geiler ließ es jedoch diesmal nicht zu; um den Freund durch Beſchäftigung aufzurichten, forderte er ihn auf, die Geſchichte der Straßburger Biſchöfe zu ſchreiben; Wimpheling unternahm die Arbeit ſo gut es damals möglich war; unvollſtändig und unkritiſch, was die erſten Jahrhunderte betrifft, iſt das Buch reichhaltiger und zuverläſſiger, je mehr ſich der Verfaſſer ſeiner eigenen Zeit nähert; es iſt immer noch eine nicht zu verachtende hiſtoriſche Quelle. Als Wimpheling es vollendet hatte, ging er nach Freiburg, um die Studien Peters, des zweiten Sohns des Ritters Martin Sturm zu leiten; nach Verlauf eines Jahres führte er Peter

nebſt einigen andern Straßburger Jünglingen nach Heidelberg. Hier traf ihn, 1510, die Nachricht von dem Tode Geilers von Kaiſersberg; ſchmerzlich ergriffen und in friſcher Erinnerung an den frommen, geiſtreichen Prediger, verfaßte er alſobald eine ſchöne Karakterſchilderung deſſelben, die er mit einer Anzahl von Trauergedichten herausgab; unter letztere nahm er auch eines von dem jungen Melanchthon auf, der ihm vorgeſtellt worden war und den er dem Grafen Ludwig von Löwenſtein als Lehrer für ſeine Söhne empfahl. Eine andere Schrift, die er zu Heidelberg ſchrieb, war die Folge eines Streites, in den er ſeit mehreren Jahren mit einem der kühnſten Humaniſten verwickelt war und in dem er eine weniger gute Sache vertheidigte, als gegen die Auguſtiner. Jakob Locher, Philomuſus genannt, von 1495 bis 1497 Profeſſor der Dichtkunſt zu Freiburg, dann zu Ingolſtadt, hatte hier einen alten grämlichen ſcholaſtiſchen Theologen, Georg Zingel, der von den heidniſchen Poeten nichts wiſſen wollte, angegriffen und deshalb die Univerſität verlaſſen müſſen. 1505 war er zu Freiburg gleichzeitig mit Wimpheling; bisher waren Beide Freunde geweſen, Locher hatte Brant's Narrenſchiff in lateiniſche Verſe überſetzt und Wimpheling's Schriften mit Empfehlungen begleitet; ſein Angriff auf Zingel und ſeine enthuſiaſtiſche Vorliebe für die klaſſiſchen Dichter hatten aber bei Wimpheling ein Mißfallen erregt, das er öffentlich, und wie es ſcheint, ziemlich beißend, ausſprach. Der Rektor der Univerſität verbot ihm Carmina gegen Locher anſchlagen zu laſſen; ohne Zweifel erging an dieſen daſſelbe Verbot. 1506 erſchien von Locher eine äußerſt ſcharfe Satyre gegen die Theologen, die die Muſen verſchmähen und ſich nur mit ſteriler Scholaſtik abgeben, augenſcheinlich direkt gegen Wimpheling. Dieſer ſchwieg lange; Geiler forderte ihn mehrmals auf, gegen Locher zu ſchreiben; wie lange, ſagte er, willſt du zögern, die edle diſputative Theologie zu vertheidigen? Erſt 1510 zu Heidelberg, auf die Vorſtellungen des Pallas Spangel und Anderer entſchloß er ſich zur Antwort; ſein Traktat contra turpem libellum Philomusi defensio theologiae scholasticae et neotericorum iſt ebenſo grob, wie der Locher's, aber nur ſchwerfällig behauptete Wimpheling den Nutzen der „ſubtilen Dialektik, quae per quaestiones et argumentationes procedit" und die Gefährlichkeit der alten Dichter für die Jugend. In keiner ſeiner Schriften tritt die Aengſtlichkeit ſeines auf halbem Wege ſtehen gebliebenen Humanismus deutlicher hervor. Ob Locher antwortete, iſt uns nicht bekannt. Wimpheling ſchickte ſich an, den Winter in Heidelberg zuzubringen, als er einen höchſt wichtigen Auftrag erhielt, der ihn wieder in ſeine rechte Bahn zurückwies. Durch ſeine Beſtrebungen für das Abſtellen der kirchlichen Mißbräuche hatte er die Aufmerkſamkeit aller Beſſerdenkenden auf ſich gezogen; ſelbſt Maximilian I. war mit ihm in Verbindung getreten; als 1504 der Kaiſer zu Straßburg war, hatten ihn Geiler und Wimpheling von den Beſchwerden der deutſchen Nation über den Pfründenhandel zu Rom und die daraus entſtehenden Uebelſtände unterhalten; ſie waren nach und nach zur Ueberzeugung gelangt, daß den Päbſten die ernſtlichſten Vorſtellungen gemacht werden müßten, wenn man die Reform der Kirche von ihnen erwarten ſollte. Als nun Maximilian, mit Frankreich verbündet, Julius II. entgegentrat, wollte er dieſem mit der Aufzählung der deutſchen Gravamina drohen; er ließ ſich dieſelben von Wimpheling zuſammenſchreiben und Rathſchläge geben, wie ihnen abzuhelfen wäre. Wimpheling überſandte ihm eine Reihe von Beſchwerden über die Eingriffe des römiſchen Hofs in die Rechte der Biſchöfe und der Capitel, über die Gelderpreſſungen, das Vergeben der Pfründen an Fremde und Untaugliche, u. ſ. w. Um die Abſtellung dieſer Mißbräuche zu erlangen, ſollten dem Pabſte Warnungen vorgehalten werden, die Wimpheling theils aus der Größe und Ungerechtigkeit des ausgeübten Druckes, theils aus der Lage Deutſchlands hernahm; zuletzt fügte er avisamenta an den Kaiſer bei, in denen er beſonders die Einführung einer der franzöſiſchen ähnlichen pragmatiſchen Sanktion vorſchlug. Maximilian erließ nun zu Inſpruck ein Edikt gegen die Plurolität der Pfründen und die betrügliche Erwerbung derſelben; zugleich ging er auf den Vorſchlag einer sanctio pragmatica ein; im September 1510 ſandte er ſeinen Sekretär Jakob Spiegel, Wimpheling's Neffen, an dieſen

mit dem Auftrag, unverzüglich einen auf die deutſchen Verhältniſſe anwendbaren Auszug aus der franzöſiſchen pragmatiſchen Sanktion zu machen. Wimpheling kehrte ſofort von Heidelberg nach Straßburg zurück, und ſchon den 1. November überſchickte er dem Kaiſer eine Medulla sanctionis pragmaticae, Auszüge aus letzterer nebſt Bemerkungen über die Zuſtände Deutſchlands, beſonders am Rhein, und über die Mittel, dem Unweſen ein Ende zu machen. Dieſe Arbeiten Wimpheling's genügten allein, ihm eine Ehrenſtelle in der Geſchichte der deutſchen Kirche anzuweiſen. Es erfolgte jedoch Nichts; die Gravamina und die Medulla wurden damals noch nicht gedruckt, ſie erſchienen erſt 1520, als die Zeiten ſchon ganz anders waren. Ebenſo erfolglos erwies ſich ein gegen Julius II. gemachter Verſuch, die Kirche durch ein allgemeines Concil zu reformiren. Wimpheling war von dem Biſchof von Baſel berufen worden, um die Aufſicht über ein Nonnenkloſter zu übernehmen, in welchem Chriſtoph von Utenheim eine beſſere Zucht eingeführt hatte; es war vielleicht das Kloſter zu Sulzburg im obern Schwarzwald; in der Nähe deſſelben, in eremo silvae herciniae, wie er ſich ausdrückte, verbrachte er nun mehrere Jahre. Als er erfuhr, daß 1511 durch Ludwig XII. von Frankreich, dem ſich Kaiſer Maximilian anſchloß, eine allgemeine Kirchenverſammlung nach Piſa ausgeſchrieben war, und daß dagegen Julius II. eine andere nach Rom berufen hatte, zeigte ſich wieder ein ſonderbares Schwanken in ſeinem Benehmen. Statt dem Kaiſer, für den er ſo unerſchrocken die Gravamina geſammelt hatte, beizutreten, gerieth er in Angſt beim Gedanken, daß weltliche Fürſten ſich der Regelung der kirchlichen Zuſtände bemächtigen und ſich dem Pabſt feindſelig entgegen ſtellen ſollten; vielleicht wirkte auch ſeine Abneigung gegen Frankreich mit; nur dem Pabſt, meinte er, komme es zu, die Kirche mit Hülfe eines Concils zu reformiren. Ein gewiſſer Angelus, Mönch zu Vallombroſa, gab 1511 eine Oratio pro concilio Lateranensi contra conventiculum Pisanum heraus; Wimpheling richtete eine Schrift an ihn, um ihn zu loben, ſich für Julius II. erklärt zu haben; übrigens zählte er von Neuem alle Mißbräuche und Beſchwerden auf, in der Hoffnung, von Rom aus würde jetzt die Verbeſſerung kommen. Bekanntlich wurde aber die Verſammlung von Piſa zu wenig beſucht, um von nachdrücklicher Wirkung zu ſeyn, und im Lateran dachte man nichts weniger als an eine Reform der Kirche. Wimpheling ſah ſich abermals getäuſcht; in der ihm lieb gewordenen Einſamkeit im Schwarzwald gab er ſich nun wieder mit literariſchen Arbeiten ab. Da er ſah, daß Erasmus und auch Oekolampad, den er hochſchätzte, ſich gegen die entartete Scholaſtik ausſprachen, beſorgte er, ſie möchten ſeine früheren Erklärungen zu Gunſten der theologi neoterici, wie er die Scholaſtiker im Gegenſatz zu den Kirchenvätern nannte, mißverſtehen; er ließ daher 1512 des Erasmus Encomion moriae zu Straßburg neu drucken, mit einer Vorrede, in der er ſagte, er halte zwar die „ſubtile Logik“ für nützlich zum Schärfen des Verſtandes und zum Bekämpfen der Ketzer, billige es jedoch nicht, daß man ſich ausſchließlich nur mit ihr abgebe und über Ariſtoteles Chriſtum und die Apoſtel vergeſſe. Zu derſelben Zeit ſchrieb er eine durch meiſt geſunde Gedanken über den lateiniſchen Unterricht, die ſittlich fromme Erziehung, die theologiſchen Studien, die Pflichten der Geiſtlichen, ausgezeichnete Anweiſung De proba institutione puerorum in trivialibus et adolescentum in universalibus gymnasiis. Er ſelber fühlte ſich jedoch zu alt, um noch die Leitung einer Schule zu übernehmen; als 1513 Balthaſar Gerhard, Comthur der Straßburger Johanniter, theologiſche Vorleſungen einzuführen gedachte und ihn dafür berufen wollte, ſchlug er es aus, aus Rückſicht auf ſein Alter. Daneben mußte er ſich fortwährend gegen alte und neue Gegner vertheidigen; Mönche und Curtiſanen fuhren fort, ihn zu ſchmähen; der Proceß wegen Auguſtin's Kapuze wurde wieder aufgefriſcht; auch warf man ihm vor, er habe nirgends Ruhe, halte ſich bald da bald dort auf, verſäume ſeine geiſtlichen Pflichten, u. ſ. w. Er verfaßte dagegen eine expurgatio, in der er Rechenſchaft von ſeinem bisherigen Leben gab, und der er eine ſcharfe Ueberſchrift an die vagirenden Bettelmönche und die viele Pfründen cumulirenden Prieſter vorſetzte. In einem (ungedruckten oder verlorenen?) Traktat de frugalitate deckte er das Treiben der Berner Do-

minikaner mit dem Schneider Johann Jetzer auf; 1514 richtete er an Leo X. ein Gedicht, um deſſen Schutz gegen ſeine Widerſacher anzuflehen und ſich über die Prieſter zu beſchweren, die das kirchliche Einkommen, ſtatt es für Arme und Kranke und die ſtudirende Jugend zu verwenden, mit ſchlechten Weibern verpraßen. Auch ſchrieb er eine Widerlegung des Aeneas Silvius, der gegen die vom Mainzer kurfürſtlichen Kanzler, Martin Meyer, 1457 ihm mitgetheilten Gravamina der deutſchen Nation eine Antwort veröffentlicht hatte, um den Deutſchen und ihren Fürſten zu ſchmeicheln, deren Biſchöfe aber des Luxus und der Habſucht anzuklagen. Zu Rom kümmerte man ſich aber ebenſo wenig um ſeine Perſon, als um die Beſchwerden der Deutſchen; noch 1523 klagte er, daß die Kapuzenſache noch nicht geſchlichtet ſey. Dagegen hatte er rüſtige Vertheidiger an den Verfaſſern der Epistolae obscurorum virorum gefunden, die in zweien ihrer wichtigſten Briefe ſeinen alten Gegner, den Benediktiner Paul Lang, auf's Schärfſte mitnahmen und ihn ſelber als einen der den Mönchen am meiſten verhaßten Beförderer des neuen Geiſtes ſchilderten. Seine eigenen Kräfte begannen jedoch zu ſchwinden; gegen Ende des Jahres 1515 zog er ſich nach Schlettſtadt zu ſeiner Schweſter zurück, wo er, oft am Podagra leidend, aber von einem Kreiſe ſtrebſamer Jünglinge umgeben, ſeine letzten Jahre verbrachte. Auch hier ſtiftete er eine literariſche Geſellſchaft, zu deren Mitgliedern unter Anderen Beatus Rhenanus, Butzer, der Dichter Johann Sapidus, der Schlettſtadter Stadtpfarrer Paul Seidenſticker (genannt Phrygio), der Benediktiner Abt von Hugshofen, Paul Volz, gehörten. Als die Reformation ausbrach, begrüßte Wimpheling ſie anfangs als die Verwirklichung ſeiner lang' gehegten Wünſche. Im J. 1518, während des Reichstags zu Augsburg, verlangte der Kaiſer Maximilian von ihm ein Bedenken über die Angelegenheit Luther's; er antwortete: da der Pabſt keine Reformation geben wolle, dürfte der Kaiſer ſie unternehmen, die Geiſtlichen würden es aber nicht dulden; Luther greife nicht die Perſonen, ſondern Lehren an, die zum Aergerniß der Frommen gepredigt werden; die Mönche werden ſich wehren und man werde den Kaiſer als Schutzherrn der Kirche anrufen, dieſer ſolle aber erklären, er miſche ſich nicht in geiſtliche Sachen; er möge eine Zeit lang zuſehen, Luther werde ſo wenig von ſeinem Grunde, als der Pabſt von der Kirche weichen, ſo müſſe ein Zeitpunkt kommen, wo die Biſchöfe ſelber eine Reform begehren werden, dann könne der Kaiſer etwas Fruchtbares thun. Noch zwei Jahre ſpäter wurden in einer Zuſammenkunft der Schlettſtadter literariſchen Geſellſchaft, der Wimpheling beiwohnte, neben Erasmus und Zaſius auch Luther, Melanchthon, Kapito, Urbanus Rhegius, als Anführer der verbeſſerten Studien gerühmt; in demſelben Jahre gab Wimpheling die Epistola des Erasmus an den Kurfürſten von Mainz de causa Lutheri heraus, mit einer Vorrede an den Biſchof Chriſtoph von Baſel, in der er dieſen bat, mit den andern Biſchöfen bei Leo X. dahin zu wirken, daß Luther, den man als einen Mann von evangeliſcher Lehre und frommem Leben preiſe, nicht ungehört verdammt möge werden. Als er jedoch ſah, daß die Bewegung viel weiter und tiefer ging, als er erwartete, ſtiegen ſchwere Bedenken in ihm auf; er ſah mit Schmerz, wie unter den jüngeren Mitgliedern der literariſchen Geſellſchaft der neue Geiſt ſich zu regen begann; den geiſtreichen Sapidus, der frei über die kirchlichen Ceremonien redete, warnte er vor der Gefahr, der Inquiſition in die Hände zu fallen; er fand es ſchrecklich, daß Kapito zu Straßburg den Mariendienſt beſtritt, und begriff nicht, wie Butzer und Zell es auf ihr Gewiſſen nehmen konnten, Predigten zu halten, die, ihm zufolge, nur Aufruhr erregen mußten; es bekümmerte ihn, daß einer nach dem andern ſeiner Schüler von ihm abfiel, daß Paul Seidenſticker zu Schletſtadt ſelber die reformatoriſchen Grundſätze predigte, daß bald darauf Paul Volz zum Evangelium übertrat, daß namentlich ſein geliebter Jakob Sturm zu denen gehörte, die ſich zu Straßburg an die Spitze der neuen Ordnung ſtellten; vergebens ſuchte er ihn zurückzubringen, Sturm antwortete ihm einmal: „Bin ich ein Ketzer, ſo habt ihr mich dazu gemacht.“ 1524 ſchrieb er noch zu Emſers Dialogen gegen Zwingli, canonis missae defensio, eine Epiſtel an Luther und Zwingli, um ſie zu ermahnen, dieſe Schrift ernſt-

lich zu prüfen und ſich zu überzeugen, daß der Meßkanon nichts enthalte, was den Lehren und Gebräuchen der alten Kirche zuwider iſt. Von dieſer Zeit an hielt er ſich von dem Kampfe fern; nach der Antwort, die ihm Sturm gegeben hatte, hatte er ausgerufen; „Und ich mußte ſchweigen!“ Er erkannte, freilich mit tiefer Betrübniß, daß die jetzt aufgehende Frucht zum Theil auch aus dem Samen erwachſen war, den er ſelber früher ausgeſtreut hatte; die von ihm ſo oft erſehnte Reformation war da, aber mächtiger, als er ſie angeſtrebt hatte; dem Drange der Geiſter ließ ſich kein Einhalt mehr thun. Ja er mußte es erleben, daß ein Eiferer, der des greiſen Mannes Verdienſte mißkannte, ein Pasquill im Styl der Epistolae obscurorum virorum gegen ihn erſcheinen ließ, um ihn zu preiſen, daß er nun zum wahren Glauben bekehrt ſey und zu Schlettſtadt kräftig die Ketzer verfolge. Er ſtarb, lebensmüde, den 17. November 1528; in der Hauptkirche zu Schlettſtadt, an der er Kaplan geweſen war und in der er begraben ward, ließen ihm ſeine beiden Neffen, Jakob Spiegel und Johann Mai, beide kaiſerliche Sekretäre, eine Tafel mit einer von Beatus Rhenanus verfaßten Inſchrift ſetzen; ſchon 1504 hatte ihm Thomas Wolf in der Kirche der Straßburger Wilhelmiten einen Gedenkſtein errichtet.

Dieſe gedrängte Erzählung von Wimpheling's Leben und Wirken rechtfertigt das Urtheil über ihn, mit dem dieſer Artikel begonnen worden iſt. Repräſentant einer Uebergangsperiode, in der die verſchiedenſten Elemente in Gährung waren und Altes und Neues ſich bekämpften, hat er ſelber zwei Richtungen befolgt, ohne ſich der Gegenſätze bewußt zu werden, und hat dieſen Geiſt in einem weiten Kreiſe von Schülern und Freunden verbreitet. Er gehörte ganz ſeiner Kirche an, für deren treuen Sohn er ſich hielt; Rom war ihm die Mutter der Chriſtenheit, von dem Heil des Pabſtes, ſagte er, hänge das der ganzen Kirche ab. Häufig ſprach er ſich gegen die Irrthümer der Böhmen aus und lobte die Straßburger, im Jahre 1458 den Ketzer Friedrich Reiſer verbrannt zu haben. Er empfahl den Ablaß, fand an Lehre und Cultus nichts auszuſetzen, war ein abergläubiſcher Verehrer der Maria, die er in den übertriebenſten Ausdrücken in mehreren Gedichten pries (de triplici candore Mariae, de nuntio angelico). In dem damals wieder heftig entbrannten Streite über die unbefleckte Empfängniß, ergriff er mit Trithemius, Sebaſtian Brant und Anderen Partei für die ſonderbare Lehre, vertheidigte ſie, nicht mit Gründen, ſondern nur mit frommen Redensarten, zog ſich die Schmähungen des Dominikaners Wigand Wirth zu, und gab noch im J. 1516 eine Schrift des Henricus de Haſſia gegen die Mönche heraus, die das Dogma beſtritten. Auch das Mönchthum war ihm an ſich nicht zuwider, er lobte die ſtrengeren Orden, wie die Karthäuſer und die Wilhemiten, und wollte ja ſelber mehrmals ein einſames klöſterliches Leben anfangen. Das was er bekämpfte, waren äußerliche Gebrechen, moraliſche Uebelſtände, gegen die ſich ſein ſittliches Gefühl und die hohe Idee von der Würde des Prieſterthums empörten: Unwiſſenheit und Lüderlichkeit der Bettelmönche, Rohheit der Prieſter, Concubinat, Habſucht, Vielheit der Pfründen. Die Mönche beſchuldigte er, ſtatt von Chriſto und ſeinen wahren Heiligen zu predigen, das Volk nur zu ermahnen, ſuſpekten Ablaß zu kaufen, ſich in Brüderſchaften aufnehmen zu laſſen, apokryphiſche Heilige zu verehren. Nicht weniger ſcharf drückte er ſich über die Curtiſanen aus, die ſich am römiſchen Hof Pfründen erkauften, ohne die damit verbundenen Aemter zu verſehen, woraus für die Gemeinden die Noth entſtand, entweder gar keine Prieſter oder nur Leute zu Vikaren zu haben, die ſich vorher als Bediente, Köche, Muſikanten, Poſſenreißer herumgetrieben hatten. Das ärgſte Skandal war aber der offen getriebene Concubinat, gegen den Wimpheling beinahe in allen ſeinen Schriften angekämpft hat; die Studenten auf den Univerſitäten und die Jünglinge, deren Erziehung er leitete, ſuchte er auf jede Weiſe davor zu warnen; zu Heidelberg ließ er, nach dem ſeltſamen Gebrauche der Zeit, Scherzreden darüber halten (das Lichtſchiff, die Schelmenzunft, de fide meretricum in suos amatores, de fide concubinarum in sacerdotes); es kommt uns heute ſonderbar vor, daß Wimpheling, der die klaſſiſchen Dichter wegen ihrer lascivia

nicht dulden wollte, dieſe rohen Studentenwitze als ein treffliches pädagogiſches Mittel anſah und ſie z. B. dem Jakob Sturm empfahl, um zu lernen, was ein Jüngling, und beſonders ein Prieſter, von den putanae zu erwarten habe. Erasmus machte ſich luſtig über ihn, daß er immerfort gegen die concubinarii ſtritt; bald, ſagte er, werde man ihn als Biſchof, mit einer Mitra auf dem Kopf und auf einem Maulthier reitend, ſehn; er habe nun genug gegen die Prieſter gekämpft, er möge auch einmal gegen die Türken zu Felde ziehen. Wenn Leute, wie Erasmus, die Sache ſo wenig ernſtlich nahmen, was konnte Wimpheling von den Anhängern des beſtehenden Unweſens hoffen? Wollte auch einmal ein Biſchof eine Reformation einführen, ſo ſchützten Mönche und Prieſter ihre Privilegien und Exemptionen vor; du ſiehſt, ſchrieb er 1503 an einen Freund, wie ſchwierig eine Verbeſſerung der Chriſtenheit iſt, wie ſauer es den Biſchöfen wird, ihr Amt zu verſehen. Alles Uebel ſchien ihm zuletzt und mit Recht daher zu kommen, daß die Geiſtlichen die Theologie verachteten; daher bemühete er ſich, dieſes Studium wieder zu heben, ſowohl durch das Herausgeben von Werken älterer Kirchenlehrer, als durch den oft wiederholten Rath, die Jünglinge zur Theologie zu ermuntern, indem man ihnen die Ausſicht gibt, in den Capiteln Pfründen zu erlangen; in jedem Stifte ſollte wenigſtens eine Präbende für einen Gelehrten beſtimmt werden; ſolche theologi seculares, die nicht auf Almoſen und Oblationen angewieſen wären, könnten mit mehr Autorität das Predigtamt verſehen und die Sünden der Laien und Geiſtlichen kräftiger ſtrafen. Um nun die Jugend zu den theologiſchen Studien vorzubereiten, bedürfe es vor allen Dingen des humaniſtiſchen Unterrichts und einer ſittlichen Erziehung. In dieſem Bezuge hat Wimpheling, von dem Grundſatze beſeelt, daß nur durch fromme und wiſſenſchaftliche Bildung beſſere Prieſter erzielt werden können, und zugleich von dem Nationalgefühl getrieben, das ſich empörte, wenn Fremde die Deutſchen wegen ihrer Unwiſſenheit und Rohheit verſpotteten, Treffliches geleiſtet, abſchon er auch hier nicht bis zum letzten Ende vorgedrungen iſt. Die vorzüglichſten ſeiner pädagogiſchen Schriften ſind bereits oben genannt; er ſpricht Gedanken darin aus, die bald nachher von den proteſtantiſchen Pädagogen aufgenommen und weiter entwickelt wurden: man ſolle die Jugend nur in nützlichen Dingen unterrichten, in dem was zum Heil der Seele, zum tugendhaften Leben, zum Wohl des Staats und der Kirche dient. Wenn er ſich indeſſen auch hie und da gegen das Disputiren über unfruchtbare logiſche Fragen ereifert, ſo gehört er doch noch, wie man geſehen hat, zu ſehr dem Mittelalter an, um ſich ganz aus den Feſſeln der Scholaſtik zu befreien; bei ſeinen Reformvorſchlägen hatte er weniger den philoſophiſchen Unterricht im Auge, als den grammatiſchen und rhetoriſchen. Sein Bemühen ging zunächſt auf Reinigung der lateiniſchen Sprache durch Rückkehr zu den Klaſſikern; dabei war es ihm aber nur um correktere, elegantere Form zu thun, den Inhalt der Alten erkannte er nicht in ſeinem Werth als menſchliches Bildungsmittel. Er hat ſchöne Stellen über den Nutzen der lateiniſchen Sprache, hat beſonders in dem Isidoneus germanicus die damals üblichen ſchlechten Lehrbücher einer wohlbegründeten Kritik unterworfen, hat einige kleine aber praktiſche Schriften über Grammatik und Rhetorik und Proſodie herausgegeben und in dieſe Dinge mehr Klarheit und Einfachheit gebracht; allein er machte noch eine arge Confuſion unter den lateiniſchen Autoren, indem er nicht bloß klaſſiſche empfahl, ſondern auch ſolche der ſpätern Zeit und ſelbſt Ueberſetzungen aus dem Griechiſchen. Sehr bezeichnend für ſeine Richtung und die ſeiner Freunde iſt ſeine Abneigung gegen die heidniſchen Dichter; wegen „der lügenhaften Fabeln und der frivolen Gedanken“ die ſie enthalten, verbannte er ſie aus den Schulen, höchſtens dürfe man decorem verborum sententiarumque honestiorum ihnen entlehnen; und doch waren ſeine Gedichte voll mythologiſcher Reminiscenzen, die, auf die religiöſen Gegenſtände angewandt, den ſonderbarſten Effekt hervorbringen. Nur Virgil nahm er von der allgemeinen Verdammung der klaſſiſchen Poeten aus. Die Dichter ſollten bloß Chriſtum und Maria beſingen, Sittenregeln geben, gute Fürſten, Biſchöfe, Schriftſteller loben; in den Schulen ſehen vornehmlich chriſtliche zu erklären, beſonders Prudentius, von dem

er 1520 im Verein mit der Schlettſtadter literariſchen Geſellſchaft eine ſchöne, von einem Commentar von Jakob Spiegel begleitete Edition veranſtaltete, und Baptiſta Mantuanus, von dem er mehrere Schriften herausgegeben hat und von dem er ſagte, ſeit tauſend Jahren habe Niemand eleganter gedichtet. In unmittelbarer Anwendung der lateiniſchen Studien auf die Bedürfniſſe der Kirche beſaßte er ſich mit der Reinigung der kirchlichen Geſänge; er hatte bemerkt, daß ſie vielfach verfälſcht waren und daß die Geiſtlichen in ihrer Unwiſſenheit Proſa nnd Poeſie nicht mehr unterſcheiden konnten. Nachdem er 1499 einen Traktat de hymnorum et sequentiarum auctoribus generibusque carminum veröffentlicht, ſchrieb er das Jahr darauf einen intereſſanten Verbeſſerungsverſuch einiger Geſänge, castigationes locorum in canticis ecclesiasticis et divinis officiis depravatorum. Das Griechiſche war ihm ohne Zweifel nicht ganz fremd; in einer ſeiner Schriften führte er einige griechiſche Stellen an, die indeſſen im Druck, weil keine Lettern vorhanden waren, leer gelaſſen ſind; doch haben wir nicht gefunden, daß er das Erlernen dieſer Sprache, ſo wenig als das der hebräiſchen, empfohlen hätte. Dagegen drang er auf das Studium der Geſchichte, beſonders der deutſchen; 1496 gab er ſich zu Speier mit einer Bearbeitung der Chronik des Otto von Freiſingen ab; ſeine Germania iſt bereits oben angeführt; die in derſelben aufgeſtellten falſchen Behauptungen wiederholte er in der Vorrede zu ſeinem Epitome rerum germanicarum; dieſes Buch, das er nach den von dem Colmarer Canonicus Sebaſtian Murrho hinterlaſſenen Materialien verfaßte, iſt, obwohl ſehr unvollkommen, als erſter Verſuch einer deutſchen Geſchichte immerhin nicht ohne Intereſſe. Auch gab Wimpheling zwei hiſtoriſche Schriften des Biſchofs Lupold von Bamberg aus dem 14. Jahrhundert heraus. Sein Styl iſt meiſt leicht und klar, ziemlich correkt, zu Zeiten ſelbſt elegant, lebhaft, witzig; es fehlte ihm nicht an einer natürlichen Beredtſamkeit, doch leiden ſeine Reden an der weitſchweifigen Emphaſe, die in jener Zeit den, das klaſſiſche Alterthum ohne Wahl und Selbſtſtändigkeit nachahmenden Humaniſten eigenthümlich war. Seine Poeſie aber iſt trocken, ohne Inſpiration und Phantaſie, ſo zu ſagen nur Uebung in der lateiniſchen Verſifikation, manchmal ein ungeſchicktes Gemiſch klaſſiſcher Floskeln und ſcholaſtiſcher Ausdrücke; bei ſeiner beſchränkten Anſicht von den Gegenſtänden der Dichtkunſt war es nicht anders zu erwarten. Er war überhaupt, ſo gelehrt er war nnd ſo zahlreiche Bücher er geleſen hatte, kein produktiver, origineller Geiſt; in ſeinem mehr praktiſchen als ſpekulativen Streben war er mehr darauf bedacht, das Gute, was er bei Anderen fand, in weiteren Kreiſen zu verbreiten, als die Ideen, die ſeine Zeit bewegten, lebendig in ſich zu verarbeiten und frei wiederzugeben. Seine Schriften ſind daher meiſt nnr kurze Traktate mit Citaten angehäuft, die oft mehrere Seiten einnehmen. Nichtsdeſtoweniger übten ſie, als Aeußerungen eines beſſern Sinnes, einen bedeutenden Einfluß aus; ſeine Wirkſamkeit iſt aber nicht bloß ſeinen literariſchen Produktionen zuzuſchreiben, ſondern großentheils auch ſeiner liebenswürdigen, beſcheidenen, anregenden Perſönlichkeit. Er lebte einfach, mäßig, glücklich im Umgang mit gleichdenkenden Freunden oder mit den Büchern, die ihm aus den Bibliotheken von Klöſtern und Stiftern anvertraut wurden. Er floh alle Laſter, die er den damaligen Geiſtlichen vorwarf, und übte alle Tugenden, die er ihnen empfahl. Er pflegte zu beten: „Du milder Jeſus, ſey gnädig mir armen Sünder, der ich des gemeinen Nutzens, der Einigkeit der Chriſten, der heiligen Schrift und der gnten Erziehung der Jugend ein Liebhaber bin.“ Dieſes Gebet drückt ſein ganzes Dichten und Trachten aus. Daher die hohe Achtung, in der er ſtand; längs des Rheins, von Baſel bis Köln, war er von Biſchöfen, Fürſten, Gelehrten gekannt und geehrt; die gefeiertſten Humaniſten ſuchten ſeine Freundſchaft; Hutten ſagte von ihm: „Nur was heilig iſt, umfaſſeſt du mit deinem Streben; was du ſchreibſt, iſt reich an Frucht; Deutſchlands Jugend verdankt dir viel, mir ſelber haben deine Belehrungen häufig genützt.“ Reuchlin pries ihn als einen Grundpfeiler der Religion, und als er ſtarb, ſpendete ihm Erasmus in einem Brief an Blattenus das ſchönſte Lob. In den Stürmen der Reformation ward ſein Name nur ſelten mehr genannt; erſt viel ſpäter wandte ſich

die Aufmerkſamkeit ihm wieder zu, und heute verdiente er eine ausführlichere Bearbeitung als es hier möglich war.

In den Amoenitates literariae Friburgenses (fascic. 2, Ulm, 1775) hat Riegger manches ſchätzbare Material zur Biographie Wimpheling's geſammelt; hier findet ſich auch ein Verzeichniß ſeiner Werke, das indeſſen nicht ganz vollſtändig iſt.

C. Schmidt.

Wimpina, Conrad, hieß nach ſeinem Familiennamen Koch, darum wird er auch unter dem Namen Conradus Cocus aufgeführt; er vertauſchte ſeinen Familiennamen mit dem Namen Wimpina, den er nach dem Namen der Stadt Wimpfen, dem Geburtsorte ſeines Vaters (eines Gerbers) annahm; daher nannte er ſich auch Conradus Wimpinenſis. Als ſcholaſtiſcher Theolog, als Vertheidiger Tetzel's und als Vertreter der herkömmlichen Lehre und Praxis der Kirche, theils in Schriften und Disputationen, theils in öffentlichen Angelegenheiten und Verhandlungen ſeiner Zeit, iſt er merkwürdig geworden, doch haben ſeine Schriften im Ganzen genommen nur eine geringe Bedeutung. Sein Geburtsort war Buchen oder Buchheim im Odenwalde, daher nannte er ſich auch Conradus ex Fagis; als ſein Geburtsjahr wird von Einigen das Jahr 1459, von Anderen das Jahr 1460 angegeben. Seine theologiſche Bildung fand er in Leipzig, wo er ſtudirte (1479), im Jahre 1481 Baccalaurens, im Jahre 1486 Magiſter wurde und dann humaniſtiſche und philoſophiſche Vorleſungen hielt. Im Jahre 1491 erhielt er eine Profeſſur, wurde darauf auch Mitglied des ſogenannten großen Fürſtencollegii, im Jahre 1502 erwarb er ſich den Grad eines Licentiaten und im Jahre 1503 promovirte ihn der päbſtliche Legat Raimund de Perauld, der ſich gerade in Leipzig befand, zum Doktor der Theologie. Beneidet von Anderen, kam er in den Verdacht, ketzeriſche Meinungen zu hegen, doch rechtfertigte er ſich deshalb hinlänglich vor dem erzbiſchöflichen Stuhl von Magdeburg. Mit Martin Polichius von Mellerſtadt gerieth er im Jahre 1505 in einen literariſchen Streit, indem jener die ſcholaſtiſchen Grübeleien für unnütz erklärte, dagegen die Wichtigkeit der philologiſchen Studien für die Theologie, beſonders zur Erklärung der heil. Schrift, hervorgehoben und eben hierdurch, nach Wimpina's Anſicht, ketzeriſche Meinungen ausgeſprochen hatte; ſ. Valent. Ernſt Löſcher Reformations-Acta und Documenta I. Lpzg. 1720 p. 86 sqq.; Unſchuldige Nachrichten 1716. Lpz. S. 378 ff. Wimpina's Ruf war bereits ſo geſtiegen, daß auch ſeine Thätigkeit für die Errichtung der Univerſität Wittenberg in Anſpruch genommen wurde, und unmittelbar darauf erhielt er vom Kurfürſten Joachim I. von Brandenburg den Ruf, als Profeſſor der Theologie und als erſter Rektor an die eben errichtete neue Univerſität zu Frankfurt an der Oder (1506). Unter den Lehrern der neuen Univerſität war und blieb Wimpina der bedeutendſte, doch konnte die Anſtalt neben Wittenberg zu keinem Aufſchwung gelangen. Gleich nachdem Luther ſeine Theſen erlaſſen hatte, trat Wimpina als Gegner von ihm auf und nahm ſich Tetzel's mit allem Eifer an. Noch im Jahre 1517 erſchienen zwei Disputationen für Tetzel, deren Abfaſſung aber allgemein dem Wimpina zugeſchrieben wurde (ſ. de Wette, Luther's Briefe ꝛc. I. Berlin 1825. S. 99; Löſcher a. a. O. II. Lpz. 1723. S. 8; (Elias Frick) Seckendorff's Ausführliche Hiſtorie des Lutherthums. Lpz. 1714 S. 78), während noch in der neueren Ehrenrettung Tetzel's dieſem die Abfaſſung künſtlich vindicirt wird; ſ. Tetzel und Luther, oder Lebensgeſchichte und Rechtfertigung des Ablaßpredigers und Inquiſitors Joh. Tetzel. Soeſt und Olpe 1853 S. 74. Die erſte Disputation umfaßte 106, die zweite 50 Theſen (bei Löſcher a. a. O. S. 501 ff.; 517 ff.), im Gegenſatze zu Luther's Theſen. Die Theſen der erſten Disputation, welche Tetzel noch am Schluſſe des Jahres 1517 unter Wimpina's Leitung hielt, zeichnen ſich beſonders durch den neuen Unterſchied aus, den ſie in der Ablaßtheorie zwiſchen genugthuenden und heilenden Strafen machten, während die Theſen der zweiten Disputation (am 21. Januar 1518) hauptſächlich die Gewalt des Pabſtes zur alleinigen Auslegung der Schrift und zur Feſtſtellung des Glaubens behandelten. Luther war in den Theſen beider Disputationen zwar nicht namentlich genannt, doch

immerhin ſo bezeichnet, daß die Beziehung auf ihn nicht zu verkennen war. In dem weiteren Verlaufe der reformatoriſchen Bewegungen tritt Wimpina bis zum Jahre 1530 nicht weiter hervor, da aber erſcheint er auf dem Reichstage zu Augsburg. Mit Eck, Faber und mehren anderen römiſchen Theologen war er berufen worden, die Confutationsſchrift zur Augsburgiſchen Confeſſion (ſ. dieſ. Art. und die Literatur in dem Lehrbuche der Kirchengeſchichte von J. C. L. Gieſeler III. 1. Bonn 1840. S. 252) auszuarbeiten, dann gehörte er auch zu dem engeren Ausſchuſſe (in dem als Theologen von römiſcher Seite noch Eck und Cochläus, von proteſtantiſcher Seite Melanchthon, Brenz und Schnepf waren), welcher vom 16. bis 22. Auguſt über die ſtreitigen Artikel eine Verſtändigung herbeizuführen ſuchen ſollte; ſ. den Art. Augsb. Confeſſion u. Gieſeler a. angef. O. S. 253—267. Faſt ein Jahr darauf ſtarb Wimpina, nach Einigen am 17. Mai, nach Anderen am 16. Juni 1531 im Kloſter Amorbach. Von ſeinen Schriften mögen folgende erwähnt ſeyn: Farrago Miscellaneorum Col. 1531; Commentarii super sententias Lib. IV. Frcft. 1578; De fato; De providentia Lib. III.; De praedestinatione Lib. III.; Errologium i. e. tractatus de erroribus philosophorum in fide Christiana etc. 1493; Sectarum, errorum, hallucinationum et schismatum ab origine ferme Christianae ecclesiae ad haec usque nostra tempora concisioris Anacephalaeoseos — — partes tres. Frcft 1528. Vgl. noch: Unſchuldige Nachrichten 1726. Lpz. 432 ff.; 1733 S. 529. Neudecker.

Windesheim oder Windeſem, holländiſches Kloſter der regulirten Chorherren und berühmt als Stammſitz einer ziemlich weit verzweigten Congregation von reformirten Klöſtern, blühend im Anfange und in der Mitte des 15. Jahrhunderts. Die Geſchichte dieſes Kloſters und dieſer Congregation iſt geeignet, uns einen Blick in die reformatoriſchen Bewegungen zu eröffnen, wie ſie endlich auch auf deutſchem Boden ſich geltend machten, als Schatten der zukünftigen Dinge, nachdem ſie in anderer Geſtalt ſchon früher oder wenigſtens gleichzeitig, in England, Frankreich, Böhmen und ſelbſt in Italien aufgetreten waren. Das Kloſter Windeſem ſtand nämlich in engſter Beziehung zu den Brüdern vom gemeinſamen Leben, deren Genoſſenſchaft im Laufe des 14. Jahrhunderts den mächtigen Anregungen des evangeliſch geſinnten Gerhard Groot ihre Entſtehung verdankte (ſ. d. Art.). Vor ſeinem Tode, ſo erzählt uns der Chroniſt von Windeſem, der als Mönch daſelbſt ſich aufhaltende Bruder Johannes Buſch (Chr. Wind. S. 19 ff.), gab Gerhard Groot ſeinem Schüler und Nachfolger Florentius Radewins und den übrigen Genoſſen, welche ſich um ihn zuſammengefunden, als ſeinen Rath und Wunſch zu erkennen, daß ſie in der Errichtung eines Kloſters einen Halt- und Sammelpunkt für die Brüder und Schweſtern, welche ſich zunächſt durch ſeine (Groot's) Perſönlichkeit angezogen gefühlt hatten, ſuchen ſollen. Auf die weitere Frage nach dem Orden, dem ſie ſich anſchließen ſollen, habe Groot bereits auch unter Verwerfung anderer Vorſchläge den Orden der regulirten Chorherren genannt als den geeigneten. Dieſer Bericht, für deſſen Urkundlichkeit im Einzelnen natürlich nicht wohl zu bürgen iſt, iſt doch jedenfalls ſehr ſignifikant. Die Motivirung des Rathes damit, daß die Brüder einen Haltepunkt an einem Kloſter nöthig haben, hat offenbar nicht allein an den Erfahrungen ſeine Grundlage, welche Groot ſelbſt zu machen hatte, ſondern iſt von Buſch niedergeſchrieben auch unter der Beleuchtung der Geſchichte einer bedeutend ſpäteren Zeit. So frivol die Angriffe waren, welche der Mönch Grabow auf dem Coſtnitzer Concil wider das Inſtitut der Brüder vom gemeinſamen Leben erhob, ſo läßt ſich doch nicht läugnen, daß nach dem Maße der damaligen Zeitvorſtellungen eine gewiſſe Wahrheit in denſelben lag. Eine freie, nicht irgendwie ſtatutariſch geregelte Gemeinſchaft war ein Unding für dieſe Zeitvorſtellung. Auch der freiere evangeliſche Geiſt ſchien nur in geſetzlichen Formen Aufnahme finden zu können. Die bloße bona voluntas bot kein Genüge. Ein Gefühl davon muß nicht nur im Volke, muß bei den Brüdern ſelbſt zum Theil gelebt haben. Das Evangeliſche an ihnen war noch nicht ſtark genug, um ganz auf eigenen Füßen zu ſtehen, in ſeiner eigenthümlichen Geſtalt ſich geltend zu machen. Während ſo

einerſeits in dem Rathe, überhaupt durch Gründung eines Kloſters einen Haltepunkt zu gewinnen, der römiſche geſetzliche Geiſt ſich ausſpricht, an dem auch dieſe Brüder noch krankten, zeigte ſich der Einfluß des evangeliſchen Elements in dem Rath, ſich nach dem Orden der regulirten Chorherren einzurichten. Gegen Annahme der Karthäuſer Regel hatte Groot einzuwenden, daß nach derſelben die Brüder zu ſehr von den Menſchen abgeſchieden würden. Er wollte alſo den Einfluß der Brüder auf die Welt nicht beſchränkt ſehen. Gegen die Annahme der Regel der Ciſtercienſer aber hatte er die Einwendung zu machen, daß dieſelbe satis gravis ſey. Es ſollte nach ſeiner Anſchauung von klöſterlichem Leben und klöſterlicher Zucht nicht mehr zur Anwendung kommen, als was eben zum Begriff eines Ordens überhaupt gehörte, die 3 vota substantialia: Keuſchheit, Armuth, Gehorſam. Indem Groot daneben nur noch die Liebe als beſonderes wichtiges Gebot hervorhob, zeigte er auch damit, daß ſein Standpunkt nicht eben nur der gewöhnlich mönchiſche ſey. Wie er ſelbſt als Prediger und Seelſorger ſeine beſondere Bedeutung hatte, ſo ſchrieb auch der Orden der regulirten Chorherren der neuen Pflanzung eine beſondere Richtung auf dieſe Thätigkeit vor, und nicht minder lag auch in der Erwählung des Auguſtinus zum Schutzpatron ein ganzes theologiſches Bekenntniß. An der Bedeutung des Dargeſtellten ändert es, wie geſagt, nichts, wenn auch nicht Groot ſelbſt dieſe Momente alle ſollte geltend gemacht haben. Jedenfalls ſpricht ſich in der Darſtellung Buſch's das Selbſtbewußtſeyn des Ordens über ſein Weſen, ſeinen Urſprung und Zuſammenhang mit dem Geiſte Groots ſelbſt aus. Zwei Jahre nach dem im Jahre 1384 erfolgten Tode Groot's wurde ſein letzter Wille in's Werk geſetzt nach Berathungen, wie ſie von Florentius Radewins und den hauptſächlichen mit ihm verbundenen Brüdern eingehend gepflogen wurden, und nachdem längere Zeit ein geeigneter Punkt zu Errichtung eines Kloſters geſucht worden war. Ein Bürger aus Zwolle in Seeland, Berthold ten Have, durch Gerhard Groot einſt bekehrt, ſchenkte ſein Erbgut Windeſem im Werthe von mehr als 3000 Gulden zum künftigen Kloſter, und im Namen deſſelben nahm Heinrich von Wilſem aus Kempen die Gabe entgegen. Weitere Schenkungen kamen hinzu (Chron. Windes. S. 28 f.), und ſo wurde denn im Jahre 1386 in Windeſem, Parochie Zwoll, in der Diöceſe Utrecht, deren Biſchof Florentius mit Intereſſe, wie es ſcheint, die neue Stiftung verfolgte, das Kloſter eröffnet. Es waren ſechs Brüder, die ſich hier zuſammenfanden, darunter Johannes von Kempen, der ältere Bruder des Thomas und der frühere Eigenthümer von Windeſem, Berthold ten Have. Wie es ſcheint (vgl. Chron. Windes. S. 40), war es nicht ſowohl ein freier Entſchluß, welcher gerade dieſe ſechs zu den erſten Genoſſen des entſtehenden Kloſters machte, ſondern ſie waren förmlich von der Gemeinſchaft der Brüder dazu auserwählt und abgeordnet, während ſich ihnen dann freiwillig andere Brüder anſchloſſen. Gebäude fanden ſich für den Zweck des Kloſters in Windesheim noch nicht vor. Die Brüder mußten in dem Gehöfte eines Hinterſaſſen Wohnung nehmen und errichteten ſich dann zunächſt Hütten von dem einfachſten Fachwerk. Doch vermehrten ſich die Schenkungen an die neue Stiftung bald ſo anſehnlich, daß ſchon am St. Gallustage des folgenden Jahres (16. Oktober 1387) der Suffragan des Utrechter Biſchofs, Hubert, Biſchof von Hippo, die Weihe der Kirche und die Einkleidung der neuen Ordensbrüder vornehmen konnte, nachdem dieſe zuvor in dem Kloſter Eymſteyn ſich mit den nöthigen Aeußerlichkeiten des Mönchslebens bekannt gemacht hatten. Zunächſt übernahm der Bruder Heinrich von Huxaria unter dem Titel „Rektor“ die Leitung des Kloſters, aber ſchon ein Jahr darauf trat Werner Keynkamp als von der Gemeinſchaft gewählter, in Ermangelung eines Capitels vom Diöceſanbiſchof beſtätigter Prior an die Spitze. Derſelbe reſignirte aber nach nicht viel mehr als drei Jahren, und an ſeine Stelle trat nun Johannes Vos von Huesden, der eigentliche Gründer der Bedeutung des Kloſters. Wie er während ſeiner 33jährigen Verwaltung die äußeren Kloſtermauern unermüdlich aufzurichten bemüht war (Chron. Windesem. S. 128 ff.) und in Bauluſt das Gegentheil ſeines Nachfolgers Wilhelm Vornken war, der die von Huesden aufgehäuften Baumate-

rialien wieder verkaufte, ſo war er auch für den inneren Aufbau, namentlich für Ausdehnung des Windesheimer Capitels thätig.

Es iſt in der That merkwürdig, bis zu welcher Höhe nicht allein die äußeren Mittel des Kloſters unter ſeiner Verwaltung anwuchſen, ſondern in welchem Maße ſich auch die Zahl der mit Windesheim verbundenen Klöſter vermehrte. Theils nämlich wurden neue Klöſter nach den in Windesheim maßgebenden Grundſätzen gegründet, und zwar bald nicht nur Manns-, ſondern auch Frauenklöſter, indem ja die substantialia der Regel des h. Auguſtin auch auf ſie Anwendung finden konnten, theils ältere, in ihrer Zucht verfallene reſtaurirt. Im Jahre 1395 waren es der mit Windesheim verbundenen Klöſter drei: Eymſteyn, dann das Kloſter fontis beatae Mariae bei Arnheim und Novae lucis bei Hoorn. Dazu kamen noch vor dem Jahre 1402 drei weitere, namentlich das durch Thomas von Kempen und Johann Weſſel berühmt gewordene auf dem St. Agnesberge bei Zwoll. In dem letztgenannten Jahre wurde die erſte Zuſammenkunft des Generalcapitels in Windesheim gehalten, nachdem Bonifacius IX. die Erlaubniß dazu gegeben, und auch bei der weiteren Ausdehnung der moderna devotio, wie der Chroniſt dieſe neue Ordensbildung nennt, blieb Windesheim der Mittelpunkt und die Pflanzſchule der Priaren für die anderen Klöſter. Einen erſten Triumph feierte Windesheim, als ſein Priar auf dem Caſtnitzer Concil erſchien und die Anerkennung dieſer Verſammlung wie die Gunſt von Martin V. gewann (Chron. Windes. S. 180 f.). Ein zweiter Triumph war ſodann der im Jahre 1435 dem Kloſter Windesheim von Seiten des Concils zu Baſel gewordene Auftrag, die Klöſter der regulirten Chorherren auch in Deutſchland zu reformiren. Namentlich aber machte Epoche der Beſuch des Cardinals von Cus, Nicolaus Cuſanus, als derſelbe im Jahre 1451 das Jubiläum verkündigte. Dieſe Legation des Cardinals hatte überhaupt eine neue Anregung des religiös-ſittlichen Lebens zum Zweck und mußte deshalb mit einer Erſcheinung, welche, wie dieſe Klöſter der regulirten Chorherren, ebenfalls den Verſuch machte, innerhalb der alten Formen der religiöſen Begeiſterung einen neuen Aufſchwung zu geben, ſich ſehr freundlich berühren. Er wurde namentlich in Sachſen und Thüringen die Veranlaſſung zur Kloſterreformation und verſchaffte ſo, wenn ich ſo ſagen darf, dem Kloſter Windesheim neue Kundſchaft für die von ihm ausgehende reformatoriſche Thätigkeit. Es war namentlich der Chroniſt von Windesheim, Johannes Buſch, der als Sendling ſchon ſeit 1437 eine ganze Anzahl von Klöſtern in den genannten Landestheilen reformirte, eine Thätigkeit, welche er in einem eigenen, von Leibnitz unter den scriptores Brunsvicenses herausgegebenen Buche de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae libb. IV. beſchrieb. Dieſe reformatoriſche Thätigkeit erſtreckte ſich ſogar theilweiſe auf Klöſter anderer Orden: der Tertiarier des heil. Franziskus, der Benediktiner u. ſ. w., und das Gebiet dieſer Thätigkeit beſchränkte ſich bald nicht nur auf Niederdeutſchland, ſondern dehnte ſich den Rhein herauf bis Baſel aus, — ja am Ende des 15. Jahrhunderts dehnte das Windesheimer Capitel ſeine Wirkſamkeit ſogar auf die Auguſtiner- und Benediktinerklöſter in Frankreich aus. Unter dieſen Umſtänden mehrte ſich natürlich die Zahl der mit dem Windesheimer Generalcapitel verbundenen Klöſter ſehr raſch. Der Chroniſt redet von einem octogenarius numerus der Klöſter mit etwa 1000 Inſaſſen (Chron. Windes. S. 165)*), 28 davon waren in dieſe Verbindung unter dem Priorate von Huesden getreten. — Erſt die beginnende Reformation der geſammten Kirche machte dieſer Reformation der Klöſter ein Ende. Doch erhielt ſich das Kloſter Windesheim ſelbſt bis zum Ende des 16. Jahrhunderts, ein Windesheimer Capitel ſogar bis in's 18. Jahrhundert herein (ſ. Delprat a. a. O.).

Seine eigenthümliche Bedeutung hat das Windesheimer Generalcapitel zunächſt um ſeiner Verbindung mit den Brüdern vom gemeinſamen Leben willen. Nicht nur war

*) Delprat (die Brüder vom gemeinſamen Leben S. 83) redet von 120 Klöſtern, ohne eine Quelle dafür anzugeben.

Windesheim eigentlich eine von dieſen Brüdern ausgehende Stiftung, ſondern die Verbindung blieb auch eine ſehr innige und nahe — namentlich ſo lange Gerhard Groat's unmittelbarer Nachfolger Florentius Radewins lebte. Derſelbe blieb gewiſſermaßen auch der oberſte Aufſeher von Windesheim, der in allen wichtigeren Angelegenheiten zu Rathe gezogen wurde, an den Berathungen des Generalcapitels Theil nahm und für die Intereſſen des Kloſters eintrat. Die Fraterhäuſer und die mit Windesheim unirten Klöſter waren Zweige eines und deſſelben Stammes, nur in verſchiedener Form. Die freiere Form der Fraterhäuſer war häufig der Durchgangspunkt zu der gebundenen des Kloſters (Chron. Windes. S. 83), und Delprat iſt der Anſicht (a. a. O.), daß dieſer Umſtand für die Fraterhäuſer ein günſtiger geweſen ſey, da die letzteren um ſo leichter diejenigen Mitglieder los wurden, deren übertriebener Andacht die einigermaßen weltlichen Beziehungen der Brüder wenig zuſagten und daher die Stiftung in den Zuſtand gewöhnlicher Klöſter zurückzuführen wünſchten. — Es iſt dieß aber doch wohl nur die eine Seite der Sache. — Andererſeits konnte die Ausdehnung der Congregation von Windesheim doch nicht vor ſich gehen, ohne eine gewiſſe Eiferſucht in den Fraterhäuſern zu erregen (vgl. z. B. Chron. Windes. S. 319). Wenn doch das eben zu den Eigenthümlichkeiten der Brüder vom gemeinſamen Leben gehörte, daß ſie ein freier Verein waren, ſo konnten ſie nicht gleichgültig dem zuſehen, daß ihnen oft ſehr tüchtige Kräfte durch das Kloſter entzogen wurden; denn es wird ſich nicht ganz läugnen laſſen, daß die Form des klöſterlichen Lebens eine gewiſſe Alteration des ganzen Geiſtes, der die Gemeinſchaft der Brüder vom gemeinſamen Leben erzeugte, mit ſich führte. Zwar haben wir bereits geſehen, daß die Anſicht des Ordens ſelbſt dahin ging, daß ſeine Aufgabe keineswegs eine übermäßige Aſceſe ſey, wie denn auch wirklich die aſcetiſchen, für die Geſundheit nachtheiligen Uebertreibungen etlicher Brüder zu Windesheim eine Reaktion herbeiführten, in Folge welcher der Neueintretende gefragt wurde: an potest bene dormire, bene edere, bene obedire (chron. Windes. II. S. 277), eine Frage, die man darum auch nicht mit Delprat ohne Weiteres als Zeichen des Verfalls anſehen darf. — Zwar hat ferner der Orden auch weiterhin darauf gehalten, daß nur die drei substantialia des Mönchsgelübdes: Armuth, Keuſchheit und Gehorſam, beobachtet werden, während im Uebrigen der Einzelne für ſeine Aſceſe Freiheit genießen ſollte und — ſehr bezeichnend — der Chroniſt ſich veranlaßt ſieht zu einer ausführlichen Erörterung darüber, warum die Brüder von Windesheim nicht auch Wunder gethan. Aber dennoch nahm mönchiſche Beſchränktheit offenbar mehr und mehr überhand. Es iſt das deutlich zu ſehen aus der Art, wie der Chroniſt von reinen Aeußerlichkeiten, Kleidung, Art des Geſanges u. ſ. w. als den wichtigſten Angelegenheiten berichtet. Es mußte durch Entfaltung der Conſequenzen des Mönchsthums nothwendig eine gewiſſe Lockerung des Verhältniſſes zu den Fraterhäuſern ſich ergeben, eine um ſo größere, je mehr das Windesheimer Capitel an Ausdehnung und damit an ſelbſtſtändiger Bedeutung gewann. Ihre Entſtehung aus der Genoſſenſchaft Gerhard Groat's verläugneten ferner die Mönche von Windesheim auch darin anfangs nicht, daß ſie ſich vorzüglich mit der Anfertigung von Abſchriften befaßten. Der Chroniſt erzählt auf S. 103 ff. von den Bemühungen ſeiner Ordensgenoſſen um einen correkten Bibeltext und um Herſtellung guter Abſchriften der Kirchenväter, namentlich Auguſtin's, und einzelne Brüder werden von ihm wegen ihrer guten Handſchrift und ihres Fleißes im Abſchreiben gerühmt. Aber während in den Fraterhäuſern mehr und mehr ein ſelbſtſtändiger literariſcher Zweck dabei ſich geltend machte, wurde die Thätigkeit des Abſchreibens in den Klöſtern des Capitels immer ausſchließlicher aſcetiſchen Zwecken dienſtbar, und damit verlor dieſer Dienſt überhaupt an Werth. Der Chroniſt hebt nicht nur den ſchönen Zug hervor, daß die Brüder in ihren Geſchäften überhaupt alternirten, ſondern als ein Zeichen beſonderer Frömmigkeit rühmt er die Bereitwilligkeit ſämmtlicher Brüder zu Handarbeiten, und in einigen Klöſtern des Capitels überwog merkantiliſche Thätigkeit. Trotzdem, daß außer dem Abſchreiben der Bücher auch pädagogiſche Thätigkeit geübt wurde in einzelnen Klöſtern des

Capitels, behauptet Delprat (a. a. O. S. 87) doch, daß ſeine genauen Unterſuchungen ihn von der geringen wiſſenſchaftlichen Bedeutung dieſer Klaſterſtiftungen überzeugt haben. Die Beſchäftigung mit der heil. Schrift und den älteren Kirchenlehrern bleibt zwar ein Zeichen einer gewiſſen reformatoriſchen Geſinnung, wie denn ja auch Groot's bibliſche Predigtweiſe in der That den kirchlichen Machthabern zum Anſtoß gereichte, aber von Differenzen mit dem kirchlichen Dogma iſt doch nirgends die Rede, und wie ſchon die Brüder vom gemeinſamen Leben trotz aller Verfolgung durch die Hierarchie ſich von der Hingabe an dieſelbe nicht abbringen ließen, ſo war der Gehorſam auch gegen die kirchlichen Oberen, namentlich gegen den Pabſt, ein hoher Ruhm Windesheim's. Als nach dem Tode des für Windeſem und ſeine literariſchen Beſtrebungen ſehr günſtig geſinnten Biſchofs von Utrecht, Friedrich von Blankenheym, über die Beſetzung des Bisthums Streitigkeiten ſich erhoben, ließen ſich die Mönche von Windesheim und vam St. Agnesberg lieber auf einige Zeit verjagen, als daß ſie dem Interdikt zuwider ihren Gottesdienſt hielten (Chron. Windes. S. 139 ff.). Die Anerkennung von Seiten eines Nikolaus von Cuſa und gar von Seiten der Concilien berichtet der Chroniſt mit ſichtlichem Stolze. — Die reformatoriſche Wirkſamkeit des Windesheimer Capitels bewegte ſich ja durchaus in den Formen und Gedanken der mittelalterlichen Kirche; ſie blieb nur darauf gerichtet, die alte Kloſterzucht wieder herzuſtellen durch Herabſetzung der aſcetiſchen Forderungen auf ein erträgliches Maß, ganz entſprechend der nüchternen holländiſchen Sinnesweiſe. Indem die Bewegung in eine in letzter Beziehung natürlich doch völlig unzureichende Kloſterreform verlief, blieb ſie für die Kirche im Ganzen unfruchtbar. Waren bei den Männern, welche den Impuls zu den Fraterhäuſern und mittelbar zu der Kloſterſtiftung gegeben hatten, die beiden für eine kirchliche Reform nöthigen Elemente: religiöſes und kirchliches Intereſſe und Sinn für Bildung, einigermaßen vereinigt, ſo trennten ſich dieſe Elemente wieder in der Scheidung der Brüderhäuſer und der Klöſter, — ſie trennten ſich, weil ſie eben in den Urhebern weder ſtark noch klar genug vorhanden waren, um einen dem wahren Ziele angemeſſenen Anſtoß zu geben. Die Kirche war darauf angewieſen, für ihre Schäden noch andere Helfer gewaltigerer Art zu erwarten.

Außer der Hauptquelle, dem im Texte mehrfach citirten Chronicon Windesemense des Johannes Buſch, welchem von demſelben Verfaſſer das gleichfalls gelegentlich angeführte Werk de reformatione monasteriorum quorundam Saxoniae zur Seite tritt — erſteres herausgegeben in Antwerpen 1621, letzteres von Leibnitz im zweiten Bande der scriptores Brunsvicenses —, iſt eigentlich nur das kleine Buch von Delprat, die Brüderſchaft vom gemeinſamen Leben — aus dem Holländiſchen überſetzt und mit Zuſätzen vermehrt van Mohnike — zu nennen als literariſche Bearbeitung. — Ullmann's Werk über „Weſſel und die Reformatoren vor der Reformation“ enthält zwar eine genaue Darſtellung der Brüder vom gemeinſamen Leben und ihrer Urheber, nimmt aber auf die damit im Zuſammenhange ſtehende Congregation von Klöſtern wenig Rückſicht.

H. Schmidt.

Winer, Georg Benedikt, iſt ein Theologe geweſen, deſſen Verdienſte um den Proteſtantismus und die Wiſſenſchaft bleibend ſind. Obgleich er ſich ſein Leben lang auf die akademiſche und literariſche Thätigkeit beſchränkt hat, iſt doch ſein Einfluß weit über das rein wiſſenſchaftliche Gebiet hinausgegangen und dem Leben der deutſchen evangeliſchen Kirche zu gut gekommen, während ſeine wiſſenſchaftlichen Arbeiten weit über das deutſche Sprachgebiet hinaus, überall, in Europa und Nordamerika, wo man der bibliſchen Wiſſenſchaft ſich widmet, Frucht geſchafft, ja eine neue Epoche mit begründet haben. Inwiefern? Dieß näher nachzuweiſen, iſt der Hauptzweck dieſer Zeilen.

Winer, den 13. April 1789 geboren, war der Sohn eines ſchlichten Bürgers und Bäckermeiſters zu Leipzig, eines Mannes, der in wiſſenſchaftlicher Lektüre ſeine Erholung fand und eine gewählte Bibliothek beſoß. Er ſelbſt verlor jedoch früh ſeine fromme Mutter und den Vater; des verwaiſten Knaben nahm ſich eine alte Tante an, die für ſeine äußeren

Bedürfniſſe treulich ſorgte, und durch ihren fleißigen Kirchenbeſuch ſeine Freude an dem ſchönen Gottesdienſten der Kirche nährte. Aber auch die alte Tante ſtarb zu einer Zeit, wo er ihrer Fürſorge noch gar ſehr bedurfte; und er mußte ſich nicht nur manche Entbehrungen gefallen laſſen, ſondern zu Zeiten förmlich darben. Das Schmerzlichſte war ihm aber das, daß er ſogar die nöthigſten Bücher ſich anzuſchaffen nicht im Stande war. Dieſer Umſtand bewog ihn z. B., ſich, während er die Leipziger Nicolaiſchule beſuchte, eine griechiſche Grammatik ſelbſt zu ſchreiben; und ohne Zweifel war dieß mit ein Motiv, das ihn auf die grammatiſchen Studien hinwieß. Als er 1809 das genannte Gymnaſium verließ, legten ſeine Lehrer in dem Maturitätszeugniſſe weiſſagende Worte über die künftige Bedeutung des abgehenden Schülers nieder. Schon auf der Schule hatte er mit jüngeren Mitſchülern Nachhülfsübungen getrieben; als Student vereinigte er ſich mit ſtrebſamen Komeraden zu gemeinſamen Arbeiten, nahm an wiſſenſchaftlichen Wettkämpfen Antheil und ertheilte Anderen, ſogar Aelteren, Unterricht im Hebräiſchen.

Im Jahre 1817 habilitirte ſich Winer als Privatdocent der Theologie an der heimathlichen Univerſität, und von da an hat er volle 40 Jahre in dem akademiſchen Berufe gearbeitet, und zwar mit Ausnahme der neun Jahre, 1823—1832, welche er als ordentlicher Profeſſor der Theologie in Erlangen zubrachte, ſtets in ſeinem geliebten Leipzig. Und mit glücklichem Erfolge war ſeine akademiſche Thätigkeit hier wie dort begleitet. Seine Vorleſungen gehörten immer zu den beſuchteſten und beliebteſten an der Univerſität. Er behandelte neben theologiſcher Methodologie ſowohl aus dem Gebiete der exegetiſchen als aus dem der ſyſtematiſchen, ja ſelbſt aus dem der praktiſchen Theologie die mannichfaltigſten Gegenſtände; nur in Hinſicht der hiſtoriſchen Theologie beſchränkte er ſich auf die Geſchichte der theologiſchen Wiſſenſchaften, vorzüglich aber erklärte er ſämmtliche Bücher des Neuen Teſtaments. Was die Studirenden an ihm ſchätzten, war aber nicht allein die umfaſſende und gründliche Gelehrſamkeit, ſondern auch der vollkommen freie Vortrag, der klare treffende Ausdruck und das ſittliche Pathos, die religiöſe Geſinnung, der ernſte Karakter, der ſich ungeſchminkt und ungeſucht, aber nur deſto eindrucksvoller an den Tag legte. Seinen Schülern ſind insbeſondere unvergeßlich geblieben die Anreden, welche Winer bei Eröffnung aber am Schluß ſeiner Vorleſungen zu halten pflegte, Anſprachen, in denen er zu wahrhaft redneriſchem Schwung ſich erhob und die Ereigniſſe in Welt und Kirche mit ächt prophetiſchem Blick überſchaute. Wer den Mann lediglich nur literariſch kennt, ſtellt ſich kaum vor, wie tiefgehend und fruchtbar erziehend ſeine ſittlich-religiöſe, ja ſeine chriſtlich-kirchliche Einwirkung auf die ſtudirende Jugend geweſen iſt. Denn ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit, ſo bewundernswerth ſie durch Umfang und Gründlichkeit iſt, hat doch vorwiegend einen ſcientifiſchen Karakter, während der ſittlich erhebende, erneuernde, begeiſternde Zug darin zwar nirgends fehlt, aber mehr in den Hintergrund tritt. Erinnern wir uns z. B. an Winer's „comparative Darſtellung des Lehrbegriffs der verſchiedenen Kirchenparteien", ſo tritt uns vor Allem die wiſſenſchaftliche Leiſtung vor die Seele mit allen ihren Vorzügen, ungleich weniger aber die kirchliche Geſinnung und das ſittliche Motiv des Verfaſſers; und doch iſt dieſe Geſinnung wohl erkennbar, aber ſie bleibt mehr im Hintergrunde, wenn der Verf. z. B. am Schluſſe der Vorrede den Wunſch ausſpricht, daß dieſes ſein Werk junge Theologen einerſeits zur brüderlichen Eintracht mit Andersdenkenden, andererſeits zum innigen Feſthalten an der reinen Lehre des Evangeliums ermuntern möge; und wenn er hinzufügt: „Beides thut in einem Zeitalter noth, wo der Same der Zwietracht unter den Bekennern des Chriſtenthums gefliſſentlich von Neuem ausgeſtreut wird und das auf uns vererbte Kleinod des Proteſtantismus in den Augen Vieler, deren Väter einſt der erkannten Wahrheit ihr bürgerliches Wohl aufzuopfern bereit waren, Werth und Geltung verloren hat." Und entſprechend iſt das Verhältniß bei ſeiner literariſchen Thätigkeit überhaupt. Dieſelbe war, was die Gegenſtände betrifft, bei weitem zum größten Theil der bibliſchen Wiſſenſchaft gewidmet. Nur ein kleiner Theil gehört dem Gebiete der Symbolik an, vor allem ſeine ſo eben ange-

führte „comparative Darſtellung“, 1824, 2. Aufl. 1837, dann ſeine Ausgabe der Augsburgiſchen Confeſſion mit Anmerkungen, 1825; endlich ſeine beiden Programme von 1852 und 1853 über den Begriff der Kirche in den Symbolen. Und in das im engeren Sinne literariſche oder bibliographiſche Fach ſchlägt ſein „Handbuch der theologiſchen Literatur“ ein, welches zuerſt 1821 erſchien, in der 3. Auflage 1838 — 1840, bis auf 2 Bände angewachſen iſt, wozu noch ein Ergänzungsheft 1842 herauskam, ein Erzeugniß emſigen Fleißes, vorzüglich durch die biographiſchen Notizen über die Schriftſteller werthvoll. Allein der Mittelpunkt aller ſchriftſtelleriſchen Thätigkeit Winer's war, wie bekannt, die Bibel. Auf ſie bezogen ſich nicht nur weitaus die meiſten ſeiner Arbeiten, ſondern auch das Bahnbrechendſte, Verdienſtlichſte und Bleibendſte, was Winer in der Theologie geleiſtet hat, gehört der bibliſchen Wiſſenſchaft an. Aber auf dieſem unendlich weiten Felde waren es doch nur einige beſondere Theile, denen er ſeine concentrirteſte Kraft zuwandte. Er hat z. B. die „bibliſche Theologie“ nicht eigens ſeinen Forſchungen unterzogen, ſondern nur gelegenheitlich geſtreift; der Textkritik hat er gleichfalls nur im Vorübergehen ſeine Aufmerkſamkeit gewidmet; für Unterſuchungen der ſogenannten höheren Kritik ſcheint Winer wenig Neigung in ſich verſpürt zu haben, wenigſtens hat er literariſch blos einige Fragen nach äußeren Zeugniſſen ſeiner Forſchung unterworfen, z. B. die Frage, ob Juſtin der Märtyrer die kanoniſchen Evangelien gekannt und benutzt habe, die er mit vollem Rechte bejahend beantwortet hat. Dagegen hat er, was die iſagogiſchen Wiſſenſchaften betrifft, mehrere Punkte der Geſchichte der Ueberſetzungen des Alten Teſtaments in Diſſertationen mit Erfolg beleuchtet, z. B. den Karakter der ſamaritaniſchen Ueberſetzung des Pentateuchs, den Werth der chaldäiſchen Paraphraſen, namentlich der von Onkelos und Pſeudo-Jonathan. Am meiſten hat ihn beſchäftigt die Bibelauslegung ſelbſt, um die er theils durch Bearbeitung einzelner Stellen und Schriften, theils durch Förderung der bibliſchen Sprachſtudien und Realſtudien ſich verdient gemacht hat. Winer's exegetiſche Leiſtungen ſind, in Betracht, daß er ſein Leben weſentlich der bibliſchen Wiſſenſchaft gewidmet und als akademiſcher Lehrer z. B. alle Bücher des Neuen Teſtaments mündlich erklärt hat, dem Umfange nach nicht ſehr beträchtlich. Denn er hat ein einziges Buch zuſammenhängend und vollſtändig erklärt, nämlich den Galaterbrief, den er mit lateiniſcher Ueberſetzung und Anmerkungen, ſprachlich genau bearbeitet, 1821 in erſter Auflage, 1829 in dritter herausgegeben hat. Sonſt hat er immer nur einzelne Stellen, wie 2 Kor. 10, 1—12. Gal. 3. 1 Petr. 1, 12. u. dgl. literariſch bearbeitet. Namentlich hatten für ihn Erörterungen über Fragen realer Art aus der bibliſchen Geſchichte vorzügliche Anziehungskraft, z. B. über die Eroberung von Tyrus durch Nebukadnezar, Diſſert. 1848; über das δεῖπνον Jeſu mit ſeinen Jüngern, Joh. 13., ob daſſelbe ein Paſſamahl geweſen, 1847; über die Frage, ob bei der Kreuzigung auch die Füße des Hinzurichtenden angenagelt zu werden pflegten, 1845, u. ſ. w. Hat Winer in ſolchen Diſſertationen immer nur einzelne Fragen aus dem Gebiete der bibliſchen Geſchichte und Alterthümer ſeiner Unterſuchung unterworfen, ſo iſt ſein „Bibliſches Realwörterbuch“ ein umfaſſendes Handbuch bibliſcher Realkenntniſſe, nicht in ſyſtematiſcher, ſondern in alphabetiſcher Anordnung. Er gab daſſelbe ſchon 1820 in einem Bande heraus; es erſchien in zweiter Auflage umgearbeitet und zu zwei Bänden erweitert, 1833 und 1838; die dritte, namhaft bereicherte und vervollſtändigte Ausgabe iſt 1847 u. ſ. erſchienen; ein Werk unendlichen Fleißes, das als reichhaltige und durch Gediegenheit der gelehrten Forſchung ausgezeichnete Fundgrube hiſtoriſchen, geographiſchen, archäologiſchen und naturwiſſenſchaftlichen Wiſſens den bibliſchen Studien ungemein genützt hat. Ein Vorzug dieſes Werkes iſt ohne Zweifel der, daß es überall auf ſichere, zuverläſſige hiſtoriſche Wahrheit ausgeht: Winer hatte eben ſo wenig Neigung zu einem vollſtändigen Neubau, deſſen Materialien weſentlich aus kühnen luſtigen Hypotheſen beſtehen, als zu einer grundſätzlichen Wiederherſtellung des Alten, weil es alt iſt. Er nahm es zu ernſt und zu gewiſſenhaft mit der Wahrheit, als daß er den einen oder den anderen Weg hätte einſchlagen können.

Unſtreitig von noch größerer Bedeutung für die bibliſche Wiſſenſchaft waren Winer's mannichfaltige Arbeiten auf dem ſprachlichen Gebiete; ſie umfaßten theils den Wortſchatz, theils die Grammatik, und das ſowohl für das Alte als für das Neue Teſtament. Was das Alte Teſtament betrifft, ſo hat er grammatiſch mit Vorliebe das Chaldäiſche bearbeitet durch ſeine Grammatik des bibliſchen und targumiſchen Chaldäismus, 1824, 2. Aufl. 1842, wozu er 1825 ein Leſebuch herausgab; während er lexikographiſch 1826 erſt eine Probe (specimen lexici hebr.), ſodann mit Zugrundelegung und Umarbeitung des Simonis-Eichhorn'ſchen Handwörterbuches der hebräiſchen und chaldäiſchen Sprache (1828) ein vollſtändiges Werk erſcheinen ließ. Aber die Krone aller ſeiner ſprachlichen Werke im Dienſte der bibliſchen Wiſſenſchaft iſt ohne Zweifel Winer's „Grammatik des neuteſtamentlichen Sprachidioms, als ſichere Grundlage der neuteſtamentlichen Exegeſe bearbeitet"; ein Buch, das zuerſt 1822 und zuletzt, in der 6. Auflage, 1855 erſchienen iſt; daſſelbe iſt ſchon 1825 von nordamerikaniſchen Gelehrten in's Engliſche überſetzt, und bereits in vierter Auflage, gemäß den umgearbeiteten Auflagen des Originals erſchienen, während eine Ueberſetzung in's Schwediſche im Jahre 1817 herausgekommen iſt. In welchem Maße dieſes Werk Epoche macht, das läßt ſich nur dann erkennen, wenn man den Stand der Einſicht in die neuteſtamentliche Sprache vor Winer und nach ſeiner Leiſtung in's Auge faßt. Es iſt merkwürdig, wie lange es angeſtanden iſt, auch ſelbſt nach der Reformation, wo doch die heil. Schrift und ihre Auslegung einen ſo hohen Rang in der Theologie erlangt hat, bis man an eine Grammatik der neuteſtamentlichen Sprache dachte. Mit ſehr geringen Ausnahmen begnügte man ſich lediglich mit einzelnen Erörterungen über den Styl des Neuen Teſtaments. Und es waren vorzugsweiſe reformirte Theologen, vorzüglich der niederländiſchen, dann auch der anglikaniſchen Kirche, welche Unterſuchungen dieſer Art anſtellten. Die beiden bedeutendſten Männer, welche vor dem gegenwärtigen Jahrhundert den Gedanken einer neuteſtamentlichen Grammatik auffaßten und denſelben zu verwirklichen ſuchten, ſind ebenfalls Reformirte geweſen, und merkwürdigerweiſe beide nicht Theologen von Beruf, ſondern Philologen, nämlich der Niederländer Georg Paſor, deſſen „griechiſche Grammatik des Neuen Teſtaments" erſt nach ſeinem Tode (1655) herauskam, und der Schweizer Kaspar Wyß, Gymnaſialprofeſſor zu Zürich, der eine „Dialectologia sacra" 1650 erſcheinen ließ. Die einzige Grammatik des Neuen Teſtaments, welche in unſerem Jahrhundert vor Winer's Werk an den Tag trat, war, wenigſtens den Leiſtungen Paſor's gegenüber, ein Rückſchritt: die hebräiſch-griechiſche Grammatik von Haab, aus der Storr'ſchen Schule, 1815. Winer's unſterbliches Verdienſt iſt es, daß er den vagen Vorausſetzungen von hebraiſirendem Sprachkarakter des Neuen Teſtaments ein Ende gemacht, die unendliche Willkür der Auslegung, welche Jahrzehnte lang förmlich in ein Syſtem gebracht und mit dem Schein der Wiſſenſchaft umgeben worden war, im Princip überwunden hat. Dieſen entſcheidenden Sieg hat er aber dadurch erkämpft, daß er die Geſetzmäßigkeit des griechiſchen Sprachbaues ſowohl in den Formen als in der Satzfügung neuteſtamentlicher Sprache nachwies, und das mittelſt rationaler Sprachforſchung, welche er von dem Gebiete der klaſſiſchen Gräcität auf das Feld der bibliſchen Gräcität übertrug, nachdem ſie dort durch Gottfried Hermann herbeigeführt worden war. Das ſcheint eine lediglich ſcientifiſche Arbeit geweſen zu ſeyn; und doch lag ihr ein wahrhaft ſittliches und religiöſes Motiv zu Grunde: der gewiſſenhafte Ernſt, womit Winer die Wahrheit ſuchte, die reine Wahrheit und die volle Wahrheit; nicht weniger aber die fromme Ehrerbietung vor der heiligen Schrift, mit welcher er das Spiel ungebundenſter Willkür der Auslegung ſchlechterdings nicht zu vereinigen wußte. Und dieſe Arbeit, von Ehrfurcht gegen die Bibel und ernſter Wahrheitsliebe beſeelt, hat reiche Früchte getragen. Wenn die Auslegung der Schrift aus dem ungebundenen Weſen in geordnete Bahnen eingelenkt hat, wenn ſie gegenüber der ehemaligen Flachheit gelernt hat, tiefer zu gehen und höher zu ſteigen, wenn ſie im Vergleich mit der früheren Subjektivität und dem Individualismus eine unbefangenere und objektivere geworden iſt: ſo iſt dieſe

Errungenſchaft nicht zum geringſten Theil ein Verdienſt Winer's; und dieſes Verdienſtes eingedenk zu bleiben, iſt eine Pflicht. — Je fruchtbarer für die Wiſſenſchaft Winer's Studien über die neuteſtamentliche Grammatik geweſen ſind, um ſo mehr iſt es zu beklagen, daß es ihm nicht vergönnt war, gleichermaßen auch den neuteſtamentlichen Sprachſchatz zu beleuchten. Er hat im nächſten Jahre nach dem erſten Erſcheinen ſeiner neuteſtamentlichen Grammatik, einen „Beitrag zur Verbeſſerung der neuteſtamentlichen Lexikographie", 1823, geliefert, und hat zu einem Lexikon des N. Teſtaments reiche Sammlungen und Vorarbeiten angelegt; und nicht leicht hätte Jemand die zu einem ſolchen Werke erforderlichen Eigenſchaften in höherem Maaße, als Winer, in ſich vereinigt: allein zur Ausführung iſt es nicht gekommen. Früher, als man für die Univerſität, für Wiſſenſchaft und Kirche hätte wünſchen mögen, neigte ſich ſein Lebenstag, ſein Augenlicht nahm in den letzten fünf Jahren ab; im Winterhalbjahr $18^{57}/_{58}$ hielt er die letzte Vorleſung über die dogmatiſchen und ethiſchen Grundſätze des Proteſtantismus und des Katholicismus. Nach ſechstägigem ſchwerem Kampfe, in welchem ſeine treue Lebensgefährtin, die Pflegetochter Gotthilf Heinrich Schubert's, bis zum Ende pflegend und betend ihm zur Seite ſtand, iſt er am 12. Mai 1858, den Tag vor Himmelfahrt, ſanft entſchlafen. Am 14. Mai wurde er unter allſeitiger Theilnahme der Univerſität und der Stadt beerdigt. Er iſt geſtorben, aber ſeine Frucht bleibet. G. Lechler.

Winfried, ſ. Bonifacius, der Apoſtel der Deutſchen.

Winckler, Johann, der treueſte, bedeutendſte und bekannteſte Geſinnungsgenoſſe und Freund Philipp Jakob Spener's, ward am 13. Juli 1642 in einer Mühle in Gölzern, nahe bei Grimma, geboren. Er wuchs in den drückenden Zeiten der letzten Jahre des 30jährigen Krieges auf und mußte öfter das wenige Vieh des dürftigen Vaters hüten. Die Eltern, beſonders die fromme Mutter, hatten aber früh gelobt, ihn dem geiſtlichen Stande zu widmen. Er beſuchte 1656—1659 die Thomasſchule in Leipzig und 1659—1661 die dortige Univerſität, mußte aber dann ſeiner Armuth wegen ſein Studium unterbrechen und in Grimma Privatunterricht geben. Im Jahre 1664 ward er in Jena Magiſter und begann in Leipzig Privatvorleſungen zu halten, wo er ſich auch durch ſeine Predigten auszeichnete. Dort nahm ſein Geſchick eine günſtigere Wendung; der Herzog Philipp Ludwig von Holſtein-Sonderburg erwählte ihn zum Hofmeiſter ſeiner Söhne, und mit einem derſelben ging er 1668 nach Tübingen, wo er 3 Jahre verweilte. Schon auf der Reiſe dahin ſcheint er die Bekanntſchaft mit Philipp Jakob Spener, der damals Senior in Frankfurt am Main war, gemacht zu haben, eine Bekanntſchaft, die für die Richtung ſeines Lebens entſcheidend war. Als Winckler im Jahre 1671 von dem fernen Tübingen in ſein erſtes geiſtliches Amt nach Hamburg vor der Höhe berufen wurde, war es Spener, der ihn (ſeinen alten bewährten Freund nennt ihn Spener) in Frankfurt ordinirte. Schon im J. 1672 ward Winckler Superintendent in Braubach, 1676 Hofprediger in Darmſtadt, 1678 Paſtor in Mannheim und 1679 Superintendent in Wertheim. In Frankfurt, wo er wiederholt Spener's Hausgenoſſe war und mit ihm auf das Vertraulichſte verkehrte, hatte Winckler den lebhafteſten Eindruck von dem Segen empfangen, der auf den Privatconventen ruhte, durch welche Spener ein lebendigeres Chriſtenthum zu erwecken und den Mängeln der damaligen Predigtweiſe abzuhelfen bemüht war. Als nun Winckler in Darmſtadt Hofprediger geworden war, hielt er nach Spener's Vorbilde ſelbſt ſolche Privatconvente, welche die lebhafteſte Theilnahme, aber auch einen nicht minder lebhaften Widerſpruch fanden. Dem Oberhofprediger Menzer, einem Onkel ſeiner Frau, gereichten dieſe Privatconvente zum ſchwerſten Anſtoß, ſo daß er Winckler bewog, Darmſtadt zu verlaſſen. Einer Empfehlung Spener's verdankte er die Stellung in Wertheim, wo er von 1679—1684 eine ruhige und geſegnete Wirkſamkeit übte. Aber auch dort ſollte er nicht bleiben; am 31. Auguſt 1684 ward er, wiederum auf Spener's Empfehlung, einſtimmig zum Hauptpaſtor zu St. Michael in Hamburg gewählt.

In Hamburg iſt er bis zu ſeinem Tode, 1684—1705, geblieben und hat von 1699—1705 als Senior an der Spitze der hamburgiſchen Kirche geſtanden.

In Hamburg war Winckler in eine sehr zahlreiche Gemeinde und auf einen Baden getreten, der durch bürgerliche Unruhen auf das Tiefste unterwühlt war und auf dem nun auch die theologischen Gegensätze mit der größten Erbitterung ausgefochten werden sollten. Winckler hat mit christlichem Heldenmuth in diesen Kämpfen gestanden, aber auch niemals die christliche Sanftmuth und Demuth verläugnet. Eine eindringliche Beredtsamkeit — Spener selbst stellte ihn in dieser Hinsicht weit über sich — sicherte ihm in dieser unruhigen Zeit bei den zahlreichen Zuhörern, die aus der ganzen Stadt sich um ihn sammelten, den gesegnetsten Einfluß; er hat aber auch im Kampfe mit den zügellosen Demagogen sein Leben verzehren müssen, und hat das Ende dieses Kampfes nicht erlebt.

Kaum war Winckler in Hamburg, als, von ihm empfohlen, auch Spener's Schwager, Johann Heinrich Horbius von Windsheim, dahin als Hauptpastor zu St. Nicolai berufen ward (1685). Diesen Freunden und Gesinnungsgenossen trat aber schon 1686 der erbitterte Feind Spener's, Dr. Johann Friedrich Mayer (s. d. Art.), bis dahin Professor in Wittenberg, gegenüber, der Hauptpastor zu St. Jacobi ward. Der erste Kampf, den Winckler mit diesem zu bestehen hatte, betraf das Theater, welches Winckler nach Spener'schen Grundsätzen entschieden verwarf, während Mayer es vertheidigte und Winckler auf das Bitterste angriff (1687—1688).

Ein viel bedeutenderer Streit entbrannte aber, nachdem ein Freund von Winckler und Horbius, Dr. Abraham Hinckelmann aus Darmstadt, zum Hauptpastor an St. Katharinen berufen war (1698), über den bekannten hamburgischen Religionseid. Der damalige Senior Dr. Samuel Schultz, ein leidenschaftlicher Vertreter der lutherischen Orthodoxie und erbitterter Feind aller Spenerianer, legte am 11. März 1690 im Convente des Ministeriums einen eidlichen Revers gegen alle Schwärmer vor, durch welchen, ohne sie zu nennen, vornehmlich Spener's Anhänger getroffen werden sollten. Winckler hatte sich durch die zweideutige Fassung dieses Reverses anfangs täuschen lassen und, sofern seine Privatconvente nicht dadurch gestört werden sollten, seine Unterschrift gegeben, nahm sie aber zurück, als er die Sache nach seiner zarten Gewissenhaftigkeit ernster erwog und als Horbius und Hinckelmann die Unterschrift verweigerten. Mayer ward nun der Verfechter des Religionseides, und wußte von mehreren Universitäten responsa für denselben auszuwirken, während neben mehreren anderen Theologen auch Spener in einem bündigen responsum und in den Schriften „die Freiheit der Gläubigen vor dem Ansehen der Menschen in Glaubenssachen" und „Sieg der Wahrheit und Unschuld" sich gegen denselben erklärte. So entspann sich ein erbitterter Streit Mayer's mit Spener (1691—1692), der im folgenden Jahre durch die Unvorsichtigkeit von Horbius (s. d. Art.) zu einem bürgerlich-kirchlichen Kriege den Anlaß gab. Horbius hatte nämlich am 1. Januar 1693 als Neujahrsgeschenk die Schrift eines reformirten Mystikers Peter Poiret, „die Klugheit der Gerechten bei Erziehung der Kinder" ausgetheilt, ohne den Verfasser zu kennen, und hatte die bedenklichen Stellen in dem Büchlein übersehen. Mayer nun nahm die Gelegenheit wahr, den Schwager Spener's, denn auf diesen war es abgesehen, sowohl auf der Kanzel als auch in Schriften auf das Wüthendste als Quäker anzugreifen. Winckler und Hinkelmann hatten beide die Herausgabe des Büchleins mißbilligt, als aber Mayer, der Senior Schultz und ihre Gesinnungsgenossen immer ungemessener Horbius angriffen, trat Winckler zuerst in vier Predigten: „der unrechtmäßig verquäkerte gute Lutheraner", 25. April bis 16. Mai 1693, für Horbius in die Schranken, später auch Hinckelmann, doch anfangs mit mehr Zurückhaltung. Beide aber vermochten es nicht, zu verhindern, daß nach einer tumultuarischen bürgerschaftlichen Versammlung (23—24. Nov.) Horbius aus der Stadt verwiesen ward, und daß nach einer ähnlichen Bürgerschaft (22. bis 23. Januar 1694) Frau und Kinder ihm folgen mußten (nach Steinbeck, wo er im Januar 1695 starb). Im Februar 1694 entspann sich aber zwischen Mayer auf der einen und Hinckelmann und Winckler auf der anderen Seite ein Streit, durch den der Stolz

Mayer's auf das Tiefſte gedemüthigt wurde und in welchem Winckler das Feld behauptete. Im Juni 1694 kam es zu einer Amneſtie, aber nicht nur Horbius, ſondern auch Hinkelmann wurden Opfer des beiſpielloſen Streites, denn der letztere ſtarb ſchon im Februar 1695.

Als endlich im J. 1699 der ſtreitſüchtige Senior Schultz geſtarben und Winckler Senior geworden war, fühlte ſich Mayer in Hamburg, wo er das Miniſterium nicht mehr beherrſchen konnte, auch nicht mehr wohl. Er nahm die Gelegenheit wahr, nach Greifswald zu gehen und mit der berüchtigten Klingelbeutelpredigt von Hamburg Abſchied zu nehmen (1701). Er erregte aber nach ſeinem Abſchied in Hamburg den heftigſten Hader, da er ſeine Anhänger mit dem Verſprechen, er wolle wiederkommen, täuſchte. Obgleich Mayer nämlich in Pommern ſeine Aemter angetreten, ſo hielt er doch ſeine hamburgiſchen Anhänger 3 Jahre, 1701—1704, hin, und dieſe erlangten auch nach endloſem Streit, daß ihrem unſinnigen Verlangen nachgegeben und Mayer's Ruf erneuert ward (renovatio vocationis), den dieſer dann höhniſch ablehnte.

Ueber dieſe renovatio vocationis, die vornehmlich zur Schürung der bürgerlichen Unruhen, namentlich von dem Paſtor Dr. Chr. Krumbholtz an St. Petri, gemißbraucht ward, ſind mehrere Hunderte von Schriften zum Theil der pöbelhafteſten Art erſchienen. Der Heldenmuth, die Entſchiedenheit und die Sanftmuth, mit welchen Winckler in dieſem Streite erſcheint, müſſen unſere Bewunderung erregen. Aber in dieſen Kämpfen verzehrte ſich auch ſeine Kraft; ein Jahr ſpäter, am 5. April 1705, iſt er geſtorben.

Als Prediger hat Winckler nach dem einſtimmigen Zeugniß ſeiner Zeitgenoſſen wenige ſeines Gleichen gehabt, obgleich ſeine Predigten jetzt wegen der eingeſchalteten Exkurſe ſchwer zu leſen ſind. Für den Druck arbeitete er nämlich manche Predigt bis zu einer Länge von 100 und mehr Seiten aus, ſo daß eine theologiſche Abhandlung daraus ward. Als Gelehrter zeichnete er ſich beſonders in der Exegeſe und bibliſchen Theologie aus, wie denn A. H. Francke, um ſeine und Edzardi's Privatvorleſungen zu hören, nach Hamburg gekommen iſt. Früh trat er als entſchiedener Vertreter der Spener'ſchen Grundſätze auf in „Bedenken über Kriegsmann's Symphonesis oder Büchlein von einzelnen Zuſammenkünften der Chriſten, Hanau 1679“, und „Antwort auf Dilfeld's Gründliche Erörterung der Frage von den Privatzuſammenkünften, Hanau 1681“; aber auch in Hamburg nach, wo er, wie in Wertheim, Privatconvente hielt, hat er dieſe gegen einen wider denſelben gerichteten Angriff vertheidigt in: „Sendſchreiben an Dr. Hannekenium, Hamburg 1690“. Doch folgte Winckler ſeinem Freunde Spener nicht unbedingt, ſondern wußte ſich eine freie und ſelbſtändige Stellung zu bewahren, wie ſich das namentlich in der Angelegenheit des ſchwärmeriſchen Fräuleins von der Aſſeburg zeigte, in welcher Winckler weit beſonnener als Spener urtheilte: „Schriftmäßiges Bedenken“, Hamburg 1693. Wie Spener, erwarb ſich Winckler die größten Verdienſte um die Schule, deren mehrere auf ſeinen Antrieb theils erweitert (die Paßmanniſche), theils geſtiftet wurden (die Rumbaum'ſche, Winckler'ſche, Wetken'ſche, Dunte'ſche). In Winckler's Hauſe hat A. H. Francke ſich zur Stiftung des Halleſchen Waiſenhauſes vorbereitet (1688). In demſelben Jahre 1688 hat Winckler den Plan zu einer Bibelgeſellſchaft entworfen und auch die Hand an's Werk gelegt, indem er mehrere Ausgaben der Bibel auf ſeine eigenen und ſeiner Freunde Koſten herausgab. Als Senior flößte er der hamburgiſchen Kirche einen neuen Geiſt ein, auf ſeinen Betrieb wurde eine neue Liturgie entworfen, das erſte feſte Geſangbuch (von Mager redigirt) herausgegeben und ein ordentliches Kandidatenexamen eingeführt. Ueberblicken wir ſein ganzes Leben und Wirken, ſo können wir nicht umhin, die unermüdete Thätigkeit, die herzliche Frömmigkeit und den chriſtlichen Heldenmuth, die dieſer wahrhaft große Mann in einer Zeit ſchwerer Anfechtung bewieſen hat, in hohem Grade zu bewundern.

Sein Sohn Johann Friedrich Winckler, geboren zu Wertheim 13. Dezember 1679, ein Schüler Edzardi's und Hiob Ludolf's, zeichnete ſich als Orientaliſt aus, ward im

Jahre 1704 Professor der orientalischen Sprachen am Hamburger Gymnasium, 1712 Pastor zu St. Nicolai, 1730 Senior, † 24. Oktober 1738.

Sein Enkel Johann Dietrich Winckler, ebenfalls ein in seiner Zeit hochgeschätzter Theologe und fleißiger Schriftsteller, ward geboren zu Hamburg am 27. Dezbr. 1711, wurde 1736 Professor am Gymnasium, 1744 Superintendent in Hildesheim, 1758 Pastor zu St. Nicolai in Hamburg, 1779 Senior, † 5. April 1784.

Johann Winckler's Leben ist ausführlich dargestellt in: „Johann Winckler und die hamburgische Kirche in seiner Zeit (1684—1705), nach gleichzeitigen, vornehmlich handschriftlichen Quellen von Dr. Joh. Gesscken." Hamb. 1861. 8°. 445 S. J. Gesscken.

Winkelehen, s. Bd. III. S. 684.

Winkeler. Gegen das Ende des 14. Jahrhunderts wurde zu Straßburg eine Sekte entdeckt, die man die Winkeler nannte; ihre Lehren und Einrichtungen tragen theilweise das Gepräge des Waldenserthums, wie es sich damals entwickelt hatte, daneben kommt auch Einiges vor, das nicht waldensisch ist. Es ist nicht wohl anzunehmen, daß die Sekte mit den Waldensern zusammenhing, deren früher mehrmals zu Straßburg Erwähnung geschieht, so daß sich diese im Stillen hier fortgepflanzt hätten; wenn sie nicht mit den böhmischen Gemeinden in Verbindung stand, was wegen einiger abweichender Gebräuche zweifelhaft ist, so mag es wohl eine eigene, durch das immer mehr im Volke erwachende Bedürfniß einer Lehrverbesserung in's Leben gerufene Erscheinung seyn. Der Name, mit dem die Anhänger ihre Vorsteher bezeichneten, deutet auf die geheimen Versammlungen hin und ward ohne Zweifel zuerst von den Gegnern erfonnen. Die Straßburger Winkeler standen in Rapport mit Gleichgesinnten in mehreren Städten am Rhein, in Schwaben und in der Schweiz. Sie verwarfen, indem sie sich auf die Bibel beriefen, den Mariendienst, die Heiligenverehrung, die Bilder, das Priesterthum, die Lehren vom Verdienst der guten Werke und vom Fegfeuer; ihre Absicht war, die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit darzustellen. Die Lehrer waren Laien, die von unbescholtenen Sitten, unverheirathet und ohne Besitz seyn und wie die Apostel von Ort zu Ort reisen mußten; die Gemeindeglieder sorgten für deren Unterhalt, beichteten ihnen und übernahmen die von ihnen auferlegten, in Fasten und Gebeten bestehenden Bußen. In ihren Versammlungen wurde gebetet, aus großen Büchern (wahrscheinlich der Bibel) vorgelesen und gepredigt. Um des Scheines willen gingen sie zur Messe und beichteten geringere Vergehen den katholischen Priestern. Zu Straßburg bestand die Sekte aus Bürgern und Handwerkern; das angesehenste Mitglied war Magister Johann von Blumstein, später, nachdem er abgeschworen hatte, Syndikus der Stadt. Zu den weiblichen Anhängern gehörten auch einige Beghinen. Ihr Zweck war nicht aggressiv gegen die Kirche aufzutreten, sie begnügten sich, in verschiedenen Häusern in's Geheim zusammenzukommen. Die Furcht vor Entdeckung bewog sie mehrmals zu verbrecherischen Handlungen; so wurde im Jahre 1374 ein Winkeler, der zur römischen Kirche zurückgekehrt war, ermordet; die Gemeinde zahlte den Mördern eine gewisse Summe und theilte mit ihnen die von den Vorstehern vorgeschriebene Buße. Später ward dem Inquisitor Johann Arnaldi im Beichtstuhl so ernstlich mit dem Tode gedroht, daß er die Stadt verließ. Um das Jahr 1400 jedoch wurden 32 Mitglieder, Männer und Frauen, gefänglich eingezogen, von denen sich 26 unter der Folter für schuldig erkannten; sie wurden aus der Stadt und dem Bisthum verbannt, mit Androhung des Feuertodes, im Falle sie wieder betroffen würden. Das Verhör ist noch vorhanden; es findet sich abgedruckt in Röhrich's Mittheilungen aus der Geschichte der evangelischen Kirche des Elsasses (Straßb. 1855. Bd. I. S. 3 u. f.). Später kommt zu Straßburg keine Spur mehr weder von Winkelern noch von Waldensern vor. Im Jahre 1458 wurde in unserer Stadt der letzte Ketzer verbrannt, der Hussite Friedrich Reiser aus Schwaben, Friedericus Danubianus genannt. Auch die Akten dieses Processes existiren noch; s. den Bericht darüber von Prof. Jung, in der Zeitschrift „Timotheus", Straßburg 1821. Th. 2.

C. Schmidt.

Winterthur, Johannes von (Vitoduranus, Johannes) — oder Johannes ortus de oppido Wintertur, fratrum minorum minimus, wie er ſelbſt ſich nennt, — ein Minderbruder, der im 14. Jahrhundert lebte und eine Chronik ſeiner Zeit ſchrieb, die zu den oberdeutſchen und ſchweizeriſchen Geſchichtsquellen gehört; zugleich das einzige Denkmal, das vom Leben des Verfaſſers Kunde gibt.

Nach den in dieſer Chronik entholtenen Angaben wurde Vitoduron in den letzten Jahren des 13. Jahrhunderts (noch 1292) oder ganz zu Anfonge des vierzehnten geboren, als Sohn eines Bürgers in Winterthur, heutigen Kantons Zürich, erhielt dort ſeine erſte Erziehung und trat donn, etwa um 1320, in den Orden der Minoriten. Im Jahre 1328 lebte er im Ordenskloſter zu Baſel, ſpäter, 1331 bis 1339, im Convente zu Schoffhouſen oder in der nächſten Umgebnng dieſer Stodt; von 1340 on bis 1347 oder 1348 im Minoritenkloſter zu Lindou am Bodenſee, wo er ſeine Chronik anlegte. Wann und wo er ſtarb, iſt nicht ſicher bekonnt. Indeſſen ſcheint die letzte Erzählung ſeines Werkes aus dem Johre 1348, mit welcher daſſelbe plötzlich abbricht, dorouf hinzudeuten, doß er Ende 1347 oder 1348 ſeinen Wohnſitz nochmals in der Richtung weſtwärts veränderte, und dieß, zuſammengehalten mit den Schickſalen ſeiner Chronik, ſo weit dieſelben bekonnt ſind, führt auf die Vermuthung, doß er domols nach Zürich verſetzt worden ſeyn und in dieſer Stadt ſeine Toge beſchloſſen haben möchte.

Die früheſte Nochricht nämlich, die er von dem Werke gibt, findet ſich bei einem zürcheriſchen Geſchichtsforſcher des 16. Jahrhunderts, Antiſtes Bullinger, der zugleich Beſitzer der einzigen Handſchrift wor, aus welcher die Chronik bisher bekonnt iſt. Dieſe Handſchrift, gegenwärtig im Beſitze der Stodtbibliothek Zürich, ſtammt aus dem 14. Jahrhundert und iſt, ſowohl noch Bullinger's eigener Anſicht, als nach derjenigen Späterer und auch des neueſten Herousgebers der Chronik, Originolmonuſkript des Verfoſſers. Es iſt doher nicht unwohrſcheinlich, doß Vitoduran zuletzt im Minoritenkloſter Zürich lebte und daß das Monuſkript aus dieſem im Johre 1524 durch die Reformotion anſgehobenen Stifte herrührt. Aus dem Züricher Manuſkripte ſind mehrere ſpätere Abſchriften und ſämmtliche bisherige Abdrücke der Chronik gefloſſen (ſ. unten). Außer demſelben wird nur noch ein, bisher nicht benutzter Codex erwähnt, der nach Montfaucon (Bibliotheca biblioth. manuscript. nova. Paris 1739. I, 21) aus der Bibliothek der Königin Chriſtine von Schweden in die Vaticana gekommen ſeyn ſoll.

Der Inhalt der Chronik umfoßt die Zeit von Koiſer Friedrich's II. Tode bis zum Johre 1348. Vitoduron begann mit Anlegung derſelben im Jahre 1340, führte ſeine Erzählung, die im Anfonge ziemlich gedrängt iſt, im Louſe der Jahre 1340—1343 bis zu letzterem Zeitpunkte fort und fügte donn in den Jahren 1344—1348 dos Uebrige (beinahe einen Drittheil des Gonzen) allmählich an, in der Reihenfolge, wie ſich die Begebenheiten ereigneten oder ihm zur Kenntniß komen. Einige Blätter ſpäteren Urſprunges im Züricher Monuſkripte (ungewiß, ob auch von ſeiner Hond oder von der eines Anderen) zeigen, doß er zu ſeinem Werke nochträglich noch einen „erſten" Theil ſchrieb, der die Geſchichte vor Koiſer Friedrich umfoßte, oder doß er wenigſtens den Plan hiezu entwarf; denn dieſer erſte Theil iſt nicht mehr vorhanden.

Die Quellen, aus denen Vitoduran ſchöpfte, ſind theils ältere Chroniken, die er aber nicht nennt und jedenfolls nur ſehr ſummoriſch benutzte, theils mündliche und ſchriftliche Berichte von Zeitgenoſſen, theils eigene Anſchauung. In der Literotur ſeiner Zeit, geiſtlicher und profoner, iſt er wohlbewandert. Die heilige Schrift in allen ihren Theilen kennt er gründlich. Geiſtliche Schriften, wie die Homilien Gregor's, die Bauernpredigten des Minderbruders Berthold, dos Hexaëmeron des Ambroſius, die Werke berühmter Meiſter ſeines Ordens, des Nicolaus de Lyro, des Wilhelm von Occom, ſind ihm wohlbekannt; eben ſo die päbſtlichen Dekretalen. Von weltlicher Literatur nennt und benutzt er die Schriften des Ariſtoteles, Aeſop, Horoz, Iſidor, Odoricius von Padua u. a. m.

Dieſer Bildung ungeachtet, die er zeigt, iſt ſein Werk nach Inhalt und Form ſehr

unvollkommen. Es fehlt an ſcharfer Beſtimmung der Zeitfolge der Begebenheiten, an genauerer Kenntniß ihrer näheren Umſtände, an Auffaſſung und Darſtellung ihres inneren Zuſammenhanges. Es ſind lauter vereinzelte Notizen und Bilder, die meiſt ohne jedes innerliche Band, bloß ihrer Zeitfolge nach, an einander gereiht werden.

Dennoch iſt die Chronik eine nicht unwichtige Quelle für die allgemeine Reichsgeſchichte und beſonders für die ſchweizeriſche Geſchichte des 14. Jahrhunderts. Für jene hat vorzüglich Bedeutung, was Vitoduron über die Zerwürfniſſe Kaiſer Ludwig's des Baiers mit dem päbſtlichen Stuhle und die daraus folgenden kirchlichen Zuſtände im Reiche erzählt. Die ſchweizeriſche Geſchichte ſchöpft aus ihm den älteſten Bericht über die Schlacht von Morgarten, die Blutrache der öſterreichiſchen Herzöge wider König Albrecht's Mörder, die Geſchichte Zürichs und theilweiſe der Landſchaft zwiſchen Reuß und Bodenſee in den letzten Decennien des dreizehnten und den vier erſten des vierzehnten Jahrhunderts. Ganz vorzüglich aber iſt ſein Werk für die Culturgeſchichte jener Zeit bedeutend; denn aus dem Munde des armen Franziskaners, der mitten unter dem Volke der niederen Stände lebt, erfahren wir, was hier als allgemeine Anſchauung, als Tageskunde oder Ueberlieferung, als Eindruck, Empfindung oder Begierde, in Ernſt und Scherz, lebt und webt und ſich von Munde zu Munde fortpflanzt, Volksaberglauben und mancherlei Mährchen nicht ausgeſchloſſen.

Wie oben erwähnt, iſt die Chronik zuerſt von Bullinger benutzt und erwähnt worden. Durch Bullinger kannten Stumpf und Tſchudi dieſelbe; Letzterer benutzt ſie vielfältig, ohne ſie übrigens zu nennen. Später ſuchte Goldaſt (1603—1608), nachdem er durch Bekannte in Zürich Auszüge aus dem Manuſkripte erhalten, das letztere ſelbſt zu erwerben; allein vergeblich. Der damalige Eigenthümer, Bullinger's Enkel, Diakon Heinrich Bullinger in Zürich, wollte ſich des Eigenthumes nicht begeben, das dann im J. 1629 von ſeinen Erben an die Stadtbibliothek in Zürich überging. Im J. 1698 veröffentlichte Leibnitz in ſeinen Accessiones historicae die Auszüge, die ſich in Goldaſt's Nachloſſe vorgefunden hatten, und erwarb ſich ſpäter eine vollſtändige Abſchrift des Züricher Codex, die nach ſeinem Tode von Eccard zur erſten Geſammtausgabe der Chronik in dem Corpus historicum medii aevi, 1723, benutzt wurde. Einen richtigeren Abdruck nach dem Züricher Manuſkripte ſelbſt, gab Breitinger im Thesaurus historiae helveticae, 1735; eine neue Ausgabe mit ausführlicher Einleitung Referent im „Archiv für ſchweizeriſche Geſchichte", 11r Band. Zürich 1856. Eine Ausgabe für die Monumenta Germaniae bereitet Dr. Jaffé vor. Eine deutſche Ueberſetzung des Werkes mit Anmerkungen iſt in den Winterthurer Neujahrsblättern für die Jahre 1859 bis 1863 erſchienen. Seit Goldaſt iſt der Name „Vitoduronus" für den Schriftſteller üblich geworden; noch Bullinger bezeichnete denſelben in getrenem Anſchluſſe an die Ausdrucksweiſe der Chronik ſelbſt als „Johann, Barfoter von Winterthur". G. v. W.

Witſius, Hermann. In dem Artikel „Coccejus und ſeine Schule" (ſ. Bd. II. S. 762 ff.) haben wir gezeigt, welche reformatoriſche Umgeſtaltung die reformirte Dogmatik durch Joh. Koch erfuhr, wie er von der Gnadenwahl den Blick auf die Gnadenführung, vom Dekret auf die Heilsgeſchichte lenkte, von der Scholaſtik an die bibliſche Theologie appellirte; nicht minder aber, wie die alte ſcholaſtiſche Schule in heftigem Gegenſatze der neuen föderaliſtiſchen Widerſtand bot. Sobald ein derartiger Gegenſatz erſt eine Zeit lang in voller Schärfe ſich kund gethan hat, ſo treten mit der Ermattung des Streites unausweichlich Verſuche der Vermittelung ein. Ein ächter Repräſentant dieſer vermittelnden Richtung war der innig-fromme und klaſſiſch-edle Hermann Witſius. Geboren den 12. Februar 1636 in einem weſtfrieſiſchen Städtchen Enkhuyſen, wo ſein Vater, Nicolaus Wits, ſtädtiſche Magiſtratsperſon und ſpäter Bürgermeiſter war, wurde er durch ſeinen Oheim Petrus Gerhard, einen gelehrten Mann, in die Philologie, Philoſophie und die Anfänge der Theologie eingeweiht, und ihm wohl hat er die gründliche und feine klaſſiſche Bildung zu danken, die nicht bloß in ſeinem eleganten Latein, worin er die Föderaliſten eben ſo wie die Scholaſtiker weit übertrifft, ſondern auch in

ſeinem humanen Sinn und Weſen ſich auf wohlthuende Weiſe kund gibt. Witſius bezog in ſeinem 17. Lebensjahre die Univerſitäten Graningen, Leyden und Utrecht; drei Männer waren es vorzüglich, welche beſtimmend auf den Gang ſeiner Studien und ſeiner theologiſchen Richtung einwirkten. Der berühmte Leusden führte ihn in die altteſtamentlichen und orientaliſchen Studien ein, in welche er mit ſolchem Eifer ſich verſenkte, daß er bereits als 18jähriger Jüngling zu Utrecht einen gelehrten Vortrag über die meſſianiſchen Weiſſagungen in hebräiſcher Sprache öffentlich halten konnte. So in das Bibelſtudium eingeführt, wurde er nun eifriger, wenn auch nicht perſönlicher Schüler des Coccejus*) und ward von dem mächtigen Geiſteseinfluß dieſes Mannes ſo hingenommen, daß er oftmals auf ſeinen Knieen Gott laut dankte für das große Licht, welches Gottes Güte durch dieſen Mann der Welt mitgetheilt habe. Aber noch ein dritter Mann übte einen vielleicht noch tieferen Einfluß auf den geiſtig erregten Jüngling; es war der Prediger Juſtus van den Bogaerdt, der ihn in das innerliche Chriſtenthum des Herzens einführte und welchem Witſius nachmals „ſeine beſte theologiſche Erkenntniß" zu verdanken pflegte. In der That war es die tiefe Herzensfrömmigkeit, die durch dies Werkzeug der Gnade in ihm entzündet worden, welche ihn nach Frieden und Einigung unter den Chriſten ſchmachten und die theologiſchen Schulgezänke beklagen ließ, ihn ſelber zu einer aufrichtigen Würdigung der ſcholaſtiſch-orthodoxen Schule und zur Anerkenntniß der Schwächen und Uebertreibungen des Föderalſyſtems und zum Verſuch einer Ausgleichung und Vermittelung geführt hat, wie er dieſe in ſeiner alloquutio irenica, womit er ſeine oeconomia foederum Dei einleitete, ſo innig ergreifend ausſpricht.

Im Jahre 1656, ſeinem 21. Lebensjahre, beſtand er das examen pro ministeria mit Glanz, wurde ſogleich als Prediger nach Weſtwoud, 1661 nach Wormeren, 1666 nach Gaeſen, endlich 1668 nach Leeuwaarden berufen, und zeichnete ſich als trefflicher Prediger, treuer Seelſorger, ſowie durch eine Reihe gelehrter lateiniſcher Abhandlungen und praktiſch-erbaulicher holländiſcher Schriften ſo aus, daß er 1675 als Profeſſor und Prediger nach Franeker an Schotan's Stelle berufen wurde. Fünf Jahre ſpäter folgte er einem gleichen Rufe nach Utrecht als Nachfolger Burmann's; abermals fünf Jahre ſpäter begleitete er eine niederländiſche Geſandtſchaft als deren Prediger nach England an den Hof Jakob's II., und trat dort mit dem Kronprinzen, dem nachmaligen kühnen und frommen Wilhelm III., in perſönlich nahe Berührung. Ihm hat er nachher, im Jahre 1693, die zweite Ausgabe ſeines (zuerſt im J. 1685 zu Leeuwaarden erſchienenen) Hauptwerks: de oecon. foed. gewidmet, und es gibt ſich durch den madegerechten rhetoriſchen Schwulſt der epist. dedicatoria hindurch eine ungeheuchelte innige perſönliche Verehrung deutlich kund. Zur Herausgabe dieſes ſeines Hauptwerkes bewog ihn die Betrübniß über die gehäſſige Art der Streitigkeiten zwiſchen den Orthodoxen und Föderaliſten. Selbſt ein Glied der föderaliſtiſchen Schule, der er ſeiner ganzen Denkweiſe und Darſtellungsform nach angehört, war er doch keineswegs blind gegen den Werth des ſcholaſtiſch feſtgeſtellten kirchlichen Dogmenſyſtems. Ita tractandam suscepi (foederis dispensationem), ut et veritati hactenus in ecclesia traditae atque creditae sua constaret sarta tecta incolumitas, et in illius defensione nihil procaciter, nihil acerbe, nihil denique contra caritatis leges ageretur. Er will ſeine Zuhörer und Leſer non ad litigiosas disputationes, sed ad liquidam sacrosanctae veritatis cognitionem, ad veteris et apostolici christianismi simplicem ac sine fuco piotatem, ad almae illius pacis, quam moriens suis ot legavit et meruit Jesus, constans studium führen. Von den claris et concessis will er überall ausgehen und vor Allem feſtſtellen: quousque orthodoxi omnes convenirent. Die föderaliſtiſche Eintheilung des foedus gratiae in eine oeconomia sub promissione, oec. sub lege und oec. sub evan-

*) Er begab ſich zwar 1655 von Groningen nach Leyden, um Coccejus zu hören, aber der Ausbruch einer bösartigen Seuche ſcheuchte die Univerſität auseinander, und auch Witſius begab ſich nunmehr nach Utrecht.

gelio scheint ihm nicht so viel werth zu seyn (non tanti esse), daß man sie in so viel Büchern und Predigten breitschlage, quasi in ea omnis eruditionis theologicae prora atque puppis consisteret. Er läßt sie fallen*) und faßt samit die ganze alttestamentliche Offenbarung mehr in eine Einheit zusammen. Andererseits tritt er den Uebertreibungen des Orthadoxismus, welche die Existenz und den Begriff eines foedus operum gänzlich in Abrede stellen, und in ihren haarspaltigen Distinktionen nur einen Theil der Leiden Christi (passiones judiciarias) für verdienstlich (satisfactorias), den anderen (passiones bellicas) für nicht meritorias erklären, mit ruhiger Bestimmtheit entgegen. In Allem aber bemüht er sich, ut loquamur quam accuratissime, eaque, quae vel ab amicis vel ab ipsis nobis imprudentius dicta sunt, nulli tueamur, ab aliis culpari aegre ne feramus. Diese friedfertige Gesinnung durch die That zu bewähren, fand Witsius nur zu bald Gelegenheit. Er hatte zu erfahren, was alle derartige Vermittler erfahren müssen; seine eigenen föderalistischen Schulgenassen verziehen ihm am wenigsten die im Grunde doch geringfügigen Abweichungen, die er sich von ihrem System erlaubt hatte; einige derselben gingen in ihrem föderalistischen Fanatismus so weit, ihm neben anderen Sünden und Ketzereien auch die Sünde wider den heiligen Geist vorzuwerfen, „so er aber mit Geduld ahn Widerschelten erlitten". Es gelang ihm in der That mit der Zeit durch unerschütterliche Sonstmuth, den Zorn seiner Gegner zu stillen. Im Jahre 1698 folgte er einem Rufe als Prafessar nach Leyden; zwar trennte er sich nur schweren Herzens van seinem geliebten Utrecht, aber der Umstand, daß in Leyden mit der Professur keine Predigerstelle verbunden war, gab bei dem nun 62jährigen Manne, dem das Predigen schwer fiel, den Ausschlag. In Leyden starb Witsius den 22. Oktober 1708, nachdem er schan anderthalb Jahre früher wegen Körperschwäche seine Professur niedergelegt hatte.

Werfen wir nun von unparteilichem Standpunkte die Frage auf, ob und wie dem edlen Manne die angestrebte Vermittelung zwischen Orthodaxie und Föderälismus gelungen sey, so müssen wir bei aller Hochachtung var seiner Persönlichkeit doch eingestehen, daß seine Kraft hinter der Größe der Aufgabe zurückgeblieben ist. Burmann (s. Bd. II. S. 767) stellt, ahne es zu wallen, weit mehr eine höhere Vermittelung zwischen Schalastik und Föderalismus in sich dar, als Witsius. Burmann war ein durch und durch scholastischer Kopf, voll begrifflicher Schärfe des Gedankens, und mit dieser Gedankenschärfe hat er das coccejanische System durchdrungen, den biblisch-theologischen Staff in feste schalastische Krystallisationsfarm gebracht und ihn damit innerlich in ein Verhältniß zum schalastischen Denken gesetzt und eine Auseinandersetzung zwischen beiden Systemen wenigstens ermöglicht. Witsius war dagegen seinem ganzen Wesen nach bloß und schlechthin biblischer Thealag und (vielleicht schan deshalb, weil er in klassischem Latein schrieb und dachte) der scholastischen Begriffsschärfe nicht fähig. Sa stellt sich in ihm kein Weiterbau auf dem van Burmann gelegten Grunde dar; Witsius ist nur Föderalist, und seine vermittelnde Thätigkeit bestand blaß darin, daß er das farmelle Schema des Föderalsystems vereinfachte (s. aben) und viele einzelne föderalistische Behauptungen, die mit dem arthadaxen Dagma in Widerstreit waren, vermied oder madificirte. Das war keine höhere Vermittelung, das war nur ein Föderalismus mit abgestumpften Ecken. Und während er nun manche an sich gar wohl berechtigte biblisch-theologische Ideen (wie die von der dreifachen oeconomia foederis

*) Auch in einer praktischen Frage hat er sich — als Seelsorger und Prediger — mit Energie gegen einen Auswuchs des Coccejanismus erklärt. Coccejus hatte theoretisch den Nexus zwischen dem alttestamentlichen Sabbath und dem neutestamentlichen Sonntag so radikal entzweigeschnitten, daß er keine Beziehung des vierten Gebotes auf den letzteren zugeben wollte. Das führte zu dem praktischen Unfug, daß die „Coccejaner" — namentlich die unter dem Volke — es für ein Requisit ächter Frömmigkeit ansahen, am Sonntag in den Werktags- und Handwerksarbeiten fortzufahren. Diesem Unfug trat der besonnene Witsius mit Milde aber Entschiedenheit, und mit Erfolg entgegen.

gratiae, dann die ſehr berechtigte und ſeine Unterſcheidung, die Coccejus zwiſchen der alt- und neuteſtamentlichen Offenbarung, *πάρεσις* und *ἄφεσις* u. ſ. w. gemacht hatte) ohne Noth fallen ließ, ſo hat er auf der anderen Seite wieder den ſpielenden, tändelnden Parallelismus zwiſchen Alt- und Neuteſtamentlichem auf die Spitze getrieben (wie wenn er z. B. im Paradies ein Doppelpaar von Sakramenten nachweiſen will, das Paradies ſelbſt und den Sabbath, den Baum des Lebens und den Baum der Erkenntniß, oec. foed. lib. I, cap. 6, 2. u. a. dgl.). Die ganze Eintheilung und Anlage ſeines Werkes iſt verworren (lib. I. de foederibus Dei in genere, lib. II. de foedere gratiae, lib. III. de foedere cum electis, lib. IV. de doctrina salutis; — die Lehre von der Perſon Chriſti und ſeinem Werke findet im zweiten, die von der Gnadenwahl und Heilsaneignung im dritten Buch ihre Stelle; das vierte enthält einen Abriß der Geſchichte der Offenbarung nebſt der Lehre von den Sakramenten). Hin und wieder aber brechen aus der tiefinnerlichen Frömmigkeit des Mannes auch einzelne herrliche Lichtblicke hervor, wie z. B. ſeine treffliche Expoſition über die fides infantum, lib. 3. cap. 6, 17., und ſeine ausgezeichnete, aus der tiefſten Tiefe eigener innerer Erfahrung geſchöpfte Darſtellung der sanctificatio (3, 12.). Im Allgemeinen wird man jedoch ſagen dürfen, daß ſeine Perſönlichkeit bedeutender war, als ſeine Theologie.

Außer ſeiner Oecon. foed. hat Witſius noch geſchrieben a) lateiniſch: Judaeus christianizans; Exercit. in symb. apost. et orationem dominicam; Aegyptiaca (Miscellanea sacra, Meletemata Leidensia); Praxis christianismi cum imaginibus spiritualibus; und kleinere Abhandlungen; b) holländiſch: Lis Domini cum vinea sua u. a. m. — Beachtenswerth iſt noch, daß er auch in den neuen Sprachen wohlbewandert und des Franzöſiſchen ſo vollkommen mächtig war, daß er in dieſer Sprache öfters ohne Mühe predigte.

Vgl. S. P. Heringa, specimen historico-theologicum de Hermanno Witsio. Amstelod. 1861. — Gaß, Geſchichte der proteſtant. Dogmatik. 2r Band. S. 318.

Aug. Ebrard.

Wittenberger Concordie. Es iſt dieß nach Ranke (Geſchichte der deutſchen Ref. IV., 85) ohne Zweifel eins der größten Ereigniſſe in der Entwickelung der evangeliſchen Kirche. Seine Vorgeſchichte iſt nicht minder bedeutſam und verdient eine ausführliche Darſtellung, auch um der in der Gegenwart noch ſchwebenden confeſſionellen Fragen willen.

Seitdem das Geſpräch von Marburg ein gut Theil der Einigkeit zwiſchen der ſchweizeriſchen und der ſächſiſchen Reformation herausgeſtellt und den Grundſtock für die Augsburgiſche Confeſſion geliefert hatte, war durch den Tag von Augsburg das fürſtliche Beſtreben Philipp's von Heſſen und das theologiſche Bucer's dahin vereinigt, die zwieſpältige Reformation zuſammenzufaſſen und in Einem mächtigen Strom über Lehre und Leben der Kirche zu leiten. Die hin und her geknüpften Fäden wurden aber oft auf beiden Seiten gelöſt, und die Vermittler hatten über die Schweizer ſo gut wie über die Sachſen zu klagen, gleichwie die gegenüberſtehenden Parteien die Mittelpartei in verſchieden ſchillerndem Lichte erblickten. Landgraf Philipp ſtand im Züricher Burgrecht, politiſch ohne Frage, religiös wenigſtens beinahe dem ſchweizeriſchen Typus zugethan (Ranke III., 175; K. Strack, Deutſche Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſen. u. chriſtl. Leben 1859 Nr. 6; Vilmar, Geſchichte des Confeſſionsſtandes der evangeliſchen Kirche in Heſſen. Marb. 1860). Goldene, unvergeßliche Worte ſchrieb dieſer Fürſt auf dem Reichstag zu Augsburg, um für Zwingli mehr als bloß freundliche Eintracht zu erlangen, nämlich die in Marburg verweigerte brüderliche Einigkeit (Corp. Ref. II, 96, cf. C. Schmidt, Ph. Mel. p. 198 sq.). Schon ging in Augsburg, wo ja der größte Theil der Einwohner zwingliſch dachte, die Rede von einem Bunde der Oberdeutſchen und der Schweizer zu dem Behuf, den Umſturz der Hierarchie durchzuſetzen (Ranke III, 257). Der politiſche Unterſchied zwiſchen Nord- und Süddeutſchland, zwiſchen Fürſten und Städten war nicht ohne Einfluß auf die dog-

matiſche Stellung der verſchiedenen Parteien auf dem Augsburger Reichstag. Der Frankfurter Vertreter, Fürſtenberg, meldete am 5. Juli 1530 (Ranke III, 301) nach Haus, daß er die Confessio tetrapalitana zu unterſchreiben abgeſchlagen habe, „wiewahl dieſelbig faſt wal geſtellt und etwos ſubtiler und zugtiger, dan der Furſten geweſt, dieweil bis anher bei uns des Sokraments halber ihre Opinian nit geprediget". Der Fürſten Canfeſſian, Melanchthon's Werk, war anfangs ſchon van 6 Städten unterſchrieben, aber Weiſſenburg, Heilbronn, Kempten und Weinsheim zogen zurück, nur Nürnberg und Reutlingen hielten zu den Fürſten (C. R. XXVI, 215). Ein ſtädtiſcher Vertreter, Bucer, war es auch, der, wie Straßburg, ſein Wirkungsort, in der Mitte zwiſchen der Schweiz und Norddeutſchland liegt, dem Vermittelungswerk die theologiſche Weihe gab. Denn auf die dogmatiſche Foſſung der Sakramentslehre kom es den beiden gegenüber ſtehenden Extremen gar ſehr an. Der Gegenſatz war nicht ſo durch und durch politiſch, auch nicht ſa ſchroff, wie Baum (Capito und Bucer, Elberfeld 1860. S. 256) ihn gefaßt hat, daß die ſüddeutſchen freien Städte und die der Schweiz bei Durchführung des Schriftprincips van freierem, durch ihre republikaniſche Verfaſſung hervargerufenen Geiſte getrogen wurden, dagegen die Wittenberger durch und durch manarchiſche Männer der Univerſität ſeiner kurfürſtlichen Gnaden geweſen ſeyn ſallen. Luther ſtand doch allezeit ſeinem Kurfürſten frei genug gegenüber. Nur die durch Carlſtadt hervargerufenen Wirren, die dach auch in Straßburg Mißfallen erregten (Baum S. 287) fachten Luther's Verdacht und Leidenſchaft gegen die ſchweizeriſche Abendmahlslehre immer von Neuem an (ſ. Bd. VIII, 592. 598). Dazu goß in dieſes verderbliche, immer weiter um ſich greifende Feuer namentlich Gerbel aus Straßburg in ſeinen Briefen an Luther reichlich Oel und nährte noch den Verdacht gegen ſeine Collegen, daß ſie auch in der Lehre van der Dreieinigkeit auf ſolſchen Wegen gingen (Boum S. 388. 476). Daher ſchrieb Luther ſa ironiſch am 3. Augnſt 1530 an Janas (Ausg. van de Wette IV, 110. 121): Bucceri et suorum technas mihi placere et antea scripsi, nt confundantur, qui filium Dei confundunt et blasphemant.

Melanchthon ſtand damals gonz mit Luther zuſammen, ja ein Bericht der Gegenpartei vam Marburger Geſpräch ſchiebt auf ihn die Schuld (vgl. Baum S. 463, Hagenbach, Oecolampad S. 140), daß Luther wieder zurück zog, wenn er mal drauf und dran war, dem Dringen des Landgrafen nachzugeben und die Schweizer als Brüder anzuerkennen. Gleich ſtark ſprach Melanchthon ſich auch auf dem Augsburger Reichstag in mancherlei Gutachten gegen die brüderliche Vereinigung mit den Oberländern aus. Bucer hatte Vergleichsartikel aufgeſetzt und durch Pantanus in Melanchthon's Hond gebrocht (Baum S. 471). Im Juni und Juli 1530 ſtanden die beiden evangeliſchen Parteien nach ſehr ſpröde einander gegenüber (C. Schmidt, Ph. Mel. S. 198. 223). Melanchthan antwartete kaum auf Bucer's Anfrogen, nur mit Brenz gelang dieſem eine Unterredung (C. R. II, 187. 221). Melonchthan's Gutachten vom 28. Juli (ib. pag. 222) punktirte den Stand des Streites am genaueſten (Nitzſch, Urkundenbuch der evangeliſchen Union S. 60; Galle, Mel. S. 406), und zwar ſolgendermaßen: fucum faciunt hominibus per hoc quod dicunt, vere adesse corpns, et tamen postea addunt, contemplatione fidei i. e. imaginatione. Sic iterum negant praesentiam realem. Nos docemns, quod corpus Christi vere et realiter adsit cnm pane vel in pane.

Van der ſchweizeriſchen Seite her hatte die gleich gedruckt eingeſandte Privotcanfeſſion Zwingli's den ungünſtigſten Eindruck in Augsburg gemacht (Gieſeler III, 1. S. 208), ſelbſt auf Bucer, der Zwingli eine Varholtung machte, daß er die Lutheraner van Neuem durch gewiſſe ſcharfe Ausdrücke gereizt habe (Baum S. 473). Schlimm genug war die Stellung dieſes Mittelsmannes, bis es ihm Mitte Anguſt gelang, Melonchthan's Antipathie zu überwinden (C. R. II, 356) und eine Unterredung zu erlangen, in der er geltend machte, daß die Abweichung nur die Warte und Formeln betreffe, in der Sache ſey man einig. Obſchan ihm dieß nicht zugeſtanden ward, faßte er dach Muth,

am 25. Aug. an Luther ſelbſt ſeine Vergleichsartikel zu ſchicken. Er berief ſich (Baum S. 472) beſonders auf Oecolampad's Dialoge zum Beweiſe, daß man im Grund der Sache eins ſey, und zeigte am Schluß, daß dieſer leidige Streit dem Evangelium die Thüre vielerwärts verſchließe, beſonders in Frankreich. Am ſelbigen Tage ſchrieb auch Melanchthon an Luther (C. R. II. 311): Bucerus vult accedere ad nostram sententiam. Sentit adesse corpus Christi in pane. Haec summa est: scripsi ei propositiones, sed certo consilio misit suas propositiones. Zugleich ſtellte Melanchthon (C. R. II, 315) Bucer's Abendmahlslehre ſo dar, daß er die Transſubſtantiation zwar läugne, aber doch bekenne, corpus Christi vere adesse et exhibori in coena domini, non tantum adesse virtualiter, sed realiter. Et ponit talem modum: panis et vinum institnta snnt, ut testentnr adesse verum corpus et exhiberi. His igitur propositis et consecratis, iam ex ordinatione Christi, vere est ibi corpus Christi. Sicut alioqui dicimns sacramenta esse pactionales causas h. e. ex pacto efficientes, ita hic sentit, pactum esse, ut pane et vino proposito sistatnr nobis et adsit et porrigatur Christi corpus. Non quod panis sit quasi vas continens corpus, sed sit pactionale vehiculum seu instrumentum, cum qno exhibetur corpus. Alsdann hebt Melanchthon Bucer's Uebereinſtimmung mit Luther (corpus Christi in coelo localiter et tamen praesens esse, non quidem localiter, sed abscondito modo creaturis et sacramentis) und den Gegenſatz gegen Zwingli's bloß metaphoriſche Erklärung hervor, um danach die zugeſtandene leibliche Gegenwart ſo zu erläutern, daß corporaliter non de dimensionibus, sed pro eo, quod est vere et essentialiter, zu nehmen ſey. Sed tamen — ſage Bucer — hi tantum accipiunt id corpus, qui credunt. Isti qui non credunt, nihil accipiunt nisi panem, quia sacramentum videtur institutum ad usum credentium. Mit einigen Aenderungen hatte Bucer dieſe Sätze an Luther geſandt (C. R. II, 356).

Luther's Antwort vom 11. Sept. (de W. IV, 162) lautete: Martino Bucero nihil respondeo: nosti, ὅτι ἐγὼ μισῶ τὰς κυβείας καὶ πανουργίας αὐτῶν, οὐκ ἀρέσκουσί μοι αὐτοί. Sic non docuerunt hactenus, nec tamen agnoscere aut poenitere volunt, quin pergunt asserere non fuisse inter nos dissensionem, scilicet ut nos confiteamur, eos recte docuisse, nos vero falso pugnasse vel potius insaniisse. Auch von Straßburg durch Capito erhielt Bucer (4. Sept.) Nachricht, daß die Züricher und Baſeler durchaus nicht mit ſeinem vermittelnden Benehmen zufrieden ſeyen; zwei Vorſchläge kamen ihm zugleich von daher, der eine zog die Saiten ſtraffer an, der andere zeigte die letzte Gränze, bis wie weit nachgelaſſen werden dürfe.

In dieſer ſchlimmen Lage faßte Bucer einen bedeutſamen Entſchluß. Des ſchriftlichen Verhandelns überdrüſſig, machte er ſich am 18. Sept. auf den Weg zu Luther. Sonntag Abends traf er ſchon in Coburg ein. Am andern Morgen war er zum Imbiß bei Luther auf der Veſte. Zwei Tage lang handelten ſie mit einander. Für Luther war es etwas Undenkbares, daß beide Theile eine Vergleichsverhandlung unterſchreiben könnten, ohne daß der eine Theil ſeine frühere Lehre widerrufe. Von ſpeciellen Artikeln wollte er eigentlich gar nichts wiſſen, denn jeder Theil lege ſie für ſich aus und die Sache würde ärger, wie es mit den Marburger Artikeln der Fall geweſen ſey (Baum S. 473).

In ſchnellem Ritte eilte Bucer nach Augsburg heim. Er hatte freilich Luthern nicht gewonnen, aber den unendlichen Vortheil genoſſen, den mündliche Verhandlung vor ſchriftlicher zu haben pflegt. Er hatte Luthern die Ueberzeugung eingeflößt (7. Nov. de W. IV, 191), sacramentarios, saltem Strasburgenses nobiscum in gratiam redire spes est. Nam Bucerus mecum familiari colloquio de hac re ut ageret, missus fuit, et si non fallit, quod dicit (admonui enim, ne simularet) spes est non parva. Noch öfter bezog ſich Luther ſpäterhin auf dieſe perſönliche Begegnung mit Bucer. Dieſer aber traf auf dem Heimwege mit dem Herzog von Lüneburg zuſammen, der ihn beſchwor, keine Mühe zu ſparen, damit der Friede hergeſtellt würde.

Nicht minder groß waren die Schwierigkeiten, die in der Schweiz zu überwinden waren. Auf einer Synode in Zürich wurde zuerst im Sept. 1530 verhandelt (Gieſeler III, 2. S. 160). Zwingli mißbilligte den von Bucer gemachten Vorſchlog. Oecolompad aber (vgl. Hogenbach a. a. O. S. 148) ſchrieb an Zwingli (Zwiugli opp. VIII. II, 546): „Nach meiner Meinung iſt Bucer der Wahrheit ebenſo befliſſen, als der Liebe. Anfongs ſcheint er ſolche Dinge vorzubringen, von denen Jeder meinen ſollte, ſie ſeyen gegen uns, aber bald entwickelt er unſere Anſicht ſo klar, daß Nichts zu wünſchen übrig bleibt. Christi corpus et sanguinem adesse vere iu coena, fortasse cuipiam durius sonat, sed mitigatur, dum adiungitur, animo, non corpore. Gerade dieß hatte Bucer auch gegen Luther geltend gemacht, indem er an deſſen eigene Worte erinnerte, daß die Nießung des Mundes allein auf das Brod ſich beziehe. Ueber das Genießen der Gottloſen hatte Luther freilich etwas „gezänkelt", weil dadurch dieſer Hondel vom Glauben der Theilnehmenden abhängig werde, ſtatt allein von der Verheißung Chriſti. Deßhalb mochte er auch Luther nicht mehr mit der Formel kommen, die er der Züricher Synode September 1530 vorgeſchlagen hatte: „daß Chriſtus im Nachtmal gegenwärtig ſey, nicht im Brod, nicht vereinigt mit dem Brod, ſondern im Sakrament, — der bloßen Seel und reinem Gemüth; und alſo geiſtlich auf die Weiſe zugegen ſei, als die Geſchrift weiſet, Chriſtus wahnet in Euch, wird ſeyn mitten unter ihnen und wir werden Wohnung bei ihm haben". Dorum ſchlug Bucer 16. November 1530 der Tagſatzung in Baſel die Formel vor: „Wir glauben und bekennen, doß der wahre Leib und das wahre Blut Chriſti im Abendmahl wahrlich zugegen ſey und mit den Worten und Sakramenten des Herrn dargereicht werde. Oecolampad, der als Urheber einer eigenthümlichen Lehre in der Schweiz galt (Ranke III, 363) und mit Landgraf Philipp das Einverſtändniß für gewiß hielt, war für Bucer's zweite Formel und empfahl ſie im obigen Briefe Zwingli. Dieſer aber (opp. VIII. II, 549) erklärte ſich rundweg dagegen; die einfältigen Leute würden Christi corpus verum ſtets ſo faſſen, ut corpus dentibus manducetur, ut Lutherus etiam docuit, quamquam interdum ab hac interpretatione recessit et dixit: sacramentum ut corpus et corpore manducari.

Bucer hielt durch Oecolampad's Zuſtimmung ſich für berechtigt, die zweite Formel Luthern vorzulegen, nachdem es ihm gelungen war, auf dem erſten Convent zu Schmalkalden (22. December 1530) den vier zwingliſch geſinnten Städten Zutritt zu verſchoffen (Gieſeler III, 1. S. 273; Ranke III, 329 ff.). Ueber die Vergleichsvorſchläge, die Bucer alsbald an Ernſt von Lüneburg gemacht hatte, ſchrieb Luther an dieſem Letzteren 1. Febr. 1531 (de W. IV, 219): „Es iſt nicht möglich, auf ſeine fürgegebene Meinung uns zu vergleichen; wäre auch nicht gut. Es ſollte wohrlich ous ſolchen Vergleichen wahl ärger werden, denn es itzt iſt. . . . . Wo unſre Leute etwa zu ihnen kämen und das Sokrament empfahen wollten aber wiederum ihre Leute zu uns kämen, würde der unleidliche Irrthum angehen, daß unſre Leute eitel Brod und Wein empfingeu mid doch gläubten, daß der Leib und Blut Chriſti wäre, und ihre Leute bei uns den Leib und Blut Chriſti empfingen, und doch gläubten, daß eitel Brod und Wein wäre, und der Gräuel viel mehr. Daß aber M. Bucerus fürgiebt, es ſtehe der Hoder in Worten allein: da wollte ich gerne umb ſterben, wenn es ſo wäre. Es ſollte aber ſolcher Spau ſich nicht lange erhalten, auch nach nie angeſongen hoben. Mir iſt wohl ſo lieb zur Vereinigung, wie ich weiter mit ihm zu Caburg geredt habe. . . . Hot Gott die Gnade geben, daß ſie zuloſſen, Chriſti Leib ſey im Sakrament leiblich den Seelen gegeuwärtig: bin ich guter Haffnung, ſie werden vollend mit der Zeit das nachloſſen, daß er gleicherweiſe dem Munde aber äußerlich dem Brode gegenwärtig ſey, weil ich wahrlich keinen Unterſchied ſehen konn noch Beſchwerung. . . . . E. F. G. ſollen gläuben, doß mir nächſt Chriſto, meinem Herrn, nichts lieberes geſchehen könnte, denn doß dieſe Leute recht gründlich mit uns eins wären: do ſollt mir kein Tod ſo bitter ſeyn, den ich drüber nicht leiden wollte." Dieſen Brief erhielt von Luther der

Fürſt, der ſich Urban Rhegius aus Augsburg mitgenommen hatte und in ihm einen vorzüglich eifrigen Beförderer der Concordie zwiſchen den Wittenbergern und Schweizern (vgl. Heimbürger S. 158. 177 ff.; Uhlhorn's Abhandlung in Jahrb. für deutſche Theologie 1860 S. 45 beſchreibt gerade bis zu dieſem Zeitpunkt ſeine Abendmahlslehre). Ungefähr 8 Tage früher hatte Luther in einem Briefe an Bucer ſelbſt (de W. IV, 216) ſeine Freude ausgeſprochen, quod utrique confitemur, corpus et sanguinem Christi vere adesse et cum vorbis porrigi in oibum animae. Er wollte aber nicht zugeſtehen, daß auch Zwingli und Oecolampad dieſe Anſchauung theilten, und ſuchte Bucer zu der Conſequenz zu treiben, die ihm unerſchütterlich feſtſtehe, impiae quoque animae corpus Christi vere exhiberi, etiamsi illa non recipiat, quemadmodum lux solis videnti pariter et caeco offertur; es machte ihm kein Beſchwer, zu bekennen, etiam cum pane offerri foris ori tam piorum quam impiorum: denn wenn man zugeſtehe, quod singulis animabus exhibetur, ſo folge nothwendig, corpus in pluribus locis simul adesse et porrigi. Deßhalb verſchob Luther lieber, solidam et plenam concordiam zuzugeſtehen, commendemus causam Deo, interim servantes pacis istius qualiscunque et concordiae catenus firmatae, quod confitemur corpus Domini vere adesse et exhiberi intus animae fideli, wie der letzte Marburger Artikel beſagte. Für Luther war es eine reine Unmöglichkeit, was Schleiermacher ſeiner Zeit geltend gemacht hat*), auch ohne vollſtändige Einhelligkeit in der Lehre Gemeinſchaft am Tiſche des Herrn zu halten, ein Bekenntniß mit dem Herzen und mit der That abzulegen auf Hoffnung künftiger Verſtändigung über die Lehre. Obſchon er ſich an ſein Wort in Coburg erinnerte, hoc nostrum dissidium optare me compesci, etiamsi vita mea ter esset impendenda, ſo wollte er die Abweichung der vollen Abendmahls- und Bekenntnißgemeinſchaft doch nicht ſeiner pertinacia zugerechnet wiſſen, sed verae conscientiae meae et necessitati fidei meae. — Außer dem Argument, welches Luther für die Objektivität des dargebotenen Heilsgutes von der dem Blinden wie Sehenden gleicher Weiſe leuchtenden Sonne entnahm, hat er in einem Briefe (de Wette IV, 327) für den Kurfürſten von Sachſen (de Wette VI, 541; C. R. II, 587), der in den März 1531 geſetzt wird (Nitzſch, Urkundenbuch S. 62) noch eine Analogie, die Melanchthon ſchon in einem Briefe an Bucer (22. Februar 1531 C. R. II, 470) verwendet hatte: si vera praesentia cum anima admittitur, facile est et cum signo admittere, sicut certe Deus in propitiatorio non solum aderat in animis sanctorum, sed etiam apud ipsum propitiatorium. — Um die gleiche Zeit ſtellte Luther für ſeinen Kurfürſten ein Bedenken aus (de Wette IV, 223), in dem er betonte, daß der Leib und das Blut Chriſti äußerlich auch im Brod und Wein gegenwärtig ſei und von Böſen und Frumen gleichviel empfangen und gehandelt werde. „Lieber Gott, ſoll das ſo ſchwer Ding ſeyn, daß man gläube ein Gottloſer muge den Leib Chriſti im Brod empfahen, ſo ſie doch müſſen gläuben, daß der Teufel Chriſtum leiblich führet auf den Tempel und hohen Berg, und hernach die Juden ihn griffen und kreuzigten. So müſſen ſie ja auch bekennen, daß ein Gottloſer das recht Gottes Wort höret; ebenſo iſt auch von Gottes Namen, Taufe und Sakrament zu reden.“ Luther freute ſich nach einem andern Bedenken, 1) daß Bucer ſo viel zugeſtand, 2) bezweifelte er Zwingli's und Oecolampad's Einverſtändniß, und 3) vermißte er bei Bucer die weitere Conſequenz, daß der Leib Chriſti auch dem Munde oder dem Leibe oder dem Brode gegenwärtig ſey und dem Munde dargereicht werde.

In Bezug auf Zwingli täuſchte ſich Luther nicht. Denn als Bucer von demſelben am 6. Febr. 1531 für eine in 2 Monaten zu erwartende Zuſammenkunft in Nürnberg eine Erklärung im Sinn der früheren Beſprechung erbat (cuperem vel quavis ratione, quae modo Christi gloriam non obscuret, si nondum solidam concordiam, saltem Syncretismum intor nos obtinere: Zwinglii opp. VIII, II, 577),

*) Die ſchweizeriſchen Theologen haben es ſchon damals geltend gemacht. Anm. d. Red.

da erwiderte Zwingli 12. Febr. 1531 ziemlich ſchroff (a. a. O. S. 579): Equidem, mi frater, sedulitatem non improbo, sed quod quaedam postulas Lutero mancipanda, id mihi non satis fore circumspectum videtur. Scis enim, nt isti ἐκ μύας ἐλέφαντον. Vos istud plane agitis, nt concordia ὕπουλος fiat, quae quotidie novum dissidium exulceret. Isti Missam ferme magis papisticam habent, quam ipsi Papistae. Christum in loco, in pane, in vino non minus indicant, quam in scriniolo Pontificii. Adesse ac dentibus edi, ore manducari corpus ejus aeque docent atque hi, qui Berengarium coëgerunt fateri, quod ne ipsi quidem credebant.

Luther dachte damals, ſo fern er von der Idee jenes Synkretismus nach Melanchthon's Bericht (C. R. II, 485) ſich hielt, in Bezug auf Bucer ziemlich nachſichtig (28. März de Wette IV, 236): quantum ad personam ejus attinet, bona spe ducor vel ipsum saltem rediturum esse in viam; de caeteris nihil recti habeo, vellem tamen, si sincere optarent concordiam, eis indulgere, ut paulatim allicerentur, toleratis aliquanto tempore interpretationibus eorum, salva semper nostra sententia hactenus defensa. Sic charitas videtur exigere. Allerdings ſtand gerade Straßburg politiſch wie religiös zwiſchen den Schweizern und den ſchmalkaldiſchen Bundesgenoſſen (Ranke III, 355); ja noch Baum S. 477 hätten fleiſchliche Rückſichten ſie bewogen, das Bündniß mit den Eidgenoſſen zu lockern und den Schmalkaldnern näher zu treten, während die Züricher von dieſem diplomatiſchen Flickwerk nichts wiſſen wollten. Indeß der traurige Ausgang des Cappeler Krieges (Okt. 1531) machte es auch den Schweizern wünſchenswerth, den deutſchen evangeliſchen Fürſten näher zu treten (Gieſeler III, 2. S. 162). Bucer's Beſtrebungen erhielten dadurch einen neuen Schwung; er meldete Zwingli's und ſpäter Oecolampad's Tod nach Wittenberg (C. R. II, 551 sq., 563). Da gerade goß Luther mit ſeinem Sendbrief an Markgraf Albrecht von Brandenburg, mit ſeinen Aeußerungen über Zwingli's und Oecolampad's Ende wieder Oel in's Feuer. Indeß Bullinger (vgl. Peſtalozzi, Bullinger S. 163 f., Hagenbach S. 356) gab eine ſehr gemeſſene Antwort. Straßburg, das mit Argwohn und Vorwürfen auf der Zuſammenkunft der ſchmalkaldiſchen Bundesgenoſſen zu Schweinfurt, April 1532, (C. R. II, 584) empfangen wurde, verſtand ſich zur Unterzeichnung der Augsburgiſchen Confeſſion, freilich mit der vorſichtigen Verwahrung von Bucer's Seite, daß die oberländiſchen Städte neben ihrer Bekenntnißſchrift Saxonicam quoque Confessionem et Apologiam annähmen, quod haec reipsa cum nostra congruat (Gieſeler III, 1. S. 304; Peſtalozzi S. 109). Bucer ſchrieb am 27. April von Straßburg aus nach allen Orten über dies Gelingen ſeiner Pläne; aber namentlich die Augsburger Geiſtlichen klagten ihn an, daß er bloß einen geheuchelten Frieden zu Stande gebracht habe. Vgl. J. Köſtlin, Luther's Theologie. Stuttg. 1863. II, 193.

Inzwiſchen hatte Bucer mancherlei Erfahrungen ſammeln können, wie das Unionswerk praktiſch ſich würde durchführen laſſen. Schwaben und Württemberg boten eine reiche Ernte dafür dar (vgl. Ranke III, 502; Keim, Reformationsblätter der Reichsſtadt Eßlingen S. 115 ff.). Im einträchtigen Geiſte wirkte dort neben Bucer Ambroſius Blaurer aus Conſtanz. Otther in Eßlingen ſprach ſich in ihrem Sinne klar und deutlich in einer Abendmahlspredigt aus (Keim a. a. O. 114 f.). Ein lutheriſcher Geiſtlicher, Irenicus, nahm freilich Anſtoß daran. Auch Luther wachte ängſtlich von Wittenberg her nach allen Seiten hin, daß nicht ſolche, die zwingliſche Lehre führten, ſich des Einverſtändniſſes mit Wittenberg rühmen möchten, wie ſeine Briefe nach Braunſchweig, Münſter, Augsburg (de Wette IV, 472; VI, 143) beweiſen. Vgl. Köſtlin II, 194. Auch Melanchthon hatte im Dezbr. 1530 noch den Münſter'ſchen Prediger Rothmann vor zwingliſcher Lehre gewarnt (C. R. II, 619): aber wiſſenſchaftlich und innerlich war er durch Oecolampad's Dialogus überwunden. Seine Anſchauung vom Lehrbegriff der alten Kirche, die er noch in dem Büchlein Sententiae veterum aliquot Scriptorum de coena Domini (C. R. XXVI.) vorgetragen hatte, war erſchüttert, ſeit er aus Oecolampad gelernt hatte, daß manche Stellen der Kirchenväter untergeſchoben ſeyen, Auguſtin nicht manducatio oralis

lehre u. ſ. w. Schon April 1531 ſchrieb er (C. R. II, 498) an Bucer von ſeiner Hoffnung, aliquando inter nos veram et solidam concordiam coituram esse, idque ut fiat, deum oro, certe quantum possum ad hoc annitar. Nunquam placuit mihi haec violenta et hostilis digladiatio inter Lutherum et Cinglium. Molius illi causae consultum fuerit, si sinamus paulatim consilescere has tragicas contentiones. Melanchthon wurde dann, ſagt Galle, durch Bucer's weitere Auseinanderſetzungen immer gleichgültiger gegen die beſondere Auffaſſungsweiſe Luther's und immer froher darüber, daß ſich Ausſichten zu einer völligen Aufhebung des ſtörenden Gegenſatzes zwiſchen beiden evangeliſchen Kirchen eröffneten. Im März 1533 ſchrieb er an Bucer von der Mäßigung, die ſie beiderſeits bisher beobachtet hätten, und bittet ſo inſtändig als möglich, ut det operam, magis ut contentiones istae sedentur atque consilescant, quam ut excitentur et inflammentur (C. R. II, 641). Ja am 10. Okt. 1533 ſpricht Melanchthon gegen Bucer den Wunſch aus: Utinam saltem nos aliquando possemus una commentari atque communicare de doctrina! (ib. p. 675). Im März 1534 wiederholte er ſeine Hoffnung, dieſen Wunſch im Laufe des Jahres erfüllt zu ſehen (ib. p. 713). Bucerus mihi peramicus est nec ego odiose rixor cum eo, ſchreibt er am 6. April (p. 716). Am 1. Auguſt meldet er von einer Unterredung die er mit dem Kurfürſten in dieſer Angelegenheit gehabt habe (p. 776). Er verſpricht, für den Landgrafen ſeine Gedanken darüber aufzuſetzen: Profecto nihil magis cupio rerum omnium, quam ut illud ingens scandalum dissensionis inter nos aliquando auferatur, quod quantum impediat evangelii cursum non ignoras. Am 16. Septbr. vermahnt er, im Auftrag des Landgrafen, Erhard Schnepf, bei der Zuſammenkunft mit Ambroſius Blaurer in Stuttgart glimpflich zu verfahren: Bucer's Vergleichsvorſchlag (datis rebus illis, pane et vino, vere et substantialiter adesse Christum) habe Luthern nicht mißfallen, er für ſein Theil werde nichts weiter verlangen (vgl. C. R. II, 800). In einem Briefe von demſelben Tage an den Landgrafen bekennt er ſein ſehnliches Verlangen (II, 805), den kläglichen Zwieſpalt, der ihm allezeit Herzeleid gemacht habe, gehoben zu ſehen: „ich halt, daß E. f. G. inſonderheit hierin mehr ſchaffen können, denn viel ander Leut, bei beiden Theilen. Ich halt E. f. G. Schriften ſollen bei Doctor Luther mehr angeſehen werden, denn deren, ſo bis anher nach davon mit ihm gehandelt haben.“ In Folge deſſen legte der Landgraf ſein Wort bei Luther ein; dieſer aber gab ſeine Beſorgniß kund, daß unter den oberländiſchen Predigern wenige ſeyn möchten, die auch dem Bucero folgten (17. Okt. 1534. de Wette IV, 559).

Auch auf Seiten der Schweizer wuchs die innere Geneigtheit zur Concordie. Bucer war freilich wegen ſeiner Hinneigung zu Luther verdächtig. Aber durch ſein perſönliches Erſcheinen in Baſel (April 1533) wußte er Myconius (Kirchhofer, Osw. Myc. S. 196, Hagenbach S. 357), dann in Zürich auch Bullinger (Peſtalozzi S. 172) günſtig zu ſtimmen, „Luthers craſſen Ausdrücken laſſe ſich doch ein erträglicher Sinn abgewinnen.“ Dazu gelang es ihm und ſeinem Amtsgenoſſen Capito, daß eine äußerſt heftige Streitſchrift gegen Luther's Sendbrief an die Frankfurter ungedruckt blieb (Kirchhofer, Myconius S. 203; Plank, Geſch. der Entſtehung des prot. Lehrbegr. III, 1. S. 357). Die Vorwürfe der Heuchelei, Zweideutigkeit, Geſchmeidigkeit u. ſ. w. trafen zwar den Vermittler, damals wie nach ſpäterhin bei Plank, Peſtalozzi, Gieſeler, während Baum S. 491 ſeine Geſchicklichkeit rühmt, womit er, ohne der Wahrheit Eintrag zu thun, Alles wieder in das beſte Geleiſe zurückgebracht habe. Er ſprach auch nicht allein von Zwingli und Oecolampad ehrend gegen die Schweizer, wie Gieſeler hervorhebt, ſondern auch von Luther (Kirchhofer S. 201), ſo daß Musculus es ihm nach verwies. Indeß ſtellten die Baſeler ein Bekenntniß im Jan. 1534 (die erſte Baſel'ſche Conf.) auf, ſo daß Bucer gut und gern einſtimmen konnte (Hagenbach, Mycanius S. 353. 465). Um dieſe Zeit, als der Landgraf Philipp die Zuſammenkunft von Bucer und Melanchthon vorbereitete, übte das Gelingen des Unionswerkes im Lande Würtemberg

einen großen Einfluß auf die ſtreitenden Parteien aus. Simon Grynaeus aus Baſel und Ambroſius Blaurer aus Conſtanz von der milderen Schweizer Art, und Erhard Schnepf von lutheriſcher Seite hielten in Gegenwart des Herzogs Ulrich am 31. Juli 1534 ein Geſpräch zu Stuttgart (vgl. Preſſel, Blaurer Elbf. 1861 S. 98 ff.) und vereinigten ſich dahin, ohne daß Einer dem Andern einen Widerruf zumuthete: „Ich glaub, daß aus Vermögen der Worte: das iſt mein Leib, der Leib des Herrn wahrhaftiglich d. i. substantialiter und essentialiter, nicht aber quantitative oder localiter, d. i. ſubſtanzlich und weſentlich, aber nicht im Maß der Größe oder Qualität oder Abmeſſung der Statt im Nachtmahl gegenwärtig ſey und gegeben werde. Zwar waren Leo Judä und Bullinger mit dieſer Formel nicht recht zufrieden; die Lutheraner wollten doch ſich deß rühmen, daß Blaurer einen Widerruf gethan, und Bucer hatte große Noth, Blaurer in Würtemberg feſtzuhalten. Aber die Zuſammenkunft mit Melanchthon ſtand noch in Ausſicht. Um ſicher zu gehen, hielt Bucer noch eine geheime Vorberathung mit den oberdeutſchen Predigern in Conſtanz, 14. Dez. 1534 (Kirchhofer S. 216 ff.; Baum S. 499). Die Züricher waren nicht erſchienen, ſondern hatten ihre Confeſſion eingeſandt (Kirchhofer S. 224). Daher ward es Bucer leichter, dieſe Vorverſammlung in ſeinem Geiſte zu leiten, da manchen Anweſenden die Abendmahlslehre der Züricher zu matt klang. Bucer hatte 10 Artikel aus ſeiner Schrift an die Kirche zu Münſter gezogen, deren Summe war: Chriſtus der Herr gibt ſich ſelbſt durch den Diener ſeinen Jüngern allen mit den Zeichen des Brods und Weins. Die Schenke des Herrn iſt nicht Brod und Wein, ſondern der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn und das zur Speiſe in's ewige Leben. So verſehen, machte ſich Bucer am 18. Dez. von Conſtanz aus zu Pferd auf den Weg nach Caſſel. Am 27. Dez. traf er zum Imbiß dort ein.

Melanchthon war ſchon am Weihnachtsabend dort eingetroffen, auch wohl verſehen mit den Inſtruktionen von lutheriſcher Seite. Lieber wäre ihm eine vollſtändige Synode geweſen, aber Bucer und Jakob Sturm hatten wegen der aufgeregten Zeit um die Einladung weniger friedſamer Theologen gebeten. Melanchthon's Schluß lautete damals in der Abendmahlslehre dahin: daß wahrhaftig mit dem Brod und Wein der Leib Chriſti und Blut d. i. weſentlich Chriſtus, nicht figürlich ſey; hier ſollen wir aber die Gedanken, ſo die Vernunft richtet, wegwerfen, wie Chriſtus auf- und niederſteige, ſich in's Brod verberge und ſonſt nirgends ſey (C. R. II, 800). Luther gab ihm (de Wette IV, 470) eine beſondere Inſtruktion mit, ſo daß Melanchthon bald nach ſeiner Rückkehr von Caſſel an Camerarius ſchreiben mußte: fui nuncius alienae sententiae (10. Januar 1535 C. R. II, 822). Luther ſelbſt hielt feſt, 1) daß man nicht ſagen dürfe, wir hätten von beiden Theilen einander nicht verſtanden; 2) ſie haben das Sakrament allein für ein Zeichen, wir aber für den wahren Leib unſers Herrn Jeſu Chriſti gehalten, daraus eine neue und Mittelmeinung zu machen, würde auch wider das Gewiſſen ſeyn; 3) für uns iſt der klare helle Text des Evangelii, viel Sprüche der Väter und die Nothwendigkeit, daß die Kirche den rechten Verſtand von Sakrament und Wort allezeit haben mußte; 4) Auguſtin's Sprüche, 5) auch ſein ſtärkſter, ſind ungewiß und ohne Bedeutung wider unſre Lehre; 6) geiſtlich Eſſen bedeutet bei ihm der Kirche eingeleibt und mit ihr einig ſeyn; 7) beiderſeits möge man mit gutem Gewiſſen in ſeinem Verſtand gefangen ſeyn, darum ſolle man ſich gegenſeitig gern dulden. Aber die Summa unſerer Meinung iſt: daß wahrhaft in und mit dem Brod der Leib Chriſti geſſen wird, alſo daß Alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Chriſti wirke und leide, das er ausgetheilet, geſſen und mit den Zähnen zubiſſen werde.“ Von dieſer Anſicht, ſchrieb Luther Tags zuvor, werde er nicht weichen, etiamsi fractus illabatur orbis; Melanchthon's Reiſe werde vergeblich ſeyn. Und allerdings konnte Bucer unmöglich in den harten Schlußton Luther's einſtimmen, noch weniger Seitens der Oberländer Zuſtimmung dazu erwarten. Bucer ſtellte vielmehr am 28. und 29. Dez. (C. R. II, 807. 727; Baum S. 500 f.) in genauem Anſchluß an die Conſtanzer Berathung die Formel

ſo, doß Brod und Wein signa exhibitiva ſeyen, das Brod und der Leib ſeyen alſo bei ein, nicht mit Vermiſchung ihres Weſens, ſondern als Sakrament (Rommel, Philipp der Großmüthige II, 347). Auch über die confeſſionelle Stellung Augsburg's wurde auf dieſem Caſſeler Geſpräch verhandelt. Der Landgraf drückte Luthern ſchriftlich ſeine zuverſichtliche Hoffnung aus, er und Andere würden ſich ſo halten, doß die für Deutſchland und andere fremde Nationen nöthige heilſame Einhelligkeit erhalten werde. Auch mit dem von Melanchthon heimgebrachten Vergleichsvorſchlag war Luther zufrieden, warnte nur vor Uebereilung (de Wette IV, 587, 30. Januar 1535), wie auch Melanchthon (1. Febr.), der ſich aber bewußt war, einen guten Anfang gemacht zu haben. Wie Luther ſchon vor dem Geſpräch (de Wette IV, 569) dieſe Einigung für zu groß erklärt hatte, quam ut duo vel tres homines etiam summae autoritatis eam efficiant, ſo ſchlug er nun gemeinſchaftlich mit Melanchthon (de Wette IV, 589) vor, um Proteſtation und Aergerniß zu verhüten, die Anſicht der namhafteſten Theologen einzuholen. Der Kurfürſt und der Landgraf waren damit einverſtanden. Daher erhielten Urban Rhegius, Brenz, Amsdorf, Agricola die Vergleichsformel zugeſchickt, mit der Anfrage, an ita sentientes tolerandi sint, ne damnentur (C. R. II, 826). Andere Fragen wünſchte Melanchthon bis auf eine größere Verſammlung verſchoben, es ſey bei Bucer's Formel bloß noch die Frage de physica coniunctione panis et corporis übrig, qua quid opus est? Melanchthon wollte ſich nicht ſelber zum Richter in dieſer Sache aufwerfen: libenter cedo, ſchrieb er an Brenz, vobis, qui praecestis Ecclesiis. Beſonders ſchien ihm der Lehrbegriff der alten Kirche noch weiterer Unterſuchung bedürftig, daher auch weitere Verhandlung mit den Oberländern nothwendig. Er war durch Oecolampad's Dialogus überzeugt, wie er in der 1541 zu ſeinen Werken beobſichtigten Vorrede geſtand (C. R. IV, 718), daß er in ſeinen Sententiae *περὶ δείπνου κυριακοῦ* manche untergeſchobene Stellen angeführt habe. Melanchthon rieth Bucern (1. Febr.), ſo lange mit Verhandlungen in Oberdeutſchland zu warten, bis er von Luther's *ὁμοψήφοις* ihm Nachricht gegeben habe (C. R. II, 841). Am 9. Mai meldete er Bucern von der verſöhnlichen Antwort, die Rhegius und Oſiander gegeben hätten. Amsdorf's Name freilich flößte ihm den Gedanken ein: video nobis *τοὺς ἀμούσους καὶ ἀπαιδεύτους* interdum patientia et dissimulatione nostra placandos esse, quum irritati magis fiant inepti (II, 873). In ſolchem Sinne, doß er die Concordie auch mit ſeinem Leben erkaufen möchte, ſchrieb er nach Augsburg (II, 892) und entwickelte ſeine Lehre in der neuen Ausarbeitung der Loci communes 1535 (Gieſeler III, 2. S. 196) dahin, daß die geiſtige Mittheilung Chriſti und die innere Gemeinſchaft mit ihm das allein Weſentliche beim Abendmahl ſey und die Elemente außerhalb des Gebrauchs den Namen Sakrament nicht verdienten. Beachtenswerth iſt der Zuſatz, den Juſtus Jonas zur deutſchen Ueberſetzung dieſer Ausgabe machte: doß er uns ſein Leib und Blut wahrhaftig zu genießen gibt.

Als Bucer vom Caſſeler Geſpräch zurückreiſte, beobachtete er über die Aufnahme, welche das ſchweizeriſche Bekenntniß bei Luther und Melanchthon gefunden, die tiefſte Stille (Kirchhofer S. 230 f.), vielleicht hat er nicht gewagt, es weiter mitzutheilen. Mit der Einigungsformel, die Myconius durch Capito erhielt, war Myconius keineswegs zufrieden. Capito beſänftigte mit Mühe die Baſeler, Bucer war kaum im Stande, den Unwillen der Schweizer und Conſtanzer zu ſtillen, als 1535 Luther's großes Bekenntniß wieder erſchien. Beiden gelang es, zumal als wiederum eine perſönliche Begegnung oberländiſcher Männer mit Luther von größtem Segen geweſen war. Es waren nämlich von Augsburg der Arzt Gerion Seiler und der Prediger Caſpar Huber nach Wittenberg entſandt, und dieſe wußten nach ihrer Heimkehr viel von der auffallenden Milde und Verſöhnlichkeit Luther's zu erzählen. Als er mit ihnen vertraut geredet und ihre warme Liebe für das Reich Gottes verſpürt hatte, waren ihm die Augen übergegangen, und er ſchrieb auf das Freundlichſte an Straßburg und andere oberdeutſche Städte und Prediger, ſo am 20. Juli nach Augsburg, daß „wir hinfurt an uns keinen Mangel

wollen seyn lossen, sondern mit allem Willen und Vermügen solche liebe Einigkeit zu stärken und zu erhalten, weil wir (Gott Lob) merken, daß es bei den Euren rechter Ernst, und uns domit ein schwerer Stein vom Herzen, nämlich der Argwohn und Mißtrou, genommen, der auch nicht soll (ob Gott will) wieder drauf kommen." Diese Wunde des Argwohns, bekennt er den Geistlichen ebendoselbst, ist vollständig geheilt, ne cicatrice quidem superstite (de Wette IV, 612). Auch Bugenhogen war, wie Melanchthon am 4. Oktbr. an Myconius schrieb, sehr erfreut über die Antworten, die von Ulm und Augsburg auf jene Briefe einliefen. Am 5. Oktober fertigte Luther sechs Briefe nach Straßburg, Augsburg, Ulm, Eßlingen, an Gerion Seiler und an Huberinus ab, worin er zu einer Zusommenkunft einlud, um die Concordie mündlich zu besprechen. Drei andere Briefe nach Straßburg vom 27. Nov. an die Prediger doselbst, an Scholling und Gerbel, wiederholen den oft von Luther ausgesprochenen Gedanken, quid mihi, iam omnibus hujus vitae officiis perfuncto, tot laboribus et tentationibus exhausto, ne dicam etiam aetate ipsa iam confecto, laetius possit accidere, quam sub tempus meae resolutionis, quam et opto et expecto, videre et relinquere post me concordiam? (de Wette IV, 654). Auch Melonchthon schrieb am selben Toge an Scholling (C. R. II, 977). Der Schmolkaldische Bund hotte bald danach, im Dezember 1535 eine erfreuliche Erweiterung zu erfahren; Würtemberg, Augsburg, Frankfurt, Kempten wurden ansgenommen, zum Theil wegen des angekündigten allgemeinen Concils.

In der Schweiz wor der Boden allmählich immer mehr geebnet. Bullinger hatte in Folge der freundlichen Erklärungen, die ihm durch Gerion Seiler zukamen, am 31. Aug. 1535 zum ersten Mal an Melanchthon geschrieben. Die strengeren Zwinglianer in Bern, unter Megander's Führung, zeigten sich auf das Dringen ihrer aristokratischen Regierung der Vereinigung auch geneigter (Gieseler III, 2. S. 103 f.). Im Dezember 1535 komen Myconius und Grynaeus aus Bosel, Leo Jud, Pellicon und Bibliander aus Zürich in Aaron zusammen und vereinigten sich auf die Formel: In dem geheimnißvollen Male des Herrn wird der für uns in den Tod dahingegebene Leib Christi und sein zur Vergebung unserer Sünden am Kreuz vergossenes Blut von den Gläubigen wahrhoft gegessen und getrunken zur Stärkung der Seele und zum Wochsthum des geistlichen Lebens (Pestolozzi S. 183).

Es war dies eine Vorberathung für die Ende Januar 1536 im Augustinerkloster zu Basel anberaumte Versammlung, bei der auch Bucer und die Straßburger erschienen und die Confessio Helvetica I. annohmen, deren Schlußbemerkung vom 22. März datirt ist (Pestolozzi a. a. O. S. 184 f., 632). Indeß den Straßburgern zu Liebe, obschon sie einige, für Luther angenehme Ausdrücke darin durchgesetzt hotten und also zufrieden seyn konnten (Kirchhofer S. 258), blieb dies Gloubensbekenntniß noch ungedruckt, um bei den bevorstehenden Verhondlungen mit den Lutherischen den Vermittlern die Hände nicht zu sehr zu binden (Pestolozzi S. 189). Es gob noch allerlei Verhandlungen zwischen Bucer und den Schweizern, worin diese ihre bisherige Lehre unverfälscht zu wahren suchten. Zwingli's letzte Schrift und sein Briefwechsel mit Oecolampod erschienen. Luther hatte am 25. März an Bucer geschrieben, der aber den Brief erst am 11. April in Augsburg erhielt (de Wette IV, 682). Ende April gelongte dann das Schreiben der Straßburger nach Bosel und Zürich und lud zur Zusammenkunft mit Luther nach Eisenoch auf den 14. Mai ein. Der Roth von Bosel entbot zugleich die schweizerischen Geistlichen auf einen Tag nach Aarou am 1. Mai, wo das Verlangen nach Eintracht mit Luther bezeugt ward, aber auch beschlossen, weil sie von Luther selbst keine Einladung erhalten hätten, keine Abgeordneten zu schicken, sondern die helvetische Confession in Luther's Hände zu legen und nicht „von der Heitere in die Dunkle zu gan."

Am 27. April brach Bucer aus Augsburg nach Thüringen auf; bald waren 9 andere Prediger aus 7 Städten des südlichen und mittleren Deutschlands in seiner

Begleitung (Keim a. a. O. S. 123). In Göppingen traf er mit Herzog Ulrich und Landgraf Philipp am 1. Mai zuſammen und hatte am 2. Mai eine lange Unterredung mit dem Letzteren. Zu ihm und Capito, den Straßburger Vertretern, ſtießen in Göppingen nach Wolfgang Mäuslin (Musculus) und Banifacius Wolfhard (Lycaſthenes) aus Augsburg, Gervaſius Schuler aus Memmingen und Martin Frecht von Ulm. Mit dieſen ritt Bucer nach Eßlingen, wo Jakab Otther, vielleicht auch Matthäus Alber und Johannes Schradin aus Reutlingen zu ihnen ſtießen. Später ſchloſſen ſich ihnen nach Martin Germani aus Fürfeld und Johannes Bernhardi aus Frankfurt an. In Frankfurt tagten gerade weltliche Räthe und beriethen über die Aufnahme einiger oberländiſcher Städte in den Schmalkaldiſchen Bund; auch die Theologen traten zur Berathung zuſammen. Am 10. Mai brachen die Letzteren nach Eiſenach auf (Ranke IV, 82). In Eiſenach mag ſie Luther's Brief vom 12. Mai (de Wette IV, 691) getroffen haben, worin er ſie bat, wegen ſeiner Krankheit nach Grimma zu kommen. Menius aus Eiſenach ſchloß ſich ihnen an. Am 17. Mai trafen ſie in Gotha ein, wie Friedrich Mycanius in ſeinem Bericht an Veit Dieterich ſchrieb (ed. Nicol. Selneccer 1581, bei Lommatzſch de Frid. Myc. p. 56 und deutſch bei Walch XVII, 2532*). Von Gotha aus reiſte auch Mycanius mit.

Inzwiſchen hatten Luther ſelbſt und Melanchthon in Wittenberg ſehr die Hoffnung auf eine Einigung ſinken laſſen. Luther war kränklich und leidend. Melanchthon ſchrieb zwei Mal (am 11. und 19. April) an Philipp von Heſſen, er möge Jakab Sturm in Straßburg veranlaſſen, die Zuſammenkunft nicht zu eilig zu betreiben (C. R. III, 54. 56). Die Zwietracht und der Kampf, fürchtete er, möchten nur ärger werden; die vom Kaiſer zu berufende Synode könnte ja, dachte er, zugleich über die ſtreitigen Artikel Feſtſetzungen treffen (ib. p. 65 im April). Zumal als Grimma zum Zuſammenkunftsort beſtimmt wurde, rief er faſt verzweifelnd aus: nihil est nisi novum classicum maioris discordiae, hic morbus non potest subito curari. Er reiſte jedoch mit Cruciger den Ankömmlingen entgegen und ſchrieb am 20. Mai eigens nach Grimma (C. R. III, 73), um ſie wiſſen zu laſſen, daß er ihnen entgegen gereiſt ſey. Die fremden Gäſte zogen es aber vor, da ſie ſo nahe waren, Wittenberg ſelbſt aufzuſuchen. So konnte Melanchthon am 25. Mai an Hier. Baumgartner die Ankunft von Bucer, Capito und Anderen melden, qui sane inflectunt sententiam suam *περὶ εὐχαριστίας* . . . . nostri nihil paciscentur cum eis, ut arbitror et causas facile potes divinare. Die Fremden waren nicht zum erſten Mal in der Burg des Lutherthums. Schon unterwegs hatten Menius und Mecum viel mit ihnen disputirt und ihnen, wie der Letztere berichtet, klarer gemacht, daß das Weſen des heil. Mahles non ex dignitate vel indignitate vel sumentium vel dantium abhängen könne, ſondern allein ex virtute et potentia ejus, qui sumsit illum in manus suas, Christi, et dixit, hoc est corpus meum (Lommatzſch S. 57 f.). Als Melanchthon von den beiden Freunden dergleichen erfuhr, faßte er ſich wieder ein Herz. Die Abendſtunden benutzten Capito und Bucer zu einigen Beſuchen, während Menius und Mecum bei Bucer zum Nachteſſen waren und ihn unter Melanchthon's Beiſtand zu überzeugen ſuchten, daß jene unterwegs wirklich ſo ſich geäußert, wie ſie berichteten

Am 22. Mai früh 7 Uhr begaben ſich Bucer und Capito in die weitläufige Kloſterwohnung Luther's. Er war etwas leidend und nahm die Briefe und Schriften entgegen, die ſie ihm aus verſchiedenen Orten mitgebracht hatten. Er flog ſie kurz durch und legte ſie bei Seite. Zunächſt erbat nun Bucer von Luther einige ſchriftliche Artikel, damit einer oder zwei von ihrer Seite aus Grund der Schrift darüber Bericht geben und empfangen könnten. Auch ſie wollten ihrerſeits die Punkte aufſetzen, über die ſie zu reden wünſchten, über Kirchendienſt und Predigtamt, im Gegenſatz zu Päbſtlern und

*) Außer dieſem gibt es noch zwei Berichte über den weitern Verlauf: von Johann Bernhardi aus Frankfurt bei Walch a. a. O. 2513 und ein Bucer ſelbſt fälſchlich beigelegter Bericht in deſſen Scripta Anglicana. Basil. 1577 p. 648.

Rotten. Des Sakraments ſey man ja, Gott Lob, ſo weit einig, daß man ihnen als Brüdern geſchrieben. Auch hätten die Wittenberger Augsburg mit einem Pfarrer verſehen, alſo müßten ſie mit den gegebenen Confeſſionen zufrieden ſeyn. Aber auch über dieſen Punkt ſeyen ſie zu weiteren Erklärungen bereit.

Dieß hatte bis zum Imbiß gewährt. Nach demſelben erſchienen Bucer und Capito wieder bei Luther, um 3 Uhr Nachmittag, zuſammen mit Bugenhagen, Jonas, Cruciger, Menius, Mecum, Weller und Magiſter Georg Rorarius.

Bucer redete weitläufig von ſeinen Bemühungen um die Union der Evangeliſchen, beſonders in der Abendmahlslehre, ſeit mehr als 3 Jahren. Er trug auch auf gleichmäßige Kirchenverfaſſung an. So nach Mecum's Bericht. Nach Bernhardi's Nachricht hätte ſie Luther gleich barſch angelaſſen: es könne von keiner anderweitigen Concordie die Rede ſeyn, ehe dieſelbe nicht vor Allem beſtände im Artikel des Sakraments. Zwingli und Carlſtadt hätten geſagt: Chriſti Leib ſey nicht da im Sakrament, er aber habe für die Wahrheit gefochten. Ihr habt Euch zu jenen geſchlagen. Iſt's euch alſo Ernſt mit der Concordie, ſo müßt ihr 1) eure vorige Lehre widerrufen, 2) mit uns frei bekennen, daß das Brod im Abendmahl der Leib Chriſti ſey, in Hand und Mund gegeben, und daß er empfangen werde, ſowohl von den Gottloſen als von den Gottſeligen. Beſonders hob Luther noch die Veröffentlichung der letzten Schriften Zwingli's und Oecolampad's hervor, die gar mit eine Vorrede Bucer's erſchienen ſeyen; man ſolle es lieber im vorigen Stande laſſen, als eine erdichtete, gefärbte Concordie machen. Einen dreifachen Stufengang unterſchied er bei den Schweizern: 1) lehrten ſie, daß die ſakramentlichen Zeichen nur an den abweſenden Leib Chriſti erinnerten; 2) danach, daß durch die geiſtliche Nießnng (cogitatione et speculatione) der zur Rechten Gottes ſitzende Herr vergegenwärtigt werde, wie etwa Hector in einer Tragödie durch eine andere Perſon bedeutet werde, und 3) daß durch den Glauben der Leib Chriſti gegenwärtig ſey, wie Bucer zu Coburg geſagt habe, alſo nicht für die Gottloſen, nicht aus Gewalt oder Kraft deſſen, der das Abendmahl eingeſetzt hat. Dabei räumte Luther zum Schluß ein, daß er über Zwingli's und Oecolampad's Perſonen zu hart geurtheilt haben möge; aber über ihre Lehre könne er nicht anders urtheilen.

Bucer war erſchrocken über den losgebrochenen Sturm und erwiderte nach Mecum's Urtheil etwas ungeordnet, daß von Erdichtung und Fälſchung nicht die Rede ſeyn könne, da ſie frei öffentlich ihr Bekenntniß abgelegt hätten. Jene Vorrede ſey ein Brief, der ohne ſein Wiſſen vom Buchdrucker vorgedruckt ſey. Sie wüßten nicht, daß ſie oder die Kirchen, von denen ſie die Concordie zugeſagt, oder Jemand anders (die Schweizer) gelehrt hätten, daß allein Brod und nicht auch der wahre Leib gegeben werde. Sie geſtänden aber, daß ſie bei Luther und den Seinen den Verſtand vorausgeſetzt hätten: das Brad iſt mein Leib weſentlich und leiblich oder in dem Brode iſt er leiblich, ſo daß der päbſtliche Irrthum, bei dem äußern Sakrament ohne wahren Glauben das Heil zu ſuchen, wieder drohte. Schon ſeit 8 Jahren aber hätten ſie erkannt, daß Luther es nicht ſo grob meine. Sie wollten gern widerrufen, was in ihrer Lehre oder von irgend einer Perſon erweislich gefehlt ſey, aber daß ſie eine Lehre widerrufen ſollten, die ſie nie erkannt oder gelehrt, oder Perſonen verdammen, denen der Irrthum nie in den Sinn gekommen, das könnten ſie nicht thun. Vom mündlichen Eſſen hielten ſie, wie auch Luther ſelbſt geſchrieben, daß der Mund an den Leib des Herrn nicht reichen könne; aber von wegen der ſakramentlichen Vereinignng ließe ſich wohl ſagen, wie Johannes den heiligen Geiſt in Geſtalt der Taube geſehen, daß man den Leib des Herrn in Hand, Mund und Magen nehme. Es ſey aber zu unterſcheiden (und damit brachte Bucer nach Ranke IV, 84 den ganzen Streit auf einen klaren Ausdruck, während Planck III, 1. S. 180 mit Unrecht bezweifelt, daß hievon überhaupt die Rede geweſen ſey) zwiſchen Gottloſen und Unwürdigen: die gar Gottloſen (plane impii), die den Worten des Sakraments nicht glauben, empfangen nichts als Brod und Wein; die aber mehr als Sinn und Vernunft, nämlich auch den Glauben haben, aber ohne rechte

Andacht es nehmen, werden ſchuldig am Leib und Blut des Herrn, verkehren aber die Einſetzung und Worte nicht. Dieß Zweite wollten ſie zugeben, das Erſte aber würde in ihren Kirchen viel zu grob lauten. (J. Köſtlin, Luther's Theologie II, 193 Anmerk. vermuthet, Bucer habe ſchon 1531 ſich vorbehalten, zwiſchen ganz Ungläubigen und zwiſchen Unwürdigen zu unterſcheiden. Vergl. Luther's Aeußerung in Wittenberg. Walch VII, 2538.)

Nach allerlei Rede und Gegenrede war Luther etwas ſchwach geworden und vertagte die Verhandlung bis auf den folgenden Nachmittag. Dienſtag den 23. Mai um 3 Uhr kamen beide Theile wieder in Dr. Luther's Wohnung zuſammen. Da ſich Alle geſetzt hatten, ſtellte Luther jene zwei Punkte von Neuem auf: Widerruf des bisher Gelehrten, was wider des Herrn Chriſti, der Schrift und der Kirchen Meinung ſey, und Bekenntniß der wahren Gegenwärtigkeit des Leibes Chriſti (in vel cum pane).

Bucer ſetzte nun ſeine Anſchauung auseinander. Er bekannte den Fortſchritt, den er in Erkenntniß des Abendmahls gemacht habe und wollte nur dieß verneint wiſſen, daß auch impii den Leib des Herrn empfingen. Sonſt ſey es gleichviel, ob digni oder indigni ihn nähmen (dieß geſtand Bucer auf Bugenhagens Einwurf, der auf Pauli Korintherbrief verwies, zu). Aber si Turca vel Judaeus aut mus vel vermis corroderet hostias illas a Papistis ciboriis inclusas, ubi nullus actus fit qui est a Christo institutus, dann geſchieht dies Eſſen allein dem Brode. Nur crassa haec localis et naturalis manducatio corporis Christi ſey ihm unannehmbar. Nach dieſer Erklärung Bucer's befragte Luther alle anderen Geſandten nach der Reihe und empfing manch ſchönes Bekenntniß, daß Alle, die Ein Haupt bekennten und des Herrn Chriſti Lehre einmüthiglich lehrten, billig auch unter einander als Glieder ſich halten und bekennen müßten.

Darauf zog ſich Luther mit den anderen ſächſiſchen Theologen in ein Nebengemach zurück, und wurden dort Alle darüber eins, daß man mit dem bisher abgelegten Bekenntniß könne zufrieden ſeyn; aber ſie ſollten noch einmal rund und klar ausſagen, daß der Leib Chriſti auch für die Unwürdigen gegenwärtig ſey und nicht verkehrt werde, ſo wenig der Name des Herrn durch den Mißbrauch, den der Gottloſe damit treibt, zum non nomen Domini werde, ſo wenig Chriſtus durch Judas Umarmung zum non Christus wurde. Als Luther mit den Seinen wieder herausgetreten war, hat er alle Ding (wie Mecum ſchreibt) mit großem Geiſt und Muth, der auch an ſeinen Augen und gonzem Angeſicht zu ſehen war, dargelegt. Sehr freundlich ſprach Luther (auch nach Bernhardi) folgendermaßen: „Würdige Herren und Brüder! wir haben nun euer aller Antwort und Bekenntniß gehört, daß ihr glaubt und lehret, daß im Abendmahl der wahre Leib und das wahre Blut des Herrn gegeben und empfangen werde und nicht allein Brod und Wein; auch daß dies Uebergeben und Empfahen wahrhaftig geſchehe, nicht imaginarie. Stößet euch allein der Gottloſen halben; bekennet doch, wie der heilige Paulus ſagt, daß die Unwürdigen den Leib des Herrn empfangen, wo die Einſetzung und Wort des Herrn nicht verkehrt werden, darab wollen wir nicht zanken. Weil es denn alſo bei euch ſtehet, ſo ſind wir eins, erkennen und nehmen euch an als **unſre liebe Brüder im Herrn**, ſoviel dieſen Artikel belangt. Von öffentlichen Ausſchreiben aber dieſer Concordien wollen wir hernach reden, wenn die anderen Artikel auch verhandelt ſeyn werden."

Capito und Bucer konnten die Thränen nicht zurückhalten. Es war ein feierlicher Augenblick. Alle ſtanden mit gefalteten Händen da, Gott dem Herrn Dank bringend. Danach gaben ſie einander die Hände und gingen in ihre Herberge. Melanchthon erhielt den Auftrag, dieſen Artikel in Schrift zu faſſen. Der Hauptpunkt, der in's Licht zu ſtellen war, beſtand (wie Myconius ſagt) darin, daß zwar nicht den Gottloſen (im-

pius, infidelis), aber doch den Unwürdigen (indignus) eben daſſelbe zu Theil werde, was den Frommen.

Am Mittwoch früh den 24. Mai kamen die Fremden zu Melanchthon, um von den anderen Hauptpunkten, Taufe, Abſolution, Schulweſen u. ſ. w., zu handeln; denn des lateiniſchen Pſalmenſingens und anderer Ceremonien halben, ſagte Melanchthon, ſey eine Verſammlung nicht Noth. Nachdem am Tage zuvor die Hauptſchwierigkeit, welche in der Stellung des Subjekts zum Objektiven des Sakraments lag, überwunden oder doch verdeckt war, kam man bald darin überein, die Taufe als Bad der Wiedergeburt auch bei Kindern anzuerkennen, nicht als ob (ſo lautete Bucer's Verwahrung) die Kinder durch das gehörte Wort zum Glauben kämen, ſondern (ſo lautete Luther's Erklärung) wie auch Erwachſene im Schlafe für gläubig gelten, ob ſie ſchon actu nichts von Gott gedenken noch glauben, alſo ſey ein Anfang des Glaubens und ein Werk Gottes in den Kindern. Auch über die übrigen Taufceremonien ſprach man ſich aus (nach Bernhardi am ſelben Tage, nach Myconius, der am Mittwoch gar keiner Verhandlungen Erwähnung thut, erſt am Freitag). Demnächſt empfahl Luther dringend, die Schlüſſelgewalt zu üben, Anmeldung zum Abendmahl zu verlangen u. dgl. Manche der Süddeutſchen konnten ihm berichten, daß ſie dieſen Brauch wohl hielten.

Am Himmelfahrtstage predigten Weller, Mecum und Menius, danach Luther ſelbſt zur Veſper über den Text: Gehet hin in alle Welt, ſo hinreißend, daß Mecum bekannte: „Ich habe Luther früher ſehr oft gehört, aber damals war mir nicht anders zu Sinn, denn als redete er nicht allein, ſondern donnerte aus dem Himmel ſelbſt im Namen Chriſti.“

Anderen Tages wurden die Oberdeutſchen durch die Erklärungen Bugenhagen's über die Cultusfrage beruhigt: auch in den ſächſiſchen Kirchen werde das Abendmahl oft ohne Leuchter, Meßkleider und Aufheben gehalten und ſo einfältig, als die Oberdeutſchen es immer hielten. Nach Myconius wurden an dieſem 26. Mai die von Melanchthon geſtellten Artikel in der Herberge bei Chriſtian Goldſchmied's Wittwe unterſchrieben und beiderſeits gelobt, an der Augsburgiſchen Confeſſion und Apologie zu halten. Damit man aber nicht den Schein habe, als wollte man über die Kirche herrſchen, ſollten die Artikel nach Luther's gutem Rath vor der Veröffentlichung noch anderen Predigern mitgetheilt werden. Baum will Bucer zum Urheber dieſes Rathes machen und ſchiebt ihm die heimliche Abſicht unter, bei den Schwaben und Schweizern ſich die Thüre zur Concordie nicht durch plötzliche Veröffentlichung zu verſchließen. Aber es ſtimmt jener Rath ſo ganz mit dem edlen, demüthigen Zug in Luther's Karakter, den Stähelin, Joh. Calvin II, 191, faſt verkennt, überein, daß er nicht den Schein haben wollte, als ſtände er in ſeiner Kirche als eine Art Pabſt, als ein Diktator für die Lehre da. Auch Melanchthon ſchrieb am ſelben 26. Mai (C. R. III, 74) von jenem Vorſchlage an Philipp von Heſſen, „damit nit größer Uneinigkeit zu beſahren“. Auf den Imbiß folgte, wie Myconius berichtet, eine Verhandlung über die Taufe und über die Vermiſchung der geiſtlichen und weltlichen Gewalt, die ſich in den freien Städten Oberdeutſchlands finde, während für die Wittenberger beiderlei Amt ſo weit wie Himmel und Erde auseinander lag.

Am Sonnabend den 27. Mai überreichte Bucer die Confeſſion der Eidgenoſſen. Luther verſprach ſie näher zu beſehen und bedauerte, nicht früh genug die Zeit des Convents ausgeſchrieben zu haben, damit auch jene noch hätten kommen können. Montags darauf geſtand er zu, daß die Confeſſion an ihr ſelbſt recht wäre, allein mögen ſie ſich in etlichen Worten ſtoßen. Darum bat er, freundlich mit ihnen zu handeln, ob ſie auch in die jetzt geſtellten Artikel willigen möchten. Noch freundlicher war er am Abend, und geſtand, daß ihn die vorher ausgegangenen Epiſtel ſo gar irre gemacht hatten, daß er ſchon an den Hof geſchrieben hätte, alle ſeine Hoffnung auf die Concordie wäre hingefallen, hätte auch die Ankunft der Oberländer nicht mehr erwartet.

Zur Beſiegelung der vollzogenen Eintracht predigten am Sonntag in der Frühmette

Alberus aus Reutlingen, danach im Hauptgottesdienſte Bucer: hierauf feierten Alle gemeinſam das heil. Abendmahl. Wie brüderlich und traulich das Verhältniß geworden war, zeigt der Vergleich, den Luther, über Bucer's ſchwäbiſchen Dialekt ſcherzend, zwiſchen deſſen und ſeinen eigenen Predigten zog, als er ihn Sonntag Abend zu Tiſch geladen hatte: „ich weiß keine ſo ſcharfſinnige und gelehrte Predigt zu thun, wie ihr. Aber wenn ich uf die Kantzel trete, ſo ſehe ich, was ich fur Zuhörer habe, denen predige Ich, was ſie verſtehen können, dan die meiſten unter ihnen ſind arme leyen und ſchlechte Wenden, Ihr aber ſuchet euere Predigt gar zu hoch und ſchwebet in luften, in Gaiſcht, Gaiſcht" (Neudecker, Ratzeberger's Geſchichte Luther's und ſeiner Zeit. 1850. S. 87).

Am Montag den 29. Mai wurde der Abſchied gemacht. Die Artikel wurden von allen Anweſenden unterſchrieben, außer von Johann Zwick aus Conſtanz, der von ſeinem Rath den Auftrag hatte, den Verhandlungen als Zeuge beizuwohnen. Es liegt hierin der ſtärkſte Beweis, daß Alles ordentlich und ehrlich zuging und nicht ſo geurtheilt werden darf, wie J. Stahl (die luther. Kirche und die Union S. 113), daß Bucer zweideutig, Luther arglos verfuhr, als er ſich Bucer's Erfindung „oum pane" und „dargereicht" gefallen ließ. Auch der Artikel „über die Wittenberger Concordie" in der Zeitſchrift für Proteſtantismus und Kirche. Erlangen. Juli 1857, S. 1—34, der auf die in der Schweiz geführten Verhandlungen gar nicht Rückſicht nimmt und lediglich aus der Walch'ſchen Ausgabe von Luther's Werken ſchöpft, muß doch gegen Nitzſch's Urkundenbuch das Zugeſtändniß machen, daß Luther zu einer beſtimmten Zeit über die vorliegende Differenz fortſah und eine Einigung mit den Oberländern gutes Muthes ſchlaß (S. 22). Vgl. J. Müller, die evangel. Union S. 322.

Die von Melanchthon geſtellten Artikel lauteten (vgl. lateiniſch bei Gieſeler III, 1 S. 305; deutſch bei Nitzſch a. a. O. S. 64. Zeitſchrift für Prot. und Kirche 1857 Juli, S. 19; C. Schmidt, Melanchthon S. 324; C. R. III, 75 sqq.):

Audivimus D. Bucerum explicantem suam et aliorum, qui nna adfuerunt, sententiam de Sacramento corporis et sanguinis Christi hoo modo: I. Confitentur juxta verba Irenaei constare Enoharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem. II. Et quanquam negant fieri transsubtantiationem nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane aut durabilem aliquam coniunctionem extra usum Sacramenti: tamen concednnt sacramentali unione panem esse corpus Christi h. e. sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi. Nam extra usum oum asservatur in pixide aut ostenditur in processionibus ut fit a Papistis, sentiunt non adesse corpus Christi. III. Deinde hanc institutionem Sacramenti sentiunt valere in ecclesia neo pendere ex dignitate ministri aut sumentis. Quare sicut Paulus ait, etiam indignos manducare, ita sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem Domini otiam indignis et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium, ut Paulus ait, quia abutuntur Sacramento, oum sine poenitentia et sine fide eo utuntur. Ideo enim propositum est, ut testetur illis applicari beneficia Christi et fieri eos membra Christi et ablui sanguine Christi, qui agunt poenitentiam et erigunt se fido in Christum.

Cum autem pauci convenerimus et opus sit utrinque hanc rem ad alios concionatores et superiores referre nondum licet nobis de concordia pacisci, priusquam ad alios retulerimus. Cum autem omnes profiteantur, se juxta confessionem et Apologiam Principum Evangelium profitentium in omnibus artioulis sentire et docere velle, maxime cupimus sanciri et constitui concordiam et spes est nobis, si reliqui utrinque ita consenserint, solidam futuram esse concordiam.

Die Form dieſer Artikel hat Manchen auf ſchweizeriſcher Seite Bedenken erregt,

da die Oberländer gleichsam zu einem Verhör danach berufen erschienen. Indeß es war natürlich, da sie am meisten auf die Concordie angetragen hatten, daß Melanchthon ihr Einverständniß mit der Confession der Fürsten gerade so ausdrückte. Als der Abschied gemacht war, erhielt Luther's Haus- und Hofmeister, Jodokus Neobalus, ein junger Straßburger (vgl. die von mir herausgegebenen dreißig Briefe aus der Reformationszeit in Niedner's Zeitschr. für histor. Theol. 1861 S. 609) den Auftrag, seine Landsleute zu geleiten. Bucer hatte sein großes Lebenswerk vollbracht und schied herzlich und guter Dinge von Luther. Er machte freilich das valere in ecclesia und das sine fide im 3. und 4. Artikel anders, als Luther deuten (J. Köstlin II, 204), so daß der Fall völligen Unglaubens gegen Christi Wort in der Formel gar nicht in Betracht kam. Aber Luther hatte ihm doch im innersten Drange nach Eintracht, wie Köstlin sagt, freundliche Briefe an die Straßburger und Augsburger (de Wette IV, 692) mitgegeben, schrieb auch selbigen Tages an Georg von Brandenburg (29. Mai), er möge bei den Predigern dazu helfen, daß die alten Sachen nicht zu scharf gerechnet und die Blöden nicht abgeschreckt würden. „Ich acht, es sey ihr rechter Ernst; wo nicht, sind sie leichtlich mit der angenommenen Apologia zu strafen. Und liegt nichts dran, ob sie der Papisten Procession und Ciboria verdammen, davon wir bisher auch nichts gehalten."

Noch freundlicher sprach Luther sich im folgenden Jahre (17. Febr. und 1. Dezbr. 1537) gegen die Schweizer selbst aus, die im Nov. 1536 nach Bucer's Erläuterungen ihren Beitritt zur Concordie, allerdings nicht ohne Reservationen, erklärt hatten (Pestalozzi, Bullinger S. 193; Köstlin a. angef. O. S. 206; Harnack, Luther's Theologie. Erlangen 1862. S. 215 f.). Erst im Jahre 1539 machte Luther in seiner Schrift über die Concilien seiner bittern Stimmung gegen Zwingli wieder Luft. Melanchthon hatte inzwischen immer treu an der Concordie gehalten. In das Testament, welches er im Jahre 1539 aufsetzte, schrieb er ausdrücklich hinein: de coena Domini amplector formulam concordiae hic factam (C. Ref. III, 826). Auch als Luther 1543 sich noch herber gegen die Schweizer äußerte, hielt Melanchthon seine schützende Hand darüber (25. Okt. 1543 an Veit Dietrich (C. R. IV, 208): Foveamus ecclesiam nostrarum concordiam qualemcunque. Ueber die Maßen — schrieb Brück an den Kurfürsten 24. April 1545 (V, 743) — war Melanchthon bekümmert und betrübt, daß Luther im Artikel vom Abendmahl weiter greifen würde, denn die Wittenbergische Concordie mit den Oberländischen gibt, und daß daraus eine große Zerrüttung zwischen ihnen und den Oberländischen und nicht allein zwischen den schweizerischen Prädikanten erfolgen werde. Heftigere Lutheraner, besonders Amsdorf und Osiander, waren natürlich mit dem Resultat des Gesprächs nicht zufrieden: sie verlangten bald nachher, mit tragischen Worten, Bucer müsse förmlich widerrufen (Melanchthon an Jonas 21. Juni 1536 u. an Dietrich 4. Juli; C. R. III, 95. 97).

Andererseits war auch bei den Schweizern nicht Alles so klipp und klar. Bucer predigte auf der Rückreise in Neuburg vor dem Fürsten. Landgraf Philipp ließ ihn sammt Capito bitten, über Hamberg und Marburg zu kommen, um mit den dortigen Theologen zu verhandeln. Philipp fand an der Concordie nur Eins auszusetzen, daß sie nämlich nicht ein für alle Mal abgeschlossen sey.

In Frankfurt (Anfang Juni) fanden die Abgeordneten erst Zeit, den Bericht über die gepflogenen Unterhandlungen aufzusetzen und nach verschiedenen Seiten hin zu versenden. Bucer hatte den Schweizern die Formel, daß die Unwürdigen den Leib Christi genießen annehmlich zu machen gesucht. Nur die Schwachgläubigen, versicherte er, seyen damit gemeint; denn drei Klassen von Abendmahlsgenossen seyen zu unterscheiden: prorsus impii, indigni und solche, qui viva fide percipiunt. Eben denselben Unterschied hatte Bucer in Wittenberg geltend gemacht, wie unsere Erzählung lehrt; und die alten und neuen Anklagen gegen ihn auf Zweideutigkeit und Heuchelei fallten nach gerade vor dem Zeugniß Melanchthon's verstummen, der in einem bei C. Schmidt im MS. benutzten Brief (Mel. S. 326) den Schweizern meldete, daß Bucer ihnen getreulich die

nämliche Anſicht berichtet, die er zu Wittenberg vorgetragen habe; ſie möchten auch das Ihre thun, um den Frieden zu erhalten. Denkwürdig iſt auch ein Bericht von Johann Brenz (10. Jan. 1538) über die Aufnahme der Concordie in der Schweiz (Niedner's Zeitſchr. 1861 S. 609. 634). R. Baxmann.

Wittwen bei den Hebräern. Außer dem allgemeinen Gebot (2 Moſ. 22, 22 f.), das vor jeder harten Behandlung der Wittwen, als verlaſſener, vereinſamter (אַלְמָן, אַלְמָנָה, אַלְמָנוּת, wie יָתוֹם mit dem Grundbegriff der Verlaſſenheit, Vereinſamung), daher beſonders hülfloſer, ſchutzbedürftiger Glieder des Volks warnt mit Hinweiſung auf die beſondere Obhut des Herrn, unter der ſie ſtehen, und der ſie nicht verlaſſen und verſäumen werde, auf den Zorn Gottes und die Strafen, welche man ſich durch ſolche harte Behandlung zuziehe, beſtehen noch ſpecielle geſetzliche Beſtimmungen zu Gunſten der Wittwen.

1) Ihre Rechtsſachen ſollen nach Recht und Billigkeit behandelt werden (5 Moſ. 10, 18. 24, 17. 27, 19. vgl. Jeſ. 1, 17. 23. 10, 2. Jer. 5, 28. 7, 6. Mich. 2, 9. Sach. 7, 10. Hiob 24, 3); namentlich dürfen ihnen Kleider und Vieh nicht gepfändet werden (vergl. Maimon. הל׳ מלוה ולוה 3, 1); auch ſollen ihre Kinder nicht wegen Schulden zu Sklaven genommen werden (2 Kön. 4, 1. Hiob 24, 9). Nach Maimon. Synedr. 21, 6. ſollen vor Gericht zuerſt die Sachen der Waiſen, dann die der Wittwen, hierauf die der Gelehrten u. ſ. w. vorgenommen werden.

2) Sie ſollten bei den mit Darbringung von Opfern und Zehnten verbundenen Feſtmahlzeiten als Gäſte zugezogen werden (5 Moſ. 14, 29. 16, 11. 14. 26, 12 f.). Verwittwete Prieſtertöchter, wenn ſie kinderlos in's Haus des Vaters zurückgekehrt waren, haben Antheil an der heil Habe, nicht aber wenn ſie an Laien verheirathet waren und Kinder von denſelben haben, 3 Moſ. 22, 12 f. Spätere Sitte war es, daß die Reichen den armen Wittwen für die Paſſahmahlzeit Wein zu den 4. Bechern (Bd. XI. S. 143) verehrten. Auch ſcheinen in der Zeit der Makkabäer manche Wittwen ihr Vermögen zu größerer Sicherung im Tempelſchatz deponirt zu haben (2 Makk. 3, 10) — vielleicht eine der Veranlaſſungen und Vorwände ſpäteren Mißbrauchs, auf die Matth. 23, 14. hindeutet. Ueber Wittwenhäuſer ſ. Baba Bathr. f. 98, 2.

3) Die Nachleſe auf Aeckern, in Weinbergen, an Oelbäumen ſollte den Wittwen überlaſſen werden (5 Moſ. 24, 19. 21). Auch ein Antheil an der Kriegsbeute ſcheint ihnen nach 2 Makk. 8, 28. 30. zugeſprochen worden zu ſeyn. Noch verſchiedene andere Vergünſtigungen wurden nach ſpäterer rabbin. Praxis den Wittwen zu Theil: ſo durfte eine Wittwe, die erſt nach dem Tode des Mannes ihren erſten Sohn gebar, das Löſegeld (Bd. IV. S. 145) nicht zahlen (Maimon. Bech. 1, 5). Hinterließ ein Mann keine Kinder, die natürlich die Pflicht hatten, für ihre nicht wieder ſich verheirathende Mutter zu ſorgen, ging ſie auch keine Leviratsehe ein, ſo blieb ihr ohne Zweifel die Nutznießung der Güter ihres Mannes bis an ihren Tod. Wenn übrigens ſchon das moſaiſche Geſetz die Wiederverehelichung der Wittwen als gewöhnlich vorausſetzt (3 Moſ. 21, 7 ff., nur der Hoheprieſter darf keine heirathen), und nur der kinderloſen Wittwe die Einſchränkung gemacht wird, daß ſie vorzugsweiſe ihren Schwager zu heirathen hatte (5 Moſ. 25, 5), ſo erleichtern noch weiterhin die rabbin. Beſtimmungen der Wittwe die Wiederverheirathung in jeder Weiſe, wenn z. B. die Ausſage eines ſonſt unfähigen Zeugen (Kind, Sklave, Frau) genügt, um den Tod des Mannes zu conſtatiren, ja ſelbſt die eigene Ausſage der Verwittweten, wenn nicht geradezu Verdachtgründe vorliegen (Jebam. 15, 1 ff. 4 f. 16, 4 ff.). Doch dürfen ſie vor Ablauf von neunzig Tagen nicht wieder heirathen. Nach Ketub. 12, 2 ff. vergl. Gitt. 4, 3. dürfen die Erben der Wittwe nicht zumuthen, in's väterliche Haus zurückzukehren, um dort von ihnen den Unterhalt zu bekommen, ſondern ſie muß im Hauſe des Mannes eine ſtandesgemäße Wohnung nebſt entſprechendem Unterhalt und Bedienung erhalten und hat volle Anſprüche auf das ihr verſchriebene Heirathsgut. Wünſcht ſie dagegen ſelbſt in's väterliche Haus zurückzukehren, ſo können die Erben ihr den Unterhalt verſagen, ſofern er

mehr Kaſten als bei gemeinſchaftlicher Wirthſchaft verurſacht, und auch das ihr verſchriebene Heirathsgut darf ſie oder ihre Erben nur bis zum Verlaufe von 25 Jahren beanſpruchen, unter der Vorausſetzung, daß ſie mit wahrhaftem Eidſchwur bezeugen konnte, nach nichts davon erhalten zu haben. Um die Mittel ihres Unterhaltes oder ihr Heirathsgut zu erlangen, darf ſie von den Gütern des Verſtorbenen außergerichtlich mit Zuziehung eines Sachverſtändigen verkaufen. Nach früherem rabbiniſchen Recht iſt die Wittwe mit der Forderung des ihr Verſchriebenen auf das ſich vorfindende unbewegliche Eigenthum des verſtorbenen Mannes verwieſen, nach ſpäteren werden ihr auch, anderen Gläubigern jedoch nachſtehende, Anrechte an das bewegliche Vermögen eingeräumt (Ketub. 8, 8. 9, 2. Maim. tr. Isch. 16, 7 ff.). Hinterläßt Jemand zwei Wittwen, ſo hat hinſichtlich des Verſchriebenen die erſte (reſp. ihre Erben) das Vorrecht vor der zweiten (Maim. conj. 17, 1). Die Verlobte wird nach dem Tode ihres Bräutigams als förmliche Wittwe angeſehen und behandelt. Auch eine ſolche durfte der Hoheprieſter nicht heirathen. Sonſt vergl. über die Erbſchaft der Wittwen Selden de succ. ad leg. Ebr. in bona defunct. Mendelſohn, Rit. Geſ. IV. Gans, Erbrecht I, 152 ff. Saalſchütz, Moſ. Recht S. 831 ff. 860 f.

Trotz der geſetzlichen Verbote und Verordnungen und der ſpäteren traditionellen Einzäunungen des Geſetzes finden wir häufige Rügen und Klagen über harte, ungerechte Behandlung der Wittwen in Iſrael zu verſchiedenen Zeiten Jeſ. 1, 17. 23. 10, 2. Jer. 7, 6. 22, 3. Ezech. 22, 7. Mal. 3, 5. vgl. Hiob 22, 9. 24, 21. Pſ. 94, 6. Bar. 6, 37. und in neuteſtamentlicher Zeit Matth. 23, 14.

Ueber die Heirath der Wittwe des Bruders ſ. den Art. „Leviratsehe". Ueber das Verbot für den Hoheprieſter, eine Wittwe zu heirathen, ſ. Bd. VI. S. 200. — Für den Unterhalt der Wittwen in den erſten chriſtlichen Gemeinden, zunächſt ſolche, die von den Ihrigen keinen Unterhalt empfangen konnten, wurde von Gemeindewegen geſorgt. Apgſch. 6, 1 ff. Ueber die Wittwen (*τάγμα χηρῶν, χηρικόν*), von denen 1 Tim. 3 u. 5. die Rede iſt, ſ. Bd. III, 368 f. Vgl. d. Art. „Trauer". — Monographieen: G. Fronmüller, de vidua Hebraea. Viteb. 1714. Th. Dassovius, vidua Hebr. in Ugol. thes. XXX. p. 1025 sqq. Lehrer.

Wizenmann, Thomas, gehört in die Reihe der Männer, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, als der Strom der Aufklärung Alles mit ſich fortriß und der Glaube an die in der heiligen Schrift gegebene poſitive Offenbarung Gottes dem lebenden Geſchlechte faſt entſchwunden war, zu dieſem Glauben mit feſtem Freimuth ſich bekannten; wenn ſchon auch ihm ſchwere innere Kämpfe nicht erſpart blieben. Bisher zwar wenig genannt, iſt er doch den Hamann, Claudius, Kleuker, Stilling, Lavater, Pfenninger, Oetinger, Ph. Matth. Hahn, Fr. Karl v. Moſer, de Murées u. ſ. w. als würdiger Genoſſe beizuzählen, mit welchen er größtentheils auch in mehr oder weniger naher Beziehung geſtanden hat.

Wizenmann wurde geboren zu Ludwigsburg in Württemberg den 2. Nov. 1759. Seine Eltern waren geringe Bürgersleute von chriſtlich-frommer Geſinnung, nach der Weiſe des dort verbreiteten Pietismus. Der Erziehung ihres einzigen, durch hervorragende Gaben ſich früh bemerkbar machenden Kindes widmeten ſie die treueſte Sorgfalt; beſonders war es die Mutter, der Wizenmann, nach ſeinem eigenen Zeugniſſe, die tiefſten Eindrücke chriſtlichen Lebens zu danken hatte. Indeß im 15. Jahre ſchon verlor er ſie und damit zugleich die ſeither genährte Hoffnung, ſich für den geiſtlichen Beruf ausbilden zu können, da der Vater von ſeinem geringen Verdienſte, als Tuchwirker und Hausmeiſter am herzoglichen Arbeitshauſe, den erforderlichen Aufwand dafür nicht aufzubringen vermochte. Der Verwendung des Pfarrers am Zucht- und Waiſenhauſe zu Ludwigsburg — Matth. Friedr. Beck — verdankte Wizenmann es aber, daß, nachdem er die Klaſſen der lateiniſchen Schule mit vielem Nutzen durchgemacht und bei dem vom Epharus des Tübinger Stifts mit ihm angeſtellten Examen im Lateiniſchen, Griechiſchen und Hebräiſchen recht gute Kenntniſſe bewieſen hatte, ſeine Aufnahme in daſſelbe als

Famulus am 28. Oktober 1775 erfolgte. Hier trieb er mit seinem Freunde und Collegen Röcker gemeinschaftliche Studien, las mit ihm lateinische und griechische Klassiker, übersetzte Gellert's Moral in's Lateinische und Griechische und machte sich mit den Schriften von Gellert, Geßner, Rabener, Kleist, Wieland, Klopstock, Claudius, Young, Yorick u. A. bekannt, gleichzeitig auch wohl selbst die Geißel der Satyre gegen die Umgebung schwingend. Doch wurde seinem freien, strebsamen Geiste das Beengende und Zwitterhafte des Famulates bald unerträglich. Im Jahre 1777 nach den Osterferien bat er, mit Erlaubniß des Vaters, um seine Entlassung, und als dieselbe, weil kein Ersatz da war, sich hinzog, bestand er darauf; was indeß den Unwillen des Ephorus erregte, der, nicht ohne nachtheilige Folgen für Wizenmann, an das Consistorium darüber berichtete.

Im Sommer dieses Jahres zog Wizenmann in die Stadt. Der Verkehr mit den dortigen Pietisten, in welchen er gleich anfangs durch seinen Stubenwirth kam, wirkte beruhigend und fördernd auf sein leicht bewegtes Gemüth; er selbst hielt Versammlungen, wußte sich aber von allen pietistischen Ausschreitungen fern zu halten. Dabei lag er mit angestrengtestem Fleiße dem Studium der Philosophie und Theologie ob; den Geschmack an jener weckte der „subtile" Ploucquet, die Liebe zu dieser der ehrwürdige Dr. Gottlob Storr. Schon im Oktober 1777, bei der dritten hundertjährigen Jubelfeier der Universität Tübingen, erhielt er, vor vollendetem 18. Lebensjahre, die Magisterwürde. Auch verdankte er diesem Feste die Bekanntschaft mit M. Ph. Wilhelm Gottl. Hausleutner, mit dem er eine innige Freundschaft schloß. Wichtiger noch für seine geistige Entwickelung war, daß er gegen Ende des Jahres 1778 mit den Schriften Bengel's, Oetinger's und Fricker's bekannt wurde, die sein Denken und Leben vertieften. Bengel schätzte er besonders seiner vortrefflichen Exegese wegen; Oetinger führte ihn in die Philosophie der Bibel ein, und er übte an dessen dunkeln Schriften seine Gabe der Analyse. Seitdem ward es sein Streben, die ein Ganzes bildenden Schriftwahrheiten in ihrem Zusammenhange zu erforschen und auf die aufgesuchten Grundbegriffe der heil. Schrift seine Philosophie zu bauen. Wesentliche Förderung hierbei fand er in dem persönlichen Verkehre mit Ph. Matth. Hahn, Pfarrer in Kornwestheim,, der Wizenmann, als er wegen mangelnder Mittel im Herbste 1779, vor Vollendung des gesetzlichen theologischen Cursus, die Universität verlassen mußte, als Lehrer seiner Kinder in sein Haus aufnahm. Hatten die Schriften Oetinger's Wizenmann angeregt, in spekulativer Richtung den Grundbegriffen der heiligen Schrift in ihrem Zusammenhange nachzuforschen, so führte der Verkehr mit Hahn ihn in die geschichtliche Betrachtung der heiligen Schrift ein, veranlaßte ihn, dem Plane Gottes mit dem Menschengeschlechte, der Entwickelung und dem Ziele der göttlichen Offenbarungen in ihrem Zusammenhange nachzuspüren; in welcher Beziehung schon vorher Herder mächtig auf ihn gewirkt hatte, dessen Schriften Wizenmann mit jugendlicher Begeisterung erfüllten; auch waren Joh. Jak. Heß und Lavater nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben.

Am 3. März 1780 bestand Wizenmann das theologische Examen. Die Zulassung war ihm, weil er „ohne Vorwissen des Consistoriums das Studium begonnen und selbiges auch nicht pflichtschuldig vollendet" hatte, nur unter der demüthigenden Beschränkung gewährt worden, daß er keine Ansprüche im Vaterlande angestellt zu werden, darauf gründen dürfe. Durch Hahn's Vermittelung kam er als Vikar zum Pfarrer Schülen in Essingen, auf dem Gebiete der freien Reichsstadt Aalen. Hier blieb er nahezu drei Jahre, mit Treue seinem Berufe lebend, die Stunden der Muße aber, nicht ohne Nachtheil für seine Gesundheit, den angestrengtesten wissenschaftlichen Studien widmend; vornehmlich waren es die Schriften von Locke, Leibnitz, Wolff, Mendelssohn, Oetinger, Jakob Böhme, Herder, die ihn beschäftigten. Und „je bekannter er mit der Philosophie wurde, desto theuerer ward ihm die Geschichte der Bibel; er kam auf Begriffe, die das Licht seines ganzen Lebens wurden". Auch hatte er in Kornwestheim schon angefangen, nicht nur die Resultate seines Denkens niederzuschreiben, sondern auf Hahn's Antrieb

auch in die Oeffentlichkeit damit hervorzutreten. In Pfenninger's Christlichem Magazin und deſſen Fortſetzung erſchienen 1780—83 von ihm: Bd. III. 2. 81—89: Gedanken von der menſchlichen Offenbarung der Gottheit, und in den Sammlungen zu einem Chriſtlichen Magazin: Bd. II. 1. 173—78: Beiläufige Gedanken über die ſymboliſche Offenbarung Gottes; Bd. II. 2. 30—42: Gedanken über die menſchliche Offenbarung der Gottheit (Fortſetzung); Bd. II. 2. 49—63: Gedanken über die Rechtmäßigkeit, mit welcher einige nicht prophetiſche Stellen des Alten Teſtaments im Neuen Teſtamente als prophetiſch angeführt werden; Bd. III. 1. 72—75: Ueber die Schwärmerei; Bd. III. 1. 76—87: Ueber den Geiſt der edelſten Menſchen; Bd. III. 2. 105—120: Eine Reihe von Vorbildern auf Jeſum Chriſtum; Bd. IV. 2. 161—168: Zum Dramatiſchen der Geſchichte Jeſu; außerdem mehrere Gedichte, und in dem Kirchenboten für Religionsfreunde aller Kirchen, 1782. Bd. I. S. 550—63: Ueber den Zuſtand der Religion in Württemberg; ferner im Schwäbiſchen Magazin, 1781. S. 611—18: An den Herrn Verfaſſer des „Verſuchs eines neuen Bildes von der Dreieinigkeit aus der Naturlehre". Im Sommer 1782 ließ er, doch anonym, einen kleinen merkwürdigen Traktat drucken: „Göttliche Entwickelung des Satans durch das Menſchengeſchlecht", welchem der Gedanke zu Grunde liegt: die durch die Verknüpfung des Satans mit der Geſchichte des Menſchengeſchlechts herbeigeführte Erfahrung: einmal, daß nur in dem vertrauensvollen Unterordnen unter Gott Heil zu finden ſey, und dann, daß Gott an der unter allen Prüfungen, in Glauben und Gehorſam, ihm, in ihrem Haupte, vertrauenden Menſchheit ſich als der Treue und Wahrhaftige erweiſe, werde, indem Gott auf dieſem Wege ſie zu um ſo größerer Herrlichkeit leitet, einſt den beſchämten Satan ſelbſt zu ſeinem Urſprunge und zu neuer Anbetung Gottes zurückführen.

Dieſen wenigen veröffentlichten Verſuchen ſchloß ſich eine ganze Reihe anderer, in ihrer Form freilich meiſt wenig vollendeter an, die ſich in ſeinem Nachlaſſe finden: über die Bedeutung der Offenbarung, die Lehren von der Trinität, der Schöpfung, der Perſon Chriſti, der Verſöhnung; pſychologiſche Studien, bei welchen, im Gegenſatze zu den herrſchenden idealiſtiſchen Anſichten der Leibnitz-Wolff'ſchen Philoſophie, er ſich von ſenſualiſtiſchen Principien leiten ließ, die er mit ſeinen bibliſchen Grundanſchauungen zu verſchmelzen ſuchte.

Was Wizenmann in Eſſingen entbehrte, war der ihm zum Bedürfniß gewordene Umgang mit gleichgeſinnten, ſtrebſamen Freunden. Schülen, ein ehrenwerther Karakter, bewegte ſich in ſeinem Denken ganz in Sätzen der Leibnitz-Wolff'ſchen Schule, dabei einer engen Orthodoxie huldigend, ſo daß Wizenmann ſich in ſtetem Widerſpruche mit ihm fand. Daher ſehnte er ſich fort, und als Pfarrer Hahn im Frühjahr 1783 ihm eine Hauslehrerſtelle bei der Familie Siebel in Barmen, im Herzogthum Berg, antrug, war er bald entſchloſſen, ſie anzunehmen. Gegen Mitte April trat er von Stuttgart aus, wo er ſeinen Freund Hausleutner beſucht hatte, in körperlich ſehr leidendem Zuſtande, die Reiſe an. In Offenbach bei Frankfurt machte er die Bekanntſchaft von Joh. Jakob Stolz, der ihn tiefer in Lavater's Anſichten vom Glauben, vom Gebete und von den Geiſtesgaben einführte, welche er zwar nicht für begründet erkannte, die ihm aber doch einen Stachel zurückließen, der in ſeinem zum Zweifel geneigten Herzen fortwühlte. „Die Schweizer haben mir", ſagt er einmal, „auf einige Zeit meine Ruhe genommen, die ich ſo ſehr brauche, und ohne Zweifel werden ſie ſie Vielen auf eine gefährlichere Weiſe nehmen. So conſiſtent ihr Syſtem vom Gebet und Wunderglauben zu ſeyn ſcheint, ſo wenig iſt dieß der Fall. Es iſt eine wahre Uebertreibung. Sie haben den Buchſtaben des Evangeliums ſo feſt gegriffen, daß ihnen ſein Geiſt entflieht; und ich fürchte, Paulus hat auf ſie geweiſſaget: der Buchſtabe tödtet." In Düſſeldorf lernte Wizenmann gleich bei der Durchreiſe einen anderen der nächſten Freunde Lavater's — Ludw. Friedr. Aug. von Cölln — kennen, ferner die Familie, namentlich den Bruder von Frau Siebel — Fr. Chriſt. Hoffmann und Fr. Heinr. Jacobi, der mit ſeinem Gott mit Leidenſchaft ſuchenden Herzen und ſeinem nach ſpekulativer Befriedigung ringenden

Geiſte, in den offenſten Mittheilungen gegen den jungen Freund ſich ergoß und Wizenmann mit unwiderſtehlicher Gewalt an ſich zog.

In Barmen, in der wohlhabenden, einfachen, chriſtlich-frommen Familie ſeines Principals, lebte Wizenmann mit voller Hingebung der Erziehung und dem Unterrichte der beiden ihm anvertrauten älteſten Söhne, die freien Stunden mit der alten Liebe und dem gewohnten Eifer wiſſenſchaftlichen Studien widmend. Erheiterung und Anregung fand er außerdem im Verkehr mit den gediegenen auswärtigen Verwandten und Freunden des Hauſes, die um den „theologiſchen Arzt“ Dr. Samuel Collenbuſch ſich ſchaarten, der die erſte Anregung zu ſeiner eigenthümlichen Richtung von Württemberg her, durch M. Fricker, den Schüler Bengel's und Freund Oetinger's, erhalten hatte. Dabei pflegte Wizenmann die Verbindung mit Jacobi, welcher für ſein Leben von tiefgreifendem Einfluſſe wurde. Dieſer machte ihn mit Spinoza's Ethik und Kant's Kritik der reinen Vernunft bekannt und theilte ihm Briefe von und an Hamann und Herder mit, ſo auch in der Handſchrift ſchon, ſein Schreiben an Mendelsſohn über das Geſpräch mit Leſſing, welches Wizenmann zu der Bemerkung veranlaßte, daß „das Chriſtenthum mit der darin liegenden Philoſophie hundertmal mehr für ſich habe, als die Philoſophie eines Leſſing und Spinoza; der Uebergang vom Unendlichen zum Endlichen bleibe der Philoſophie unbegreiflich; der Mittelpunkt des Menſchengeſchlechts aber ſey der Sohn Gottes, in dem das Endliche im Unendlichen haſte, woraus ſich eine Philoſophie entwickeln ließe, die ſich der des Spinoza immer nähern und ſie niemals berühren müßte.“ In dieſem Sinne nannte er, abweichend von Jacobi, das ἓν καὶ πᾶν, welches nicht die Perſönlichkeit Gottes und des Menſchen ausſchlöſſe, ſein eigenes credo; vollkommen dagegen einverſtanden mit Jacobi in dem, daß auf dem Wege der Demonſtration keine Erkenntniß der göttlichen Dinge zu gewinnen ſey; daß dieſe vielmehr auf Erfahrung beruhe, bei welcher Jacobi ſich auf das eigene Innere, Wizenmann aber auf die Thatſachen der bibliſchen Offenbarung berief. Dennoch knüpften ſich an dieſen Verkehr mit Jacobi, in Verbindung mit den vorerwähnten Anſichten der Schweizer, Zweifel, die Wizenmann's Gemüth tief bewegten, aus denen er indeß, an dem Worte der Schrift ſich aufrichtend, immer wieder ſiegreich hervorging. Ein lebendiger Ausdruck dieſer Stimmung ſind ſeine aus innerſter Empfindung hervorgegangenen Oden: Sey du, Retter, mein Lied ꝛc.; Nicht weiter, nein! — irre nicht weiter fort ꝛc.; Auf! träume nicht dem Erdenleiden nach ꝛc. Sehr beruhigend und erhebend wirkte auf ihn die eingehende Beſchäftigung mit dem Evangelium des Matthäus, welches er im April 1784 vornahm, ſuchend: in der Geſchichtserzählung ſelbſt den Beweis für ihre Wahrheit zu finden. Seine bis zum 22ſten Kapitel fortgeführte Arbeit hierüber hinterließ er als Fragment, und wurde ſie, auf Jacobi's und Hamann's Anregung, 1789 unter dem Titel: „Die Geſchichte Jeſu nach dem Matthäus als Selbſtbeweis ihrer Zuverläſſigkeit betrachtet; nebſt einem Vorbereitungsaufſatze über das Verhältniß der Iſraelitiſchen Geſchichte zur Chriſtlichen“, von Joh. Friedr. Kleuker herausgegeben. Der Geſichtspunkt, der dieſer Arbeit zu Grunde liegt, erwarb ihr Freunde, und namentlich enthält der einleitende Aufſatz über die Geſchlechtstafel Jeſu Chriſti die feinſten Bemerkungen, insbeſondere über die Bedeutung des Eingangswortes „Jeſus iſt Chriſtus“, welches beſage, daß das Menſchengeſchlecht zu einem ewigen Reiche Gottes beſtimmt ſey, deſſen Urſprung und Sammelpunkt Einer des Geſchlechts iſt.

Aus ſeinem ferneren Leben iſt zu bemerken, daß er im J. 1785 die Bekanntſchaft der Fürſtin Gallitzin machte, die ihm ſehr werthvoll wurde, und daß er auf Jacobi's Rath den Unterricht in Barmen aufgab und vorerſt den Sommer in Pempelfort in Jacobi's Hauſe zubrachte, welches er aber nicht wieder verließ.

Im Februar 1786, nachdem die Schrift: „Moſes Mendelsſohn an die Freunde Leſſing's“, erſchienen war und als Jacobi an ſeiner Entgegnung; „Wider Mendelsſohn's Beſchuldigungen“, arbeitete, entſchloß ſich Wizenmann ganz in der Stille, auch ſeinerſeits in dieſen Kampf einzutreten. In Zeit von zwei Monaten ſchrieb er die „Reſultate

der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen", in welcher Schrift er die Zuversicht rügt, mit welcher Mendelssohn die Kraft der Demonstration preise, während er doch wieder gestehe, sich durch den gesunden Menschenverstand orientiren zu müssen, und Wizenmann seinerseits dagegen die Ueberzeugung geltend macht, daß der religiösen Menschengeschichte nach der Bibel eine Superiorität innewohne über Alles, was die philosophische Dogmotik über Religion herauszubringen vermöge. Näher gibt er selbst als den Zweck seiner Arbeit an 1) die Grundprincipien und den Ausgang von den Untersuchungen zweier Weltweisen zu entwickeln, nach Gründen zu werthen und gegen einander zu stellen; 2) ein philosophisches System durch das andere, den Deismus durch den Atheismus und diesen durch jenen als System zu zernichten und überhaupt zu beweisen, daß keine Demonstration von dem Daseyn oder Nicht-Daseyn eines Gottes und von den Verhältnissen desselben zur Welt möglich sey; 3) den Begriff der Vernunft genau zu bestimmen, und unmittelbar aus den Bestimmungen dieses Begriffes die Vernunftmäßigkeit eines Glaubens an Offenbarung zu zeigen, sobald diese Offenbarung gültige historische Zeugnisse für sich hat.

In dem letzten Abschnitte der Schrift entwickelt er seine eigene Ansicht. Die Vernunft, sagt er, ist das Vermögen des Menschen, Verhältnisse wahrzunehmen. Facta können nicht durch Vernunftgründe erkannt und erwiesen werden. Facta zu erkennen, ist Sache des Sinnes, der Erfahrung und der Geschichte. Die Vernunft kann nur Facta mit Factis vergleichen und aus gegebenen Verhältnissen Facta erweisen; nie das Daseyn eines Dinges erweisen, dessen Natur und Verhältniß ihr nicht zum Voraus bekannt war. Unmöglich ist es, das Unendliche aus dem Endlichen, das Daseyn Gottes aus dem Daseyn der Welt zu erweisen; wir nehmen dabei unsere Zuflucht zur Negation. Da das Verhältniß eines Gottes zur Welt uns gänzlich unbekannt ist, so fehlt uns die Bedingung zum Erweise seines Daseyns, so können wir von dieser Thatsache nur dadurch gewiß werden, daß sie *für uns Thatsache* wird, d. h. durch Erscheinung, Begebenheit, Offenbarung und Zeugniß. Nicht die Vernunft ist es, nicht die Ueberzeugung aus abgezogenen Begriffen, sondern Glaube an Tradition, an positive Lehre, an Väterfagen, die sich auf Geschichte beziehen, — was den Glauben an eine Gottheit und an Religion fortpflanzt und unterhält. Judenthum und Christenthum sind nicht ein System der Moral und Theologie, keine Offenbarung von Lehrsätzen und Lehrmeinungen, sondern eine Folge von Thaten und Offenbarungen, die sich auf einander beziehen und die gleichsam der Schauplatz sind, aus dem die Begriffe von dem *specifischen* Verhältnisse unseres Geschlechts zur Gottheit und zum Universum hervorgehen; ein Geist aus der Höhe, der die Erde zum Himmel machen soll; der *Entwurf*, die *Regel* und das *Bild* einer **Verfassung**, in der sich das Wort des Propheten erfüllen soll: *sie werden mein Volk seyn und ich werde ihr Gott seyn.*

Die Resultate, welche von Vielen Herder zugeschrieben wurden, erregten allgemeine Aufmerksamkeit, selbst bei Solchen, die mit ihrem Inhalte nicht einverstanden waren; das erste, begeisterte, wenn auch nicht vorsichtige Lob ertheilte ihnen Jacobi in der Vorrede zu seiner eben ausgegebenen Schrift: „*Wider Mendelssohn's Beschuldigungen*".

Wizenmann's Gesundheit hatte aber durch die Anstrengung bei der Arbeit eine neue heftige Erschütterung erlitten; Jacobi fand ihn im August, bei seiner Rückkunft von einer Reise nach England, sehr heruntergekommen und niedergeschlagen. Noch einmal erholte er sich indeß ein wenig. Als aber der im Oktoberheft der Berlinischen Monatsschrift auf seine Resultate sich beziehende Aufsatz Kant's: „Was heißt: sich im Denken orientiren?" erschienen war, und Wizenmann sich nicht enthalten konnte, darauf zu antworten, bekam sein Leben den letzten Stoß.

Kant hatte sich in jenem Aufsatze Mendelssohn's mehr, als er mit gutem Gewissen gedurft hätte, angenommen, der Maxime der Nothwendigkeit nämlich, wie er's ausdrückt,

im ſpekulativen Gebrauche der Vernunft durch ein gewiſſes Leitungsmittel, welches Mendelsſohn bald den Gemeinſinn, bald die geſunde Vernunft, bald den ſchlichten Menſchenverſtand nenne, ſich zu orientiren; während den Reſultaten von ihm der Vorwurf gemacht wird, daß darin Alles auf den Umſturz nicht bloß der Vernunfteinſicht, ſondern wohl gar des Vernunftglaubens angelegt zu ſeyn ſcheine. Dieſen Vorwurf der Schwärmerei aus dem Munde eines ſo hervorragenden Mannes glaubte Wizenmann nicht ſtillſchweigend hinnehmen zu dürfen. Er ſchrieb den Brief an Kant, welcher 1787 im Februar-Stück des Deutſchen Muſeums, mit ſeiner Namensunterſchrift, freilich nur als Fragment, erſchien, da ſein leidender Zuſtand ihn verhinderte, den poſitiven Theil, in welchem Wizenmann ſein ganzes Religionsſyſtem darzuſtellen vorhatte, hinzuzufügen. In dieſem Briefe deckt er in beſcheidener Form, mit ſeinem Geiſte die Blößen auf, die ſein Gegner gegeben, und ſucht namentlich nachzuweiſen, daß Kant's Mittel, ſich zu orientiren, der von ihm ſogenannte Vernunftglaube, jeder haltbaren Stütze entbehre; ja, er gibt Kant gewiſſermoßen ſeinen Vorwurf zurück, indem er ihm vorhält, daß der Grundſatz, ſich durch bloß ſubjektive Gründe im Fürwahrhalten beſtimmen zu laſſen, d. h. zu orientiren, recht eigentlich ein Grundſatz der Schwärmerei ſey. Es war dieß Wizenmann's bedeutendſte ſchriftſtelleriſche Leiſtung, die ihm noch ihrer Erſcheinung die allgemeinſte Anerkennung zuwandte, namentlich auch von Hamann, den er hoch verehrte und der ſeine Reſultate ſehr kalt aufgenommen hatte.

In den letzten Monaten des Jahres 1786 verſchlimmerte Wizenmann's körperlicher Zuſtand ſich mit jedem Tage mehr; dabei hatte er Wochen auch inneren ſchwerſten Kampfes. Die Liebe zum Leben, die glänzenden Ausſichten, die für ſeine Zukunft ſich zu öffnen begonnen, verbunden mit der irrthümlichen Vorſtellung, daß er ein Opfer der unrichtigen Behandlung ſeines Zuſtandes durch den Jacobi'ſchen Hausarzt werde, der er ſich in ſeiner Lage doch nicht zu entziehen wußte, verſetzten ihn in eine Stimmung tiefer Bitterkeit und nagten an den Wurzeln ſeines Glaubens. Doch gewann um die Mitte Dezembers ſein Inneres wieder größere Ruhe; er machte ſich auf den Tod gefaßt und hielt ſich an ſeine Bibel; auch that der chriſtliche Zuſpruch aus dem Hoffmann'ſchen Hauſe ihm ſehr wohl.

Im Jahre 1787 ſiedelte er nach Mülheim a. Rh., um die Pflege des Dr. Wedekind daſelbſt zu genießen. Hier verlebte er noch fünf Wochen. Er litt ſehr viel, und bis in die letzten Stunden mußte er den Glauben immer von Neuem erkämpfen.

Am 22. Februar Nachmittags 3 Uhr ſchlief er ſtill ein und ward am 24. Morgens auf dem Mülheimer Friedhofe beerdigt, wo die Freunde ihm ein Denkmal ſetzten, mit dem Worte von Hamann: „Selig iſt der Menſch, deſſen Ziel und Laufbahn ſich in die Wolken jener Zeugen verliert — deren die Welt nicht werth war.“

Früh war Wizenmann's Kraft gebrochen worden; eben im Beginne bedeutenderer Leiſtungen wurde er, im Anfange ſeines 28. Lebensjahres, aus der Arbeit abgerufen. Was er für die Wiſſenſchaft bei längerem Leben würde geworden ſeyn, wer vermag es zu ſagen? Sein immer gleiches Streben war es geweſen: die Philoſophie zu finden, welche die Vorausſetzung der Grundbegriffe der heiligen Schrift iſt, und den in dieſer in großen Zügen gezeichneten Plan Gottes mit ſeiner Schöpfung, insbeſondere mit dem Menſchengeſchlechte, zu begreifen; vielfach erinnert er an ſeine etwas jüngeren Zeitgenoſſen Franz Baader und Schelling. Nehmen dieſe ſeine ſpekulativen Beſtrebungen — auch in ihren vorliegenden Reſultaten — ein dauerndes Intereſſe in Anſpruch, ſo gibt ſeiner Lebensarbeit doch den vorzüglichſten Werth das in ihr aufgeſtellte Beiſpiel eines eben ſo ſchweren als treuen und zuletzt ſtets ſiegreichen Kampfes, welchen, den herrſchenden Zeitrichtungen gegenüber, ſein Herzensglaube dabei zu beſtehen hatte.

Im Jahre 1859 ſind bei Fr. Andr. Perthes in Gotha vom Verfaſſer dieſes Artikels Wizenmann's Denkwürdigkeiten unter dem Titel erſchienen: „Thomas Wizenmann, der Freund Friedr. Heinr. Jacobi's, in Mittheilungen aus ſeinem Briefwechſel und handſchriftlichen Nachlaſſe, wie nach Zeugniſſen von Zeitgenoſſen. Ein Beitrag zur

Geſchichte des inneren Glaubenskampfes chriſtlicher Gemüther in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts. 2 Bände." A. Frhr. v. d. Goltz (Oberſtlieut. a. D.).

Woche, hebr. שָׁבוּעַ, pl. שָׁבוּעִים und שָׁבֻעוֹת, griech. ἑβδομάς, welcher Ausdruck, wie das lateiniſche septimana, eine Ueberſetzung des hebräiſchen Wortes zu ſeyn ſcheint, da Griechen und Römern die ſiebentägige Woche erſt durch das Chriſtenthum und die Zerſtreuung der Juden bekannt geworden iſt, vgl. Ideler, Handbuch d. Chronol. I. S. 88 f. 480. II. S. 181. Zwar hat Varro ein Buch, Hebdomades vel de imaginibus, geſchrieben, von welchem Gellius in den noctes atticae III, 10. einen Auszug gibt. Aber er verſteht unter hebdomas nur die Siebenzahl überhaupt, deren bedeutſames Vorkommen in den mannichfachſten Verhältniſſen nachzuweiſen, der Zweck jenes Buches iſt. Vgl. über die Bedeutung der Siebenzahl auch Zöckler's theologia natur. I. S. 709 ff. 783 ff. — Wenn auch Varro in ſeiner Schrift von bedeutſamen ſiebentägigen Perioden ſpricht, die beſonders in der Entwicklung des menſchlichen foetus eine große Rolle ſpielen, ſo iſt er doch weit entfernt, die Woche als allgemeines Zeitmaaß zu kennen. — Der Ausdruck ἑβδομάς kommt im Neuen Teſtament nicht vor. Es wird in demſelben vielmehr σάββατον (Mark. 16, 9. Luk. 18, 12. 1 Kor. 16, 2.) oder σάββατα (Matth. 28, 1. Mark. 16, 2. Luk. 24, 1. Joh. 20, 1. Apgeſch. 20, 7.) in dieſem Sinne gebraucht, wie bereits im A. Teſt. שַׁבָּתוֹת parallel mit שָׁבוּעוֹת (3 Moſ. 23, 15. vgl. 5 Moſ. 16, 9.) zu ſtehen ſcheint. Daher auch μία, δευτέρα u. ſ. w. σαββάτων, den beſonderen Namen für die Wochentage bei den Juden nicht gebräuchlich waren. — Ueber die Benennung der Wochentage nach den ſieben Planeten, die auf aſtrologiſcher Grundlage ruht und von den Aſtrologen auch da gebraucht wurde, wo die ſiebentägige Woche keineswegs allgemeines Zeitmaaß war, vgl. Ideler a. a. O. I. S. 179. II. S. 175 ff. — Ueber das Alter der Wocheneintheilung bei den Hebräern ſind die Meinungen getheilt. Es hängt dieſe Frage auf's Engſte zuſammen mit der Frage nach dem Alter der Sabbathsinſtitution, und zwar, da die Woche zwar denkbar iſt ohne den Sabbath, aber nicht der Sabbath ohne die Woche, müſſen alle Diejenigen, welche den vormoſaiſchen Urſprung des Sabbaths behaupten, ein Gleiches auch in Bezug auf die Woche annehmen, nicht aber umgekehrt. Die meiſten Kirchenväter, ſowie die meiſten älteren orthodoxen Theologen waren der Meinung, daß die Väter und Patriarchen vor Moſes den Sabbath beobachteten (vgl. Baumgarten, Pent. I. S. 507. Saalſchütz, moſ. Recht S. 389). Aber ſchon Juſtinus Martyr (Dial. c. Tryph. §§. 19. 27. Pag. 66, 90. ed. Otto), Tertullian (adv. Jud. IV, 5.) und Euſebius (Hist. eccles. I, 4. Praep. ev. VII, 6.) haben die vormoſaiſche Inſtitution des Sabbaths geläugnet. Eben ſo aus neuerer und neueſter Zeit Selden (de jure nat. et gent. juxta discipl. Hebr. III, 10 sqq.), Spencer (de legg. Hebr. I, 5, 7—13), Gomarus (de sent. et orig. Sabb. Cap. IV.), Liebetrut (in dem Aufſatze „der Sabbath der Juden und der Sonntag der Chriſten", Evang. Kirchenztg. 1833. S. 731 ff. vgl. daſ. 1861. Novbr. S. 1065), Oehler (Real-Encykl. Art. „Sabbath"). Dagegen iſt die neuere Sonntagsliteratur vorwiegend für den vormoſaiſchen Urſprung, vgl. die Schriften von Rücker (1839), Kroußold (Zeitſchr. f. Prot. u. Kathol. 1850. Okt.), Oſchwald (1850), Beck (1850) u. o. — Namentlich haben die Engländer ſich bemüht, Spuren des Sabbaths in der vormoſaiſchen Geſchichte nachzuweiſen. In einem Aufſatze: Traces and indications of the primitive Sabbath in many of the institutions of the ancient world by John Jordan (in dem Buche The christian Sabbath considered in its various aspects by ministers of different denominations. London 1850) wird unter Anderem auch auf die Tagangaben in der Sündfluthgeſchichte hingewieſen, um zu zeigen, daß der 361ſte und 417te Tag erſte Wochentage waren, der 40ſte, 47ſte, 271ſte zweite, der 197ſte fünfter, der 87ſte, 301ſte, 318te, 325ſte, 332ſte ſiebente. Es wird auch, wie öfter geſchieht, 1 Moſ. 29, 21—30., namentlich V. 27. (מַלֵּא שְׁבוּעַ זֹאת) angeführt. Jene Berechnungen nun ſind freilich ſehr problematiſch. Die zuletzt angeführte Stelle aber iſt von der Art, daß ſie allerdings als ein Beweis für das Vorhandenſeyn der Wocheneinthei-

lung bei jenem uralten ſemitiſchen Volksſtamme betrachtet werden muß. Vergl. Richt. 14, 12. Tob. 18, 19. Auch andere Stellen ſetzen ſelbſt nach Oehler's Anſicht, der den vormoſaiſchen Urſprung des Sabbath's läugnet, die Bekanntſchaft jener Zeit mit der Woche voraus: 1 Moſ. 7, 4. 10, 8. 12. 17, 12. 21, 4. S. den Art. „Sabbath" S. 195. — Vor Allem aber iſt die Siebentheilung des Schöpfungswerkes, es mag nun dieſelbe urſprünglich ſieben Zeitſtufen (Tage) oder ſieben Werkſtufen umfaßt haben (ſ. m. Schrift: die Gottesverehrung I. S. 146 ff. 222 ff.) als das Grundprincip aus der Wochenidee zu betrachten. Gott iſt nicht nur der Urheber der Zeit, ſondern auch der rechten Zeiteintheilung (1 Moſ. 2, 1—3). Keine Zeiteintheilung aber iſt ſymboliſch ſo tief bedeutſam und praktiſch ſo zweckmäßig, wie dieſe. — Was übrigens den natürlichen Weg betrifft, auf welchem den Menſchen die Erkenntniß der Wocheneintheilung ſich vermittelte, ſo war derſelbe einfach und leicht zu finden: der ſynodiſche Monat theilt ſich nach den vier Mondsvierteln einfach in vier Theile, von denen jeder 7 (genauer $7\frac{3}{8}$) Tage umfaßt. S. Ideler a. a. O. S. 60. — Daher iſt es auch nicht zu verwundern, daß die verſchiedenſten Völker, vor allen die Semiten, aber auch die Chineſen, Peruaner u. a. die Wocheneintheilung kennen. S. Ideler a. angeſ. O. S. 87 f. — Oehler a. a. O. S. 195.

In einem ſpecifiſch anderen Sinne kommt das Wort שָׁבוּעַ in der Prophetie vor Dan. 9, 24—27. Man verſteht hier unter שָׁבוּעַ gemeiniglich die Jahrwoche, d. h. einen Zeitraum von ſieben Jahren. Dieß iſt aber eine willkürliche Annahme. Denn שָׁבוּעַ bedeutet an ſich nichts als die geſiebte Zahl, numerus septenarius, ἑπτάς. Sollte es eine Siebenzahl von Jahren bedeuten, ſo mußte das ausdrücklich angedeutet ſeyn, wie z. B. die ſiebenjährigen Perioden, welche, ſiebenmal wiederholt, das Jobeljahr bilden, שָׁבֻעוֹת שָׁנִים genannt werden (3 Moſ. 25, 8). Läßt man dem שָׁבוּעַ ſeine urſprüngliche, ſprachlich geſicherte Bedeutung, ſo kann es jeden Zeitraum bezeichnen, der ſieben oder eine Potenz von ſieben zum Exponenten hat. Alſo ein Zeitraum von ſieben Tagen, aber auch von ſieben Jahren oder von 2×7, 10×7 Jahren kann שָׁבוּעַ heißen. In welchem Sinne das Wort zu nehmen ſey, muß jedesmal aus dem Zuſammenhange ſich ergeben. Die שָׁבוּעַ alſo, welche von der Erſcheinung des Meſſias bis zur Zerſtörung Jeruſalems verlaufen iſt, ſtellt ſich dar als eine Heptade von 70 Jahren, da ja Jeruſalem im Jahre 70 n. Chr. zerſtört worden iſt. Die 62 שָׁבֻעִים, welche vom Gebautſeyn Jeruſalems, d. h. von 434 v. Chr. bis zur Geburt des Herrn verliefen, erweiſen ſich, wenn man mit 7 dividirt, als einfache, gemeine, nicht potenzirte Heptaden von je ſieben Jahren. Die ſieben שָׁבוּעִים endlich, welche vom Ausgehen des Befehls zur Reſtauration Jeruſalems, d. h. von 536 v. Chr. bis zum Jahre 434 verlaufen, erkennen wir, indem wir mit 7 in 102 dividiren, als Heptaden von $2 \times 7\frac{3}{7}$ Jahren. Näheres hierüber in meiner Recenſion von Auberlen's „Daniel" in Reuter's Repertoir. März 1856 und November 1858. — Die anderen Auffaſſungen ſ. bei Auberlen S. 125 ff. 2. Aufl. — Eine neue Berechnung nach Durchſchnittszahlen ſ. bei Fries „über die Weiſſagung von den 70 Jahrwochen" in den Jahrbb. f. deutſche Theologie. IV, 2. S. 265. E. Nägelsbach.

Woche, große (ἑβδομὰς μεγάλη, hebdomas magna, septimana major, Chrysost. hom. 30. in Genes. hom. εἰς ἑβδομάδα μεγάλην, Const. apost. VIII, 33. ἑβδομὰς ἁγία oder τῶν ἁγίων, hebdomas sancta, hebdomas ultima in Gegenden, wo das Jahr mit Oſtern anfing, hebdomas authentica, nach Du Cange ſoviel als canonizata, Charwoche, ſ. unten), heißt die Woche vor dem Oſterfeſte. Wie dieſelbe ſich aus der Feier des altchriſtlichen Paſcha, des Todestages Jeſu, gebildet und ſich dann im Laufe der Zeit mit der τεσσαρακοστή, von der ſie Const. ap. lib. V, 13. noch getrennt erſcheint, verbunden hat, iſt im Art. „Chriſtliches Paſcha" nachgewieſen. Sie war eine erweiterte Paſſionsfeier (daher der Name ἡμέραι παθημάτων, σταυρώσιμαι, hebdomas crucis), und als ſolche ſpecifiſche Trauerzeit (hebdomas nigra, luctuosa oder lamentationum) und wurde deshalb vom Montag bis zum Morgen des Auferſtehungsfeſtes meiſt in

ſtrengem Faſten verbracht (ἐξ τῶν νηστειῶν ἡμέραι, Dionys. Alexandr.). Das Ruhen aller Geſchäfte (ἑβδομὴ ἄπρακτος, hebdomas inofficiosa oder muta, ſtille Wache), tiefe Eingezogenheit, tägliche Morgen- und Abendgottesdienſte, Werke der Barmherzigkeit und Liebe ſicherten ihr ſchon frühe einen ernſt feſtlichen Karakter.

Sie wird eröffnet mit dem Palmſonntag (κυριακὴ s. ἡμέρα s. ἑορτὴ τῶν βαΐων, Dominica palmarum, in ramis palmarum oder in palmis), den die griechiſche Kirche unter dieſem Namen bereits im vierten Jahrhundert kannte (Epiph. duae homiliae περὶ βαΐων, Chrysost. hom. εἰς ἑβδομ. μεγάλ.) und an dem man das Andenken von Jeſu letztem Einzug in Jeruſalem feierte. In der abendländiſchen Kirche wird der Name zuerſt durch Beda Venerabilis bezeugt, doch hatte der Tag ſelbſt ſchon früher eine höhere Bedeutung im kirchlichen Leben. Das Concilium von Agatha 506 ordnete an ihm die traditio symboli an die Competenten an. Er iſt in der katholiſchen Kirche durch die Palmenweihe und die Palmenproceſſion (βαϊοφορία, vergl. 1 Makk. 13, 51. 2 Makk. 10, 6. 7. Joseph. Antiquit. XIII, 13, 6.) ausgezeichnet; die letztere wurde im Mittelalter durch den Aufzug mit dem Palmeſel erweitert. An ihm wurde ferner den Pönitenten die bevorſtehende Abſolution und Reconciliation angekündigt (Dominica indulgentiae, Εὐαγγελισμὸς) und in der fränkiſchen Kirche den zu tauſenden Kindern die Köpfe gewaſchen (Dominica capitilavii). Weil Tags zuvor die griechiſche Kirche die Auferweckung des Lazarus beging, hieß er auch Sonntag des Lazarus. Andere abendländiſche Bezeichnungen waren pascha floridum, Dominica florum, les pâques fleuries, Dominica Osanna.

Unter den übrigen feſtlichen Tagen der Woche hebt ſich zunächſt der fünfte (ἡ μεγάλη πέμπτη, ἡ ἁγία πεντὰς, feria quinta paschae) hervor, im ſpäteren Mittelalter der grüne Donnerſtag (dies viridium) genannt, entweder weil man den Eintritt des Frühlings durch den Genuß grüner Gemüße ſymboliſch andeutete, oder wegen des angeblichen, aber nicht nachzuweiſenden alten Introitus Pſ. 23, 2., aber wie Auguſti meint (Chriſtl. Archäol. II, 113.) im Hinblick auf Luk. 23, 31., aber weil Chriſtus nach dem Abendmahl in den grünen Garten Gethſemane am Fuße des Oelbergs trat, um zu beten und zu kämpfen. Er mußte ſich vorzugsweiſe als Stiftungstag des Abendmahls zur Communionfeier empfehlen (daher dies coenae Domini, coena Domini, feria quinta in coena Dominica, eucharistia, dies natalis eucharistiae, natalis calicis, dies panis, lucis, mysteriorum, dies mandati, weil Chriſtus ſprach: τοῦτο ποιεῖτε). Der älteſten heidenchriſtlichen Obſervanz lag jedoch dieſe Beziehung um ſo ferner, weil ihr der äſthetiſche Karakter der Euchariſtie und der Paſchazeit im ausſchließenden Gegenſatze ſtand. Doch war er bereits in der afrikaniſchen Kirche zu Auguſtin's Zeit allgemeiner Abendmahlstag, und zwar fand neben der Morgen- noch Abendcommunion ſtatt. Aus des Chryſoſtomus Homilie auf dieſen Tag, die ſich in zwei ziemlich übereinſtimmenden Recenſionen erhalten hat, erſehen wir, daß er auch in der griechiſchen Kirche ſolenner Communiontag war. Er hieß auch dies pedilavii, weil an ihm in manchen Gemeinden die Fußwaſchung (ſ. d. Art.), dies competentium, weil meiſt an ihm die redditio Symboli von Seiten der Competenten, dies indulgentiae, weil an ihm die wirkliche Reconciliation der Pönitenten ſtattfand. Römiſche Gebräuche jüngeren Datums ſind: die Conſekration des Chrisma für das ganze Jahr; die praesanctificatio, d. h. die Conſekration der Hoſtien für die Charfreitagscommunion; die Communion des Klerus; das Auslöſchen der Lichter und die Entfernung alles Schmuckes von den Altären; die feierliche Verfluchung der Ketzer (vgl. d. Art. „Bulla in coena Domini").

Der ſechſte Tag der Woche (παρασκευή im eminenten Sinne, ἡμέρα τοῦ σταυροῦ, πάσχα, was ohnehin die älteren Väter mit πάσχειν zuſammenſtellen, ſpäter πάσχα σταυρώσιμον im Unterſchiede von ἀναστάσιμον, σωτηρία, dies absolutionis, d. h. der Vergebung) iſt der Todestag des Herrn. Der deutſche Name, Charfreitag, bedeutet nach Einigen den Tag der Huld (χάρις) oder den guten, theuern Tag (carus), nach Anderen einen ſtrengen Faſttag (von carena, carere und daher das deutſche Kar, Strafe),

noch Anderen den van Allen erfahrenen Tag des Heiles (van lüren), nach Anderen endlich ſo viel als παρασκευή, Rüſttag (von dem altdeutſchen Worte caro, garo, parare)." So Guerike (chriſtl. Archäologie. 2. Aufl. S. 169 Anm. 4). Alle dieſe Ableitungen befriedigen nicht; das Wort kommt von caren, wehklagen, und heißt: Klagefreitag, dies lamentationum (vgl. W. Wackernagel, altdeutſches Wörterbuch s. v.). In der alten Kirche wurde er ſehr ernſt, ohne alle Solemnitäten als Faſttag begangen, ohne Euchariſtie, weil dieſe das Faſten aufhob (vgl. nach Conc. IV. Toletan. van 633, can. 7.). In Syrien dagegen wurden an ihm Abendcommunionen in den Märtyrerkirchen außerhalb der Stadt gehalten (Chrys. Opp. II, 397). Die mittelalterliche Kirche hat dieſen Ernſt in der Unterlaſſung der gewohnten Solemnitäten noch weiter ausgebildet: Introitus, Intonationen, Acclamationen, Doxologien fallen aus; die Glocken werden nicht geläutet, ſondern höchſtens angeſchlagen, Kniebeugung und Bruderkuß werden unterlaſſen, weil unter dieſen Zeichen der Verehrung und der Liebe Judas ſeinen Meiſter verrathen hat; die Abendmahlselemente werden nicht conſekrirt, ſondern die am vorigen Tage conſekrirten Hoſtien ausgeſpendet (missa praesanctificatorum); die Altäre ſtehen ohne Bekleidung und Schmuck, das Kreuz iſt anfangs verhüllt und wird dann aufgedeckt und adorirt; die Paſſionsgeſchichte wird nach Johannes verleſen, als dem Augenzeugen.

Ueber den großen Sabbath iſt das Nothwendige bereits in dem Artikel „Paſcha, chriſtliches", zuſammengeſtellt.

In der proteſtantiſchen Kirche wurden außer dem Palmſonntag nur der Gründonnerſtag und Charfreitag, jener als Abendmahlstag (in manchen Ländern als Tag der erſten Communion, der am Palmſonntag die Confirmation vorausging), dieſer als Todestag des Herrn ausgezeichnet: doch mußte in den meiſten deutſchen Landeskirchen der erſtere gegen den letzteren allmählich zurücktreten. In der reformirten Schweiz dagegen dominirte der Gründonnerſtag anfangs ſo entſchieden, daß der Charfreitag lange nicht zu ſeinem Rechte kam; in neuerer Zeit haben die Kirchenbehörden die allgemeine Feier des letzteren mit glücklichem Erfolge durchzuführen geſucht (vgl. den Art. „Schweiz"); durch die in ſchweren Tagen in reichem Maaße erfahrene Liebe der evangeliſchen Mitgenoſſen bewogen, hat ſich im Jahre 1862 auch der letzte zurückgebliebene Stand, Glarus, der neuen Feſtſitte angeſchloſſen. (Vergl. Schenkel's Allgem. kirchliche Zeitſchr. Jahrg. 1863. S. 380).

Ueber alles andere Hierhergehörige vergl. man: chriſtliches Paſcha und Kirchenjahr, zu denen dieſer Artikel nur die Ergänzung bildet. Zur Literatur des Gegenſtandes außer Auguſti (II. Bd.), Guerike, Rheinwald, Bingham und anderen archäologiſchen Werken: Godofr. Ludovici: de septimana sancta, von der Morterwoche. Lips. 1692. 4°. — Jo. Faes: de hebdomade magna. libri III. Brem. 1695. 8°. — J. M. Fischer: Solemnia vet. eccles. antepaschalia. Lips. 1704. 4°. — Jo. Frid. Mayer: de hebdomade magna, van der Marterwoche. Gryphiswaldiae 1706. 4°. — J. C. Eisfeld: de hebdomade magna. Nordh. 1761. — Die heilige Charwoche in Rom nach dem Ritus der römiſch-katholiſchen Kirche. Münch. 1817. — Jo. Fried. Mayer: Ecloga historico-theologica de Dominica Palmarum. Gryphisw. 1706. 4°. — Jo. Casp. Zeumer: Dies viridium, vulgo: der grüne Donnerſtag. Jenae 1700. 4°. Dissertatio historica de die Parasceves, vulgo Kar-Freytag, quam in Lipsiens. Academia exhibet Eruditorum examini M. Christian Clajus. Lips. 1697. 4°.

Georg Eduard Steitz.

Wochenfeſt, ſ. Bd. XI. S. 476.

Wöllner und das preußiſche Religionsedikt. — Es iſt dieſes von Wöllner verfaßte und unter ſeinem Miniſterio publicirte Religionsedikt, welches dieſem Staatsmanne in der theologiſchen Encyklopädie eine Stelle verſchafft.

Friedrich Wilhelm II., der Sohn jenes während des ſiebenjährigen Krieges von ſeinem königlichen Bruder mit Härte behandelten Prinzen Auguſt Wilhelm, war von einem ehrwürdigen, dem orthodoxen Glauben aufrichtig ergebenen reformirten Geiſtlichen,

dem Hofprediger Aug. Friedr. Wilh. Sack, mit großer Gewiſſenhaftigkeit in der chriſtlichen Religion unterrichtet und zur Confirmation vorbereitet worden. Von Magdeburg aus, wo der Kronprinz damals dieſen Unterricht erhielt, ſchreibt Sack an Süßmilch, einen der Standhalter des alten Glaubens: „Was ſoll ich von meinem hieſigen wichtigen Berufe ſagen, er beſchäftigt mich Tag und Nacht und eine einzige Stunde Unterweiſung koſtet mich mehr Sorge, Zeit und Nachdenken, als drei Predigten.“ Dem dogmatiſchen Karakter der reformirten Kirche und der theologiſchen Richtung der damaligen Periode gemäß trug dieſer Unterricht zwar nicht das confeſſionell-kirchliche Gepräge, aber er war bibliſch-praktiſch und ſittlich-ernſt. „Zu dem Ende“, ſagt Sack, „habe ich die weſentlichen Lehren des Evangeliums ohne alle hinzugekommenen Menſchenſatzungen und Kirchenmeinungen bloß nach der untrüglichen Regel des göttlichen Wortes vorgetragen, und zwar jederzeit dergeſtalt, daß eine jede Glaubenswahrheit eine praktiſche Wahrheit ſey, die zur Gottſeligkeit und Heiligung führe.“

Dieſer bibliſche Glaube war auch in das Herz des Prinzen aufgenommen worden; die Lektüre theologiſcher Schriften, heterodoxer wie orthodoxer, waren ſchon eine Lieblingsbeſchäftigung des Kronprinzen. Wie wenig jedoch dieſer Glaube den ſtarken ſinnlichen Neigungen deſſelben Widerſtand entgegenzuſetzen vermochte, iſt bekannt, und ſchon als Jüngling unterlag er der Herrſchaft ſinnlicher Leidenſchaften. Unkenntniß der menſchlichen Natur würde es indeß vorausſetzen, darum an der Aufrichtigkeit der Anhänglichkeit an den einmal gewonnenen Glauben und an fortdauernde einzelne Rührungen durch denſelben zweifeln zu wollen; gerade der Wollüſtling greift, nach dem Zeugniſſe der Geſchichte, nach der Religion als nach einem Schlaftrunke des Gewiſſens. Man erinnere ſich an einen Herodes Antipas (Mark. 6, 20), einen Ludwig XIV. Um ſo mehr wurde die praktiſche Seite der Religion dem Prinzen aus den Augen gerückt, als dieſelbe ſeit ſeiner Aufnahme in eine der myſtiſch-theoſophiſchen Logen jener Zeit ſein Intereſſe vorzugsweiſe von der Seite der Phantaſie in Anſpruch nahm. Seitdem lag ihm die Herrſchaft über die himmliſchen Geiſter mehr an als die über das Fleiſch. In dieſe Bahn wurde er namentlich durch zwei ſeiner nächſten Vertrauten und Logenbrüder, Rudolf von Biſchofswerder und Chriſtoph Wöllner, hineingeleitet.

Chriſtoph Wöllner, im Jahre 1732 zu Döberitz bei Schandau geboren, urſprünglich ein orthodoxer, aber toleranter Theologe (einige ſeiner Predigten erſchienen in Hamburg 1789), war ſeit 1755 Pfarrer zu Behnitz geworden, aus dieſem Berufe aber herausgetreten, um Geſellſchafter und Reiſebegleiter ſeines früheren Zöglings von Itzenplitz zu werden. Durch dieſe Stellung dem geiſtlichen Berufe entfremdet, war er Mitpächter der Behnitziſchen Güter, ſpäter auch Schwager ſeines früheren Zöglings geworden. In dieſer Periode ſtand er, wie Nicolai ſelbſt berichtet, in näherem Verhältniſſe mit dieſem Haupte der Berliner Aufklärungsgenoſſenſchaft und lieferte für die „Allgemeine Deutſche Bibliothek“ 15 Jahre lang, von 1765—1780, faſt alle Recenſionen in der Branche der Haushaltung und Gartenkunſt. „Ob wir gleich ſehr vertraut waren“, ſagt Nicolai (ſ. Neue allgem. deutſche Bibliothek Bd. LXVIII. St. I. S. 4), „und ob er gleich eigentlich in ſeiner Theologie bei S. J. Baumgarten ſtehen geblieben war, unter dem er ſtudirt hatte, ſo ließ er doch wider die freimüthigen theologiſchen Urtheile in der Allg. Deutſch. Bibliothek, welche damals großes Aufſehen machten und viele Widerſacher fanden, nicht das geringſte Mißvergnügen merken, um ſo weniger, da er etwa bis zum Jahre 1775 wohl überhaupt wenig an Theologie dachte.“ Seit 1776 aber war Wöllner auf dem Convente, welchen ein gewiſſer Ritter Theophilus a Cygna triumphante zu Wiesbaden eröffnete, in den neuen Tempelherrenorden eingetreten, welcher den Weg zu den geheimſten Wiſſenſchaften der Natur zu eröffnen verhieß. Höchſt merkwürdig, daß gerade die Deutſche Bibliothek es war, in welcher Wöllner im Jahre 1777 (im IV. Bde. des Anhangs zum XXV. bis XXXVI. Bande, S. 2279, in der Recenſion einer Schrift: „Vorſchlag zur Verbeſſerung der Anpflanzung der Weiden und Schönheitsregeln für die Nelken“) eine

Weiſſagung über den bevorſtehenden Untergang der Verſtandesaufklärung öffentlich abdrucken ließ: „Wer das lieſet, der merke darauf. Wenige Jahre werden uns in der Philoſophie überhaupt und beſonders in der Geiſterlehre, vielleicht ein weit helleres Licht aufſtecken, und alsdann erinnere ſich der Leſer, daß er hiervon in der Allgemeinen Deutſchen Bibliothek ſchon jetzt Spuren gefunden hat, und zwar durch einen Recenſenten, der nur vom Pflug und von der Egge zu reden weiß."

Mit dem Kronprinzen ſchon früher durch Biſchofswerder in Beziehungen gebracht, wurde er ſeit 1782 Lehrer deſſelben in der Staaatswirthſchaft — ſeine dem Prinzen gehaltene Vorträge befinden ſich noch in dem königlichen Staatsarchiv. Seitdem wurde er von einer Ehrenſtufe zur anderen erhoben. Im Jahre 1786 wurde er geadelt, zum Geh. Oberfinanzrath ernannt und mit der Intendantur über die königl. Bauten wie mit der Aufſicht über die ſogenannte Dispenſationskaſſe betraut.

Gleich von ſeinem Regierungsantritte an hatte es dem König am Herzen gelegen, der in ſeinem Lande herrſchend gewordenen Aufklärung einen Damm zu ſetzen. Schon im J. 1787 äußerte er in einem Reſkript an den Regierungspräſidenten von Seydlitz in Breslau mit Beziehung auf das dort zu errichtende Schullehrerſeminar: „Ich bin mit euch vollkommen einerlei Meinung, daß die Grundſätze des Chriſtenthums vor allem jungen Gemüthern eingeprägt werden müſſen, damit ſie bei reiferen Jahren einen feſteren Grund ihres Glaubens haben und nicht anjetzt durch die leider ſo ſehr überhandgenommenen ſogenannten Aufklärer irregeführt werden. Ich haſſe zwar allen Gewiſſenszwang und laſſe einen Jeden bei ſeiner Ueberzeugung; das aber werde ich nie leiden, daß man in meinen Landen die Religian Jeſu untergrabe, dem Volke die Bibel verächtlich mache und das Panier des Unglaubens, des Deismus und Naturalismus öffentlich aufpflanze (Acta hist. eccl. Tom. XCIX. p. 108). Bald nach dem Regierungsantritt des neuen Regenten war von Zedlitz, das langjährige Werkzeug Friedrich's II. für Verbreitung von Toleranz und Aufklärung der Leitung der Kirchen- und Schulangelegenheiten enthoben und in ein anderes Departement verſetzt worden. Nun war es Wöllner, welcher zur Ausführung der ganz entgegengeſetzten Intentionen gebraucht werden ſollte. Am 3. Juli 1788 wurde Wöllner als Juſtizminiſter auch mit der Leitung der geiſtlichen Angelegenheiten betraut und ſchon am 9. Juli erſchien das von ihm concipirte Religionsedikt.

Von ſo vielen Seiten auch dieſes Religionsedikt angegriffen worden iſt, ſo iſt der ſtärkſte Angriffspunkt doch nur jene Kurzſichtigkeit, welche meinte, eine ſeit einem halben Jahrhundert zu allgemeiner Verbreitung gelangte theologiſche Denkweiſe, welcher auch die oberſten Behörden der Kirche ſelbſt verfallen waren, durch ein „kirchliches Polizeigeſetz" — wie es der König ſelbſt in dem Cabinetsſchreiben in der Sache des Dr. Würtzer nennt *) — unterdrücken zu können. Es iſt die alte Geſchichte jenes Befehls des franzöſiſchen Königs beim Pariſer Aufſtande 1830: „il faut tirer sur la canaille", und die Antwort: „mais, Sire, qui tirera?" Und konnte einmal auf ein bloßes Edikt hin die vorhandene Ueberzeugung nicht geändert werden, ſo erſchien die Zumuthung als empörend, das Amt entweder aufzugeben oder die entgegengeſetzte Meinung wenigſtens zu lehren **).

*) Annalen des preußiſchen Kirchenweſens. Th. I. 1796. S. 38. Eines Eingriffs in die Rechte der Kirche glaubten weder der Regent noch ſeine Rathgeber ſich ſchuldig zu machen, war es doch nur das Recht circa sacra, welches der evangeliſche Landesfürſt hiedurch ausübte. Nicht auf Einführung eines neuen Bekenntniſſes, ſondern lediglich auf Schutz des kirchlichen Bekenntnißſtandes war es abgeſehen. Dieß auch die Anſicht in einem damals erſchienenen „Natürlichen Kirchenrecht" von Schmalz. 1795. §. 51.

**) Mehrfach findet ſich das Edikt abgedruckt: in den Weimariſchen „Akten, Urkunden und Nachrichten zur neueſten Kirchengeſchichte. Bd. I, 1789", in den „Neueſten Religionsbegebenheiten von 1788"; Haupt, Handbuch über die Religion, Kirchen, Geiſtliche und Unterrichtsanſtalten im Königreich Preußen, III, 1823. u. a.

Das Edikt beginnt damit, daß der König ſofort nach Erledigung einiger anderen dringenden Einrichtungen es für ſeine Pflicht gehalten, auch dem Religionszuſtande ſeiner Staaten die Sorge zuzuwenden. Seine Unterthanen in dem Glauben ihrer Väter zu ſchützen, wird als der eigentliche Zweck der Verordnung angegeben. Gemäß den Toleranzgrundſätzen des unter Friedrich II. ausgearbeiteten und ſoeben veröffentlichten preußiſchen Landrechts ſoll jedoch die Gewiſſensfreiheit des Einzelnen unverletzt erhalten werden. „Niemandem ſoll der Gewiſſenszwang zu keiner Zeit angethan werden, ſo lange derſelbe ruhig als ein guter Bürger des Staats ſeine Pflichten erfüllt, ſeine jedesmalige beſondere Meinung aber für ſich behält und ſich ſorgfältig hütet, ſolche auszubreiten“; ebenſo wird auf die tolerante Verträglichkeit der verſchiedenen Confeſſionen unter einander gedrungen. Darauf aber heißt es, daß bereits einige Jahre vor der Thronbeſteigung der König mit Leidweſen bemerkt, daß manche Geiſtliche der proteſtantiſchen Kirche ſich in Abſicht des Lehrbegriffs ihrer Confeſſion ganz zügelloſe Freiheiten erlauben. „Man entblödet ſich nicht, die elenden, längſt widerlegten Irrthümer der Sozinianer, Deiſten, Naturaliſten und anderer Sekten mehr wiederum aufzuwärmen und ſolche mit vieler Dreiſtigkeit und Unverſchämtheit durch den äußerſt gemißbrauchten Namen der Aufklärung unter das Volk auszubreiten, das Anſehen der Bibel als des geoffenbarten Wortes Gottes herabzuwürdigen, den Glauben an die Geheimniſſe der geoffenbarten Religion überhaupt, vornehmlich das Geheimniß des Verſöhnungswerkes und der Genugthuung des Welterlöſers den Leuten verdächtig, alſo überflüſſig, mithin ſie darin irre zu machen.“ — Durch das Edikt die vorhandene Ueberzeugung nicht ändern zu können, glaubte der Concipient ſelbſt nicht, weßhalb den Andersdenkenden die Niederlegung des Amtes zur Gewiſſenspflicht gemacht wird. Nur als Nachgiebigkeit gegen die Forderungen der Toleranz wird daher die Erlaubniß angeſehen, wo man zur freiwilligen Niederlegung des Amtes ſich nicht entſchließen könne, immerhin anders zu glauben, dann aber bei Strafe der Caſſation doch äußerlich dem Edikt gemäß zu lehren. „Welcher Lehrer der chriſtlichen Religion eine andere Ueberzeugung in Glaubensſachen hat, der kann dieſe Ueberzeugung auf ſeine Gefahr ſicher behalten, denn wir wollen uns keine Herrſchaft über ſein Gewiſſen anmaßen. allein ſelbſt nach ſeinem Gewiſſen müßte er aufhören, ein Lehrer der Kirche zu ſeyn, er müßte ein Amt niederlegen, wozu er ſich ſelbſt untüchtig fühlte.... Indeſſen wollen wir aus großer Vorliebe zur Gewiſſensfreiheit überhaupt anjetzt inſofern nachgeben, daß die bereits in öffentlichem Amte ſtehenden Geiſtlichen, von denen es auch bekannt ſeyn möchte, daß ſie von den gemeldeten Irrthümern mehr oder weniger angeſteckt ſind, in ihrem Amte ruhig gelaſſen werden, nur muß die Vorſchrift des Lehrbegriffs ihnen bey dem Unterrichte ihrer Gemeinden ſtets heilig und unverletzbar bleiben.“

Die Senſation, welche dieſe Verordnung hervorrief, ging durch ganz Deutſchland und durch alle Klaſſen der Geſellſchaft. Nicht daß eine Reaktion gegen die Aufklärungstheologie in ihrem damaligen Stadium ſchon als etwas Undenkbares erſchienen wäre. Fortwährend ſchritt Kurſachſen unter dem Miniſterium Burgsdorf durch Verordnungen, Cenſur und Confiskation gegen die Neuerer ein; in Württemberg war im J. 1780 unter dem katholiſchen Herzog Karl Eugen eine Verordnung an die Dekane erſchienen, welche mit dem preußiſchen Edikt ziemlich Hand in Hand geht: „Euch kann“, heißt es darin, „durch Leſung neuerer theologiſcher Schriften, nicht weniger aus zuverläſſigen Nachrichten der vor Augen des Publici in theologiſchen Streitigkeiten geſchehenen rechtlichen Verhandlungen und Thatſachen nicht unbekannt ſeyn, wie einige Thoologi und Ministri ecclesiae an dem bisherigen, aus dem Wort Gottes gezogenen und in den libris ecclesiae ev. formirten typo doctrinae salutaris auf verſchiedenen Wegen und nach mancherlei Abſichten abzuweichen, die Fundamentalartikel der chriſtlichen Lehre, z. B. von der Göttlichkeit der H. Schrift, von der Gottheit Chriſti, von der Genugthuung deſſelben, der Rechtfertigung eines armen Sünders, von den Gnadenwirkungen des H. Geiſtes, auf das Spitzfindigſte und Vermeſſenſte zu bezweifeln, ja ſogar bei

dem öffentlichen Vortrage ſolche pelagianiſche und ſocinianiſche Meinungen unter das Volk auszuſtreuen und durch den Druck bekannt zu machen ſich nicht ſcheuen .... Da wir nun unſere landesherrliche Vorſicht dahin zu richten bedacht ſind, daß die Lehrer in Kirchen und Schulen an denjenigen typum doctrinae, welchen ſie bei ihrem Dienſtantritt ſolenniter ſubſkribiret und stipulata manu an Eidesſtatt öffentlich und privatim nach demſelben zu lehren ſich verpflichtet haben, als an ein Landesgeſetz ſchlechterdings gebunden, die Zuhörer aber in gewiſſenhafter Beſorgung ihres ewigen Heils nicht irre gemacht haben wollen", ſo wird verordnet, daß der typus doctrinae nach der F. C. und den übrigen Libris Symbolicis im Gange erhalten werde." — In Mecklenburg fand im J. 1776 gegen J. A. Hermes, den Bruder des nachmaligen Mitgliedes der Immediat-Commiſſion, die Inquiſition gegen deſſen dogmatiſche Irrlehren ſtatt, in deren Folgen er nur durch eine Berufung in's Preußiſche entging. Noch in dem Kirchenrechte von Mosheim (in der Windheim'ſchen Ausgabe S. 343) heißt es ganz in Uebereinſtimmung mit den Grundſätzen des Religionsedikts: „Ein ſymboliſches Buch iſt eine Vorſchrift, wonach alle Lehrer einer ganzen Kirche ihren öffentlichen Unterricht einzurichten verbunden ſind; der Lehrer aber ſoll dadurch nicht verbunden werden, alles zu glauben, was darin ſteht; es iſt keine Glaubens-, ſondern nur eine Lehrvorſchrift." Als Nöſſelt über ſein Verhalten beim Religionsedikt ſich von ſeinem alten Freunde, dem Miniſter Struenſee, Raths erholt, erwiedert ihm der aufgeklärte Staatsmann: „Der Richter muß ſich nach den eingeführten Geſetzen richten, auch wenn er die Unvernunft derſelben einſieht" (ſ. Nöſſelt's Leben S. 113). — So fremd alſo waren die Grundſätze, auf welchen das Edikt beruht, der Zeit noch nicht geworden. Daß aber im Lande Friedrich's des Großen, daß nach einer faſt 50jährigen Herrſchaft der gerade entgegengeſetzten Regierungsmaximen, und zwar gleich unter Androhung von „Caſſation und noch härteren Strafen" ein ſolches Edikt erſchien, das war das Unerwartete und Auffällige. Hiezu kam nun noch der Contraſt, welcher die Strenge dieſer Glaubensforderung zu dem ſittlichen Leben deſſen bildete, von dem ſie ausging. Schon während ſeiner erſten Ehe von 1765 war das Leben des jugendlichen Prinzen (er ſtand im 21. Jahre) nicht fleckenlos geblieben, und hatte ſich bald darauf das dem ganzen Lande ſo anſtößig gewordene Verhältniß zur nachmaligen Gräfin Lichtenau gebildet, während der zweiten Ehe des Prinzen hatte ſich daſſelbe noch befeſtigt, und nach dem Regierungsantritt war obenein noch die Ehe linker Hand mit dem Fräulein von Voß hinzugekommen. Auch das Leben des Miniſters ſoll nach dieſer Seite hin nicht unanſtößig geweſen ſeyn.

Mehr als hundert Flugſchriften erſchienen über das Edikt und die daran ſich anſchließenden Akte der Regierung, ſie wurden von Henke in der Allgemeinen Deutſchen Bibliothek Bd. CXV., welche ſich damals wegen der Cenſur nach Kiel geflüchtet, recenſirt *). Keineswegs ſind ſie ſämmtlich dem Edikt entgegengeſetzt, vielmehr vielleicht ein Drittel derſelben ihm günſtig. Als eine der wichtigſten im Intereſſe der Regierung verfaßten Schriften, welche auch der König unter den Predigern des Landes cirkuliren ließ, wurde die ſtaatsrechtliche Schrift über ſymboliſche Bücher von Rönnberg, Profeſſor in Roſtock, angeſehen, welche binnen zwei Jahren eine dreimalige Auflage erforderte. Eine nicht geringe Senſation erregte es, unter den Vertheidigern des Religionsedikts auch den Vater des Rationalismus, Semler, in einer eigenen Schrift auftreten zu ſehen. Nur von denen, die weniger mit ſeinem ſingulären Standpunkte bekannt waren, konnte hierin eine Inconſequenz geſehen werden, denn nur für die freie Privatforſchung des Theologen war von Semler die Freiheit in Anſpruch genommen worden, während er ſtets auf Einheit des kirchlichen Bekenntniſſes und die Aufrechterhaltung deſſelben durch den Landesherren drang. Selbſt einige Zeitſchriften

*) Ein beſonderer Abdruck dieſer Recenſionen unter dem Titel „Beurtheilung aller Schriften, welche durch das preußiſche Religionsedikt u. ſ. w. veranlaßt ſind" mit Nennung des Namens des Verfaſſers. Kiel 1793.

ergriffen für die neuen Maßregeln das Wort, wie das Journal dan und für Deutſchland, beſanders „die Neueſten Religiansbegebenheiten“ (herausgegeben dan Köſter, Profeſſor der Geſchichte in Gießen).

Gewichtvall waren namentlich die Gegendarſtellungen an König und Miniſter dan den Mitgliedern der geiſtlichen Oberbehörde, den Conſiſtarialräthen Spalding, Büſching, Teller, Dieterich, Fr. Sam. G. Sack — nur Silberſchlag hatte ſich ausgeſchloſſen. Die lange Zeit unbekannt gebliebenen Aktenſtücke ſind kürzlich in die Oeffentlichkeit getreten *). Unter den drei Miniſtern war es nur der mit der Oberleitung der reformirten Kirche betraute Dörnberg, welcher zu einem erläuternden Mandat rieth, durch welches die Anſtößigkeiten des Edikts beſeitigt wurden, dennach aber ſeine Unterſchrift nicht zurückhielt; nach dem Datum des Großkanzlers dan Carmer und dem nach ſchärferen dan Wöllner wurde das Obercanſiſtarium durchaus abſchlägig beſchieden.

Schon gab man ſich der Hoffnung hin, daß das Edikt trotz des Gekraches, mit dem es ſich ankündigte, nur ein kalter Schlag bleiben würde, als zwei Jahre nach Publikation deſſelben Alles beim Alten blieb. Allein dem Eifer des Königs that auch Wöllner nicht genug; er wurde dan dem König ſelbſt excitirt. Eine dam 13. Auguſt 1791 datirte Cabinetsardre an ihn lautet: „Mein lieber Etatsminiſter dan Wöllner! Ich höre von dem längſt berüchtigten Prediger Schulz zu Gielsdarf, desgleichen dan dem Prediger Storck zu Berlin ſa viel böſe Dinge, daß ich unmöglich dazu ſtille ſchweigen kann, ſandern Euch hierdurch ernſtlich anbefehlen muß, die Sache gründlich und nach aller Strenge unterſuchen zu laſſen. — Nehmt Euch der Sache mit Ernſt an, im ganzen Lande den ſittenloſen Geiſtlichen Maß und Ziel zu ſetzen, und erinnert Euch ſtets, was Ihr in Eurem wichtigen Poſten Gott, mir und dem Staate ſchuldig ſeid.“ Wa Wöllner Strafe dallziehen muß, zeigt er ſich wahrhaft nabel. Das Bahrdt'ſche Luſtſpiel „das Religiansedikt“ hatte den König und nach mehr den Karakter des Miniſters auf das Allerſchamloſeſte infamirt; als jedach Bahrdt dan ſeiner Unterſuchungshaft in Halle aus demüthig die Fürſprache des Miniſters bei dem König anfleht, ſagt ihm der Miniſter dieſelbe nicht nur in den ſchaenendſten Warten zu, ſandern läßt ihm überdieß — wie dieſes auch Bahrdt ſelbſt nicht ahne Rührung berichtet — eine zweimalige Unterſtützung dan 5 und dan 10 Lauisdor zugehen. Ueberhaupt ſcheint in Sachen der Orthadaxie die Mine des Miniſters ſtrenger geweſen zu ſeyn, als ſeine eigentliche Meinung. Wenigſtens hat er, wie Nicalai berichtet, öfter ſich geäußert, daß er eine ewige Höllenſtrafe ſelbſt nicht glauben könne, wie auch ſchan ſein Vater und ſein Großvater nicht. (S. Neue allgemeine Bibliathek, Bd. LXVIII. Varrede S. V.)

Bei einem mehrwöchentlichen Aufenthalt in Breslau im Herbſte 1790 wurde durch Biſchafswerder die Aufmerkſamkeit des Königs auf den dartigen hachgeſchätzten Prediger Hermes, als auf einen für die königlichen Abſichten geeigneten Mann, hingelenkt. Mit ihm wurde in mehrfachen Unterredungen über die Mittel berathen, wie die im Religiansedikt ausgedrückte Abſicht mit Erfalg zur Ausführung gebracht werden könne und, wie man allgemein annahm, war Breslau auch der Ort, dan wa nach in demſelben Jahre das examen candidatorum s. s. ministerii rite instituendi ausging. Nach zwei andere Schleſier wurden dart beim König eingeführt: Oswald, Schwiegerſohn dan Hermes, Vorſtand eines dartigen Handelshauſes, ein dan den abenteuerlichſten Grillen der Geiſterſeherei beherrſchter Mann, welcher ſich dem König durch Einführung bei einer Sammambule empfohlen hatte, und Hilmer, in der Brüdergemeinde zu Riesky gebildet, in Paris, wahin er junge Adelige begleitet hatte, in eine myſtiſche Lage eingeweiht, nach ſeiner Rückkehr 1782 eine Zeit lang Gymnaſiallehrer in Breslau. Im falgenden Jahre dan dem König nach Patsdam berufen, hatte Hermes mit Wöllner

*) Karl Heinrich Sack, Urkundliche Verhandlungen, betreffend die Einführung des preußiſchen Religionsedikts, in Niedner's Zeitſchrift f. hiſtor. Theologie, 1859. S. 59.

vor dem Könige den verabredeten Plan durchgesprochen und unter Zuziehung von Hilmer dem redlich frommen Oberconsistoriolroth und Oberboudirektor Silberschlog, wie auch dem Prediger K. G. Woltersdorf an der Dreifoltigkeitskirche in Berlin in Ausführung gebrocht. Unter dem Namen der immediaten Examinotionscommission troten diese Männer in dos Oberconsistorium ein, doch als eine von diesem unobhängige, unmittelbor unter dem Departementschef stehende Behörde. Gleichzeitig wurde der schwärmerische Oswald mit dem Geheimerothstitel und onsehnlichem Gehalt als Vorleser des Königs nach Potsdom berufen.

Den Wirkungskreis dieser Behörde hatte der König in einer eigenhändigen Instruktion bestimmt; das eine Houptgeschäft derselben sollte sehn: noch und nach mit Hülfe von Untercommissionen in allen Theilen des Londes zwei Listen zu entwerfen, die eine von ollen durch Geschicklichkeit und Anhänglichkeit an den olten Glauben vortheilhost bekonnten Geistlichen und Schullehrern, um dieselben in Kirchen- und Schulsochen zu verwenden, die ondere: „von sogenonnten Neologen und der ganzen Rotte der Aufklärer", wie ouch der sittenlosen Prediger und Schullehrer, um ouf die ersten ein wachsomes Auge zu richten und on den letzteren, wenn die admonitiones wirkungslos blieben, die Kassotion zu vollziehen. Das zweite Houptgeschäft sollte dorin bestehen, olle Kandidaten vor den gewöhnlichen tentaminibus über ihren Glouben zu exploriren, auch durch zwei ihrer Mitglieder den vom Oberconsistorium vollzogenen examinibus beizuwohnen, um diesen Examen „durch ihre Gegenwort mehr Gewicht und auch mehr Regelmäßigkeit zu geben." Neben der Berliner immediaten Examinotionscommission wurden durch Reskript vom J. 1793 zwölf von dieser obhängige Untercommissionen eingesetzt, unter dem Präsidium von orthodoxen Predigern, von denen vor den gewöhnlichen tentaminibus die Untersuchung angestellt werden solle, ob der Kandidat von den schädlichen Irrthümern der jetzigen Neologie angesteckt sey", in welchem Falle demselben aufgegeben werden sollte, bis zu seinem Examen pro ministerio sich zu bessern und reinere Lehre anzunehmen.

Wos den theologischen Stimmführern dieser Commission von vornherein die Achtung entzog, wor ihre Nomenlosigkeit in der Gelehrtenwelt. Nur Silberschlag hotte sich durch einige physikolische Werke im Fache der olttestomentlichen Apologetik ausgezeichnet, doch mehr noch durch die von ihm geleiteten Konal- und Deichanlogen. Noch seinem im November 1791 erfolgten Tode trot der Direktor der Berliner Reolschule, Hecker, an seine Stelle. Hermes und Woltersdorf waren nur ols beredte Prediger bekonnt, von Hilmer wußte man gar nichts. Das einzige theologische specimen, welches von Hermes ousgegongen, war sein schema examinis. Es trug nicht etwa den Typus streng-lutherischer Orthodoxie — mit Ausnahme von Hilmer gehörten alle genannten Männer ihrer Bildung noch dem späteren Hollischen Pietismus on. Doher auch die Lehre von der Bekehrung, von dem Schemo, besonders betont wird, wogegen die Lehre von den Sokromenten gänzlich übergongen ist! Sonst werden die Houptortikel des Gloubens, die von der Gottheit Christi und der Versöhnung in der herkömmlich kirchlichen Formulirung vorgetrogen — wie die Allgem. Deutsche Bibliothek frecher Weise sich ouszudrücken beliebt, „die längst ousgepfiffenen Lehren vom Ebenbild Gottes, von den drei Aemtern Christi, von den Typen, von der Fürbitte Christi" (Bd. CXV. S. 145). Zum Unglück war die erste Ausgabe des Schemo auch sehr übereilt und doher nicht nur durch grobe Druckfehler, sondern auch durch eine Anzohl grammaticalia entstellt worden, welche die Henkische Recension hervorzuheben nicht unterläßt. — Noch mehrere ondere Anordnungen in der gleichen Tendenz folgten ouf die Einsetzung der Commission: ein neuer Londeskatechismus, die Prüfung ouch der Prediger bei Amtsoccnsionen, 1794 die ganz zweckmäßige „Umständliche Anweisung für die lutherischen Prediger zur gewissenhoften und zweckmäßigen Führung ihres Amtes", die Reverse für alle Geistlichen, ouch Gymnosiol- und Universitätslehrer, „sich in allen Stücken genau nach dem Religionsedikt zu richten", die Ver-

ordnung an alle Kirchenärarien, die Schrift von Baumgarten-Crusius, eines Schülers des alten Leipziger Crusius: „Schrift und Vernunft für denkende Leser", anzuschaffen, der Befehl an namhaft gemachte Professoren der preußischen Universitäten, Vorlesungen über die biblischen dicta probantia zu halten u. s. w.

„Sie wissen", schreibt Hillmer, „daß der Karakter aller göttlichen Werke im Reich der Natur und im Reich der Gnade, desgleichen aller mit Gott angefangenen Werke: e minimis maxima, der Korakter alles bloß menschlichen Machwerks aber ex maximis minima ist" (s. Annalen des preuß. Kirchen- u. Schulwesens St. 3. S. 53).

Still und allmählich, durch gute und böse Gerüchte hindurch, wollte die Commission ihren Weg fortgehen. Unter ihrer vorbereitenden Mitwirkung, doch nicht ohne Eingreifen der Cabinetsjustiz, war 1792 die Amtsentsetzung der Prediger Storck in Berlin, 1793 des Schulz in Gielsdorf erfolgt — ob noch Anderer, ist uns unbekannt. Gegen Niemeyer in Halle äußerte wenigstens Hermes: „Man hält uns für mächtig, aber nicht einen einzigen neologischen Prediger haben wir abzusetzen vermocht, so arbeitet uns Alles entgegen" (s. Nösselt's Leben S. 61). Noch weniger gelang es, bei den Universitäten etwas durchzusetzen. Im Jahre 1794 gelangt an Nösselt und Niemeyer das gleichlautende Reskript: „Da bei Unserer allerhöchsten Person allerunterthänigst angezeigt worden, daß Ihr in Euren dogmatischen Vorlesungen noch immer neologische principia äußert, so werdet Ihr hierdurch ermahnt, davon abzustehen und eine andere Lehrort anzunehmen, widrigenfalls Ihr es Euch selbst werdet zuzuschreiben haben, wenn bei nicht bald erfolgter Besserung mit ganz unvermeidlicher Kassation gegen Euch verfahren werden wird." Die Antwort der beiden Bedrohten lautete, nach Angabe Niemeyer's, einstimmig: „Die fernere Beurtheilung unserer Lehrart mußten wir, da eine andere anzunehmen uns unmöglich sey, anheimstellen und die Folgen davon von der Gerechtigkeit Sr. Majestät erwarten." Hierauf blieb Nösselt ohne Antwort, die an Niemeyer kam fast einem Belobungsschreiben gleich. Bald darauf trafen jedoch Hermes und Hillmer mit einem commissoriale in Halle ein, um den Religionsunterricht der Schulen des Herzogthums Magdeburg und Halberstadt zu visitiren, „zugleich die theologische Fakultät in Halle scharf in's Auge zu fassen." Von einem aufgeregten Studentenhaufen mit einem Tumult bedroht, verließen sie jedoch, ohne ihre Eröffnungen an die Professoren gemacht zu haben, schon am folgenden Morgen die Stadt. Ein fulminantes Reskript verkündigte der Universität, daß das Vorgefallene „schreckliche Folgen" für sie haben würde, doch — erfolgte auch hierauf nichts Weiteres! Nach Rückkehr der Commission erging indeß nun die kategorische Aufforderung an die einzelnen Professoren, zu erklären, ob sie eine andere Lehrart anzunehmen sich entschließen wollten oder nicht. Vergebens waren die Remonstrationen an den Minister der geistlichen Angelegenheiten, so daß sich die Fakultät nun an die höchste Behörde, an den Staatsrath wandte. Von ihm erhielt sie, nachdem sie über ihre bisherige Lehrart sich ausgesprochen, nicht nur eine beifällige Zustimmung, sondern sogar die Ermunterung: „diesen Erklärungen getreu zu bleiben, werde die der Fakultät würdigste Widerlegung aller etwaigen verläumderischen Gerüchte seyn, wodurch sie sich die anständigste Genugthuung verschaffen könne; es werde ihr übrigens anheim gestellt, statt der Lehrinstruktion der Herren Commissorien sich eine eigene zu entwerfen." Alle Minister, mit Ausnahme Wöllner's, hatten unterzeichnet. — Ein gleicher kalter Wetterschlag blieb jenes scharfe Ministerialreskript desselben Jahres an Kant bei dem Erscheinen seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", welches derselbe in der Vorrede zur Schrift „über den Streit der Fakultäten" mitgetheilt hat.

Mit dem Regierungsantritt Friedrich Wilhelm's III. (1797) traten die bisherigen Maßregeln außer Kraft; die Examinationscommission wurde aufgehoben. Hillmer zog sich in die Brüdergemeinde Neusalz zurück, wo er eine erbauliche Zeitschrift herausgab. Hermes, welcher ebenfalls mit der Brüdergemeinde in nähere Verbindung getreten war, privatisirte in Berlin, von wo er sich noch in seinem 74. Lebensjahre (1805) als Kir-

chenrath und Oberaufseher eines Schullehrer-Seminars berufen ließ, welches von den neologischen Einflüssen des dortigen Professor Müller gereinigt werden sollte, nach zwei Jahren aber mit Tode abging. Wöllner behauptete sich in seinem Amte. Nach im J. 1798 machte er den Versuch, das fast schon vergessene Religionsedikt in Erinnerung zu bringen. Eine königliche Cabinetsordre an die Geistlichen, mit gutem moralischen Vorbilde ihren Gemeinden voranzugehen, hatte er zur Grundlage eines auf das Religionsedikt zurückweisenden Ministerialreskripts gemacht. Hierauf empfing er die höchst ungnädige Cabinetsordre: „Diese Deutung ist sehr willkürlich, indem in jener Ordre auch nicht Ein Wort vorhanden ist, welches nach gesunder Logik zur Einschärfung des Religionsedikts hätte Anlaß geben können. Ihr seht hieraus, wie gut es seyn wird, wenn Ihr bei Euren Verordnungen künftig nicht ohne vorherige Berathschlagung mit den geschäftskundigen und wohlmeinenden Männern, an denen in Eurem Departement kein Mangel ist, zu Werke geht und hierin dem Beispiel des verewigten v. Münchhausen folgt, der denn doch mehr als viele Andere Ursach gehabt hätte, sich auf sein eigenes Urtheil zu verlassen. Zu seiner Zeit war zwar kein Religionsedikt im Lande, aber gewiß mehr Religion und weniger Heuchelei als jetzt, und das geistliche Departement stand bei Inländern und Ausländern in der größten Achtung. Ich selbst ehre die Religion, folge gern ihren beglückenden Vorschriften und möchte um Vieles nicht über ein Volk herrschen, welches keine Religion hätte; aber ich weiß auch, daß diese Sache des Herzens, des Gefühls und der eigenen Ueberzeugung seyn und bleiben muß und nicht durch methodischen Zwang zu einem mechanischen Plapperwerk herabgewürdigt werden darf, wenn sie Tugend und Rechtschaffenheit befördern soll. Vernunft und Philosophie müssen ihre unzertrennlichen Gefährten seyn. Darum wird sie durch sich selbst bestehen, ohne die Autorität derer zu bedürfen, die es sich anmaßen wollen, ihre Lehrsätze künftigen Jahrhunderten aufzudringen und den Nachkommen vorzuschreiben, was sie zu jeder Zeit und in jedem Verhältniß über Gegenstände, die den wichtigsten Einfluß auf ihre Wohlfahrt haben, denken sollen; wenn Ihr bei Leitung Eures Departements nach ächt lutherischen Grundsätzen verfahrt, welche so ganz dem Geiste des Stifters unserer Religion angemessen sind, ohne Euch an dogmatische Subtilitäten zu hängen, so werdet ihr selbst bald einsehen lernen, daß weder Zwangsgesetze noch deren Erneuerung nöthig sind, um wahre Religion im Lande aufrecht zu erhalten und ihren wohlthätigen Einfluß auf das Glück und die Moralität in allen Massen zu verbreiten“ (den 11. Januar 1798).

In demselben Jahre nahm Wöllner seine Entlassung und zog sich auf sein Landgut zurück, um sich auf's Neue den landwirthschaftlichen Interessen zu widmen. Er starb im Jahre 1800 nicht ohne Achtung und Anerkennung seines Talentes wie auch seines Karakters bei denen seiner Gegner, welche ihm näher gestanden hatten.

Quellen: Abraham Teller, Denkschrift auf Herrn Staatsminister v. Wöllner, vorgelesen in der Sitzung der königlichen Akademie der Wissenschaften den 28. Januar 1802 (eine mit persönlicher Achtung gegen den Verstorbenen geschriebene, doch nur die Externa berührende Denkschrift). — Das preußische Religionsedikt; eine Geschichte des achtzehnten Jahrhunderts für das neunzehnte. Leipzig 1842. (Eine im Parteiinteresse verfaßte Flugschrift.) — Mansa, Geschichte des preußischen Staats. Erster Theil. S. 165 f. 201 f. — Sack, zur Geschichte des geistlichen Ministeriums Wöllner, in Niedner's Zeitschrift für histor. Theologie. 1863. 3s Heft. Tholuck.

Wohlthätigkeitsanstalten, milde Stiftungen (piae causae, pia corpora res religiosae, loca pia et venerabilia), nennt man alle diejenigen Institute, deren Aufgabe in der Erfüllung einer sittlichen und religiösen Pflicht gegen die Mitbrüder, insbesondere gegen Hülfsbedürftige besteht.

An irgend welchen Veranstaltungen zur Hebung der vielfachen Nothstände unter den Mitgliedern der menschlichen Gesellschaft hat es wohl zu keiner Zeit und bei keinem Volke gefehlt, bei welchem nicht jegliche Reste natürlicher Humanität völlig zerstört

waren. Auch hat es wohl niemals eine Religion gegeben, welche nicht in irgend einer Weiſe ihren Anhängern die Pflicht zur Mildthätigkeit wenigſtens gegen die Stamm- und Glaubensgenoſſen empfohlen hätte. Dagegen finden ſich von ſelbſtſtändigen, den Zwecken der Wohlthätigkeit dienenden Anſtalten außerhalb des Chriſtenthums und der Kirche urſprünglich nur wenige Spuren, und die ſpäteren Einrichtungen ſind wohl meiſtens nur in Folge des chriſtlichen Vorganges in's Leben gerufen. Das Judenthum, welches ſchon durch die moſaiſche Geſetzgebung zur Mildthätigkeit gegen die Armen und Nothleidenden hinlänglich angewieſen war (vgl. den Art. „Arme" Bd. I. S. 506—508), kennt milde Stiftungen in dem engeren Sinne nicht. Den Heiden fehlen dergleichen nicht gänzlich. Abgeſehen von den Getreideſpenden, welche unter der Leitung der Aedilen oder eigener Cerealen zur Verpflegung der Armen im römiſchen Reiche erfolgten, wurden auch beſondere Fonds zur Ernährung und Erziehung armer Knaben und Mädchen gegründet und durch Vermächtniſſe erhöht (vergl. Walter, Geſchichte des röm. Rechts bis auf Juſtinian. 2te Ausg. Bd. I. §. 287). Nach dem Vorgange des Nerva machte Trajan eine große Stiftung, aus welcher arme Kinder Alimente erhalten ſollten, welche auch von den ſpäteren Kaiſern vergrößert wurde und bis auf Pertinax beſtand, welcher das ganze Capital dieſem Zwecke entzog (vgl. F. A. Wolf, van einer milden Stiftung Trajan's, vorzüglich nach Inſchriften. Nebſt der lateiniſchen Stiftungsurkunde. Berlin 1808; verb. damit v. Savigny's Recenſion in ſeinen vermiſchten Schriften. Bd. V. Berl. 1850. S. 57 f. und Walter a. a. O.). Hierher kann man auch die bei den Römern üblichen Collegia van Unbemittelten (collegia tenuiorum) rechnen, deren Mitglieder Beiträge zu anſtändigem Begräbniſſe erhielten, auch wohl in Krankheitsfällen gepflegt und unterſtützt wurden (vgl. Huſchke in der Zeitſchrift für geſchichtliche Rechtswiſſenſchaft von v. Savigny, Eichhorn u. Rudorff. Bd. XII. Heft II. Berlin 1844. S. 182 f. 207 f.; Walter a. a. O. §. 329 a. E.).

Verglichen mit den Beſtrebungen und Erfolgen, welche die Kirche auf dieſem Gebiete erzielt, erſcheinen aber dergleichen Anſtalten doch nur höchſt unbedeutend und nicht einmal durchweg lobenswerth. Seit Beginn her betrachteten die Apoſtel und die Kirche es als eine ihnen vam Heilande auferlegte heilige Verpflichtung, ſich der armen und leidenden Brüder in jeglicher Weiſe anzunehmen. Was bei den Heiden vereinzelt vorkommt, wird ganz allgemein durchgeführt und in einem dem Evangelium entſprechenden Geiſte geordnet. So äußert ſich bereits Juſtin der Märtyrer († um 166) in der Apologia I. cap. 6: „*Οἱ εὐποροῦντες καὶ βουλόμενοι κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται, δίδωσι· καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καί αὐτὸς ἐπικουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις καὶ τοῖς διὰ νόσον ἢ δι' ἄλλην αἰτίαν λειπομένοις καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις καὶ ἁπλῶς τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμὼν γίνεται.*" Tertullian erklärt ſich dann hierüber im Apologeticus c. 39. gegenüber den varhin erwähnten collegia tenuiorum alſo: „Etiam si quod arcae genus est, non dehonoraria summa quasi redemtae religionis congregatur; modicam unusquisque stipem menstrua die vel cum velit et si modo velit et si modo possit, apponit. Nam nemo compellitur, sed sponte confert. Haec quasi deposita pietatis sunt. Nam inde non epulis, nec potaculis, nec ingratiis voratrinis dispensatur, sed egenis alendis humaudisque, et pueris ac puellis, re ac parentibus destitutis, jamque domesticis senibus; item naufragis et si qui in insulis vel in custodiis duntaxat ex causa Dei sectae alumni confessionis suae fiunt." Was in den heidniſchen Begräbnißgeſellſchaften erſt erkauft werden mußte, wurde in den chriſtlichen Gemeinden Sache freier Liebesthätigkeit und ohne jene Auswüchſe von ſchwelgeriſchen Todtenmahlen und dergl. (ſ. auch Huſchke a. a. O. S. 214).

So lange das Chriſtenthum und die Kirche vam Staate verfolgt wurde, konnte begreiflicher Weiſe von der Errichtung eigentlicher Wohlthätigkeitsanſtalten nicht wohl die Rede ſeyn. (Ueber die während dieſer Zeit geübte Armenpflege ſ. m. den betreffenden Artikel in Bd. I. S. 508 f. Dazu vgl. Tertullian ad uxorem lib. II. c. 4. 8. Cy-

prian ep. 36. u. a.). Seit der Reception der Kirche wurde aber ſofort darauf Bedacht genommen und die von der Gemeinde und dem Staate dargebrachten reichen Gaben geſtatteten dieß im vollſten Maße. Alsbald entſtanden beſondere Häuſer zur Aufnahme der Fremden und Armen, wie ſich unter Anderem daraus ergibt, daß der abtrünnige Julian in der Meinung, daß das Chriſtenthum dadurch die größten Erfolge erzielt habe, beſondere Xenodochien errichtete (man ſ. die Zeugniſſe in dem Art. „Julian“ Bd. VII. S. 151). Dazu füge man z. B. Sozomenus hist. eccl. lib. V. c. 16: „ — *διενοεῖτο . . . . . καταγωγίοις ξένων καὶ πτωχῶν . . . . . τὸ ἑλληνικὸν δόγμα σεμνύνει . .*“ Julian epist. 49. 52 u. a.). Im vierten Jahrhundert werden dergleichen Anſtalten erwähnt unter dem Namen: *καταγώγια τῶν ξένων* (Basilius epist. 94. 371), *πτωχοτροφεῖον* (Basilius ep. 142. 143), *ξενῶνες*, *ξενοδοχεῖα* (Julian. ep. 49. cit. Chrysostomus homil. 45. in Apost. Acta), *κελαίον τοῦ Χριστοῦ* (a. a. O.), *ἀσκητήριον* (Gregor. Nazianz. orat. 20. in Basilium), domus hospitales (ſ. weiterhin die Stelle aus dem Codex Theodos.) u. a. Beſondere Verdienſte um ihre Gründung erwarb ſich Baſilius († 397), nach welchem die in Cäſarea von ihm errichtete Anſtalt Baſileias genannt wurde (vgl. den vorhin citirten Gregor von Nazianz und Sozomenus hist. lib. VI. c. 34).

Von Anfang an lag den Vorſtehern der Gemeinden die Verwaltung der Güter und Anſtalten ob (ſ. den vorhin cit. Juſtin und die Nachweiſungen im Art. „Kirchengut“ Bd. VII. S. 639), welche ſich dazu bald der Archipresbyter und der Archidiakonen bedienten (ſ. c. 17. Conc. Carthag. IV. a. 398 in c. 7. dist. LXXXVIII.), in deren Stelle nachher eigene Oekonomen traten; indeſſen war dieſe Angelegenheit im vierten Jahrhundert nicht bloß in den Händen der Kirche, wie daraus erhellt, daß noch im Jahre 382 der Kaiſer Gratian das: publicis vel sacris aedibus construendis atque reparandis hospitalium domorum curae subjici: zu den munera sordida zählte (c. 15. Cod. Theod. de extraordinariis sive sordidis munneribus XI, 16). Es lag dieß den Xeniparochi ob, deren Verpflichtung ein munus personale war (vergl. Arcadius im liber de munneribus in der lex 18. §. 10. Dig. de muneribus et honoribus L, 4). Schon im J. 390 wird aber in einem Geſetze Valentinian's dieſe cura hospitalium domorum nicht mehr dazu gerechnet (c. 18. Cod. Theod. cit.), daher auch in der Wiederholung der c. 15. im Juſtinianiſchen Codex (in c. 12. de exonsationibus munnerum XLVII, 10) fortgelaſſen. Dieſelbe wurde nämlich nunmehr als eine kirchliche Angelegenheit betrachtet und daher ebenſo von Seiten des Staats als der Kirche ſelbſt der Aufſicht und Verwaltung der Biſchöfe überwieſen.

Seitdem wurde die Zahl der Wohlthätigkeitsanſtalten immer größer, und je nach der Beſonderheit ihrer nächſten Aufgaben bildeten ſich höchſt mannichfaltige Arten derſelben aus, welche nun unter folgenden Namen vorkommen: Xenones, xenodochia, hospitalia, gerontocomia, orphanotrophia, ptochia, ptochotrophia, brephotophia, nosocomia, leprosoria, alſo wie ſchon die Beziehung ſelbſt ergibt für Fremde, Greiſe, Waiſen, Arme, (ausgeſetzte) Kinder, Kranke, Ausſätzige.

Dieſelben hatten ſämmtlich eine beſtimmte Beziehung zur Kirche, ſo daß ſie bald geradezu einen Beſtandtheil einer kirchlichen Anſtalt bildeten, namentlich häufig mit Klöſtern verbunden wurden, oder wenn ſie den Karakter einer eigenen Anſtalt beſaßen, doch in der Regel zugleich mit einer Kapelle oder Kirche verſehen wurden. Die Kirchenhiſtoriker und Biographen ausgezeichneter Biſchöfe ſind voll von Erzählungen über die Gründung ſolcher milden Stiftungen, wie die Auszüge bei Thomassin vetus et nova ecclesiae disciplina de boueficiis. Pars I. lib. II. cap. 89 sq. Pars III. lib. III. cap. 26 sq. und viele Monographien ergeben, welche theils im Allgemeinen, theils in der Anwendung auf einzelne Länder ein reiches hiſtoriſches Material über dieſen Gegenſtand mittheilen. Man ſ. deshalb beſonders: Vic. Alb. de Villeneuve-Bargemont, Economie politique chrétienne ou recherches sur la nature et les causes

du paupérisme en France et en Europe. Paris 1834. 3 vol. Naville, de la charité légale. Paris 1836 (im Auszuge in deutscher Sprache bearbeitet, Weim. 1837). Benſen, ein Hospital im Mittelalter. Regensburg 1853. Jean van Dame (d. i. Frère-Orban), la main morte et la charité. Bruxelles 1854—1857. 2vol. verb. mit L. A. Warnkönig in Dernburg u. a. kritiſcher Zeitſchrift für die geſammte Rechtswiſſenſchaft. Bd. V. Heidelb. 1857. S. 225 f.

Die Mittel zur Errichtung der Wohlthätigkeitsanſtalten floſſen theils aus unmittelbarer Liberalität und aus beſonderen Fundationen der Geiſtlichkeit, der Obrigkeit, wie der Privaten, theils aus dem Kirchengut überhaupt, von welchem nach den kaiſerlichen Beſtimmungen ſeit dem fünften Jahrhundert bald der dritte oder vierte Theil für die Hülfsbedürftigen verwendet werden ſollte (vgl. die im Art. „Kirchengut“ Bd. VIII. S. 639 cit. Zeugniſſe). Staat und Kirche gingen dabei Hand in Hand, indem jener die kirchlichen Vorſchriften über die Principien der Verwaltung anerkannte und ſeinerſeits zugleich ſichernde Normen hinzufügte, wie auch viele Privilegien ertheilte, welche die Kirche dann auch in ihre Geſetzgebung aufnahm. Die römiſchen Kaiſer approbirten im Ganzen die biſchöfliche Adminiſtration der Wohlthätigkeitsanſtalten, wie des übrigen Kirchenguts, und legten den Biſchöfen die Pflicht wie das Recht auf, für die zu Gunſten derſelben ergangenen letztwilligen Verfügungen zu ſorgen. So verordnet Kaiſer Zeno (in der c. 15. Cod. de sacrosanctis ecclesiis I. 2): „Idem (wie bei Legaten zum Bau eines Oratoriums) et in xenodochiis et nosocomiis et ptochiis obtinet . . .“, und ausführlicher Juſtinian im Jahre 530 (in c. 46. de episcopis et clericis I, 3.), daß wenn ein Erblaſſer xenonis aedificationem angeordnet habe, dieß in Jahresfriſt ausgeführt werden ſolle, mit dem Hinzufügen: „Sin autem transierit praedictum tempus . . . . neque hospitale aedificatum fuerit, neque hospitalis aliquis sit, qui hoc ordinet: mox ipsos Deo amabiles Episcopos exigere ea, quae pro eo ordinata sunt . . . et facere aedificationes . . , hospitalium, et gerontocomiorum aut orphanotrophiorum praeparationem, aut ptochotophiorum, aut nosocomiorum constructionem —: designare etiam seu praeficere, qui haec administrent, xenodochos, vel orphanotrophos, vel brephotrophos, gerontocomos, vel simpliciter piarum actionum dioeceteas et curatores: non amplius valentibus post dicti temporis lapsum: . . . his, qui illa non fecerint, immiscere se praedictarum rerum administrationi, aut Deo amabiles Episcopos impedire ab illarum rerum administratione“, ſo daß alſo die in der letztwilligen Verfügung vom Stifter in Bezug auf die Mitwirkung des Erben bei der Ausführung und der Theilnahme an der Verwaltung getroffenen Dispoſitionen fortfallen, wenn nicht innerhalb eines Jahres von dem Beauftragten die nöthigen Schritte geſchehen. Aber auch abgeſehen hiervon bleibt doch dem Biſchofe das eigentliche Verwaltungsrecht, wie die Anſtellung des Beamten, die Inſpektion (Rechnungslegung u. ſ. w.), die Jurisdiktion u. ſ. w., indem der vom Fundator beſtimmte Erbe und deſſen Nachfolger, ſo ausgedehnt auch nach der Fundation ihre Rechte an der Stiftung ſeyn mögen, doch nie die geſetzlich feſtſtehenden Rechte des Biſchofs aufheben können. Dieß ergibt ſich aus den übrigen Feſtſetzungen des römiſchen Rechts, welche hier noch angeführt werden müſſen (c. 33. §. 4. c. 42. §. 5. 9 l. de episcopis et clericis I. 3. Novella VII. c. 1. 2. CXX. c. 6. CXXII. c. 23. CXXX. c. 10. u. a.).

Dieſe Wohlthätigkeitsanſtalten betrachtete demnach das römiſche Recht als wirklich kirchliche Inſtitute und verlieh ihnen und ihren Verwaltern diejenigen Gerechtſame und Privilegien, welche die Kirche im Allgemeinen beſaß, insbeſondere auch die Rechte moraliſcher Perſonen, alſo auch das Recht der Erwerbung von Vermögen. Leo und Anthemius beſtimmten darüber im Jahre 469 (c. 35. C. de episcopis et clericis I. 3): „Omnia privilegia, quae a retro principibus, aut a nostra serenitate, vel judiciariis dispositionibus, aut liberalitatibus . . . . . praestita sunt orphanotrophiis, sive asceteriis, vel ecclesiis, aut ptochotrophiis, seu xenodochiis, vel monasteriis — per hanc pragmaticam sanctionem firma illibataque in perpetuum custodiri decernimus:

valde etenim hoc videtur esse necessarium: cum exinde sustentatio vel educatio orphanis atquo egenis, et usibus ecclesiasticis ac ptochotrophiis vel asceteriis comparatur —". Von denſelben Kaiſern werden die beſonderen Immunitäten der Kleriker auch auf die ptochotrophi, xenodochi u. ſ. w. übertragen (c. 33. §. 7. C. tit. cit. verb. die Vorſchriften Juſtinian's in c. 22 und 23. C. de sacros. ecclesiis. I. 2. vom J. 528. Novella VII. u. a. vgl. c. 23. Cau. XXIII. qu. VIII.).

Dieſe Beſtimmungen gelangten auch im fränkiſchen Reiche zur Geltung, da dem Klerus und der Kirche das römiſche Recht als das perſönliche beigelegt wurde. Die Pflicht, für die Armen zu ſorgen, ging auf die Biſchöfe als Verwalter des Kirchengutes über, da auf demſelben die Armenpflege ſelbſt ruhte. In dieſem Sinne werden diejenigen, welche das Kirchengut beſchädigen, als necatores pauperum betrachtet und beſtraft (c. 4. Con. Vasense I. a. 442 in c. 10. Cau. XIII. qu. II.; c. 47. Conc. Arelat. II. a. 443, bei Bruns canones Apostolorum etc. II. 136; c. 4. Conc. Agath. a. 506, in c. 11. Cau. XIII. qu. II.; c. 13. Conc. Aurelian. V. a. 549 bei Bruns II, 211 u. v. a.). Die Unterhaltung der Dürftigen ſelbſt erfolgte anfangs unmittelbar aus dem Kirchenvermögen: denn es heißt in den desfallſigen Beſtimmungen nur, daß die Gaben daraus genommen werden ſollen. So z. B. in c. 16. Conc. Aurel. I. a. 511, in c. 1. dist. LXXXII.: „Episcopus pauperibus vel infirmis, qui debilitate faciente non possunt suis manibus laborare, victum et vestitum in quantum possibilitas habuerit largiatur." Die Anlegung beſonderer Gebäude für dieſen Zweck erfolgte wohl erſt gegen die Mitte des ſechſten Jahrhunderts. Das fünfte Concil zu Orleans vom J. 549 theilt im can. 15. (Bruns a. a. O. II, 212) nicht nur die Feſtſetzungen mit, welche König Childebert für das von ihm und ſeiner Gemahlin geſtiftete Xenodochium zu Lyon erlaſſen hatte, ſondern gibt zugleich eigene Beſtimmungen über ſolche Anſtalten, welche als Xenodochia und loci sancti bezeichnet werden (can. 13. 16.), und gedenkt dann noch insbeſondere der leprosi (can. 21.). Ebenſo das Conc. Arvernense II. vom J. 549 in c. 13. 15. (Bruns II, 217). Jetzt fing man aber auch an, darauf Bedacht zu nehmen, daß jeder Ort mit einer geeigneten Anſtalt verſehen wurde, damit das Umherziehen der Bettler aufhörte. Demgemäß verordnete das Concilium Turonicum II. vom J. 567 in c. 5. (Bruns a. a. O. II, 226): „Ut unaquaeque civitas pauperos et egenos incolas alimentis congruentibus pascat secundum vires, ut tam vicani presbyteri quam cives omnes suum pauperem pascant: quo fiet ut ipsi pauperes per civitates alias non vagentur." Desgleichen das Concil. Lugdun. III. a. 583 c. 6. (Bruns a. a. O. II, 247): „Placuit . . . . ut uniuscunque civitatis leprosi . . . . ab episcopo ecclesiae ipsius sufficientia alimenta et vestimenta accipiant, ut illis per alias civitates vagandi licentia denegetur." Die Sorge für die Armen blieb aber nach wie vor den Geiſtlichen oder den beſonderen Vorſtehern der Anſtalten, welche aus dem Klerus genommen wurden. Solche servientes sanctorum locorum erwähnt die fünfte Pariſer Synode von 615 im c. 6. (Bruns a. a. O. II, 257). Mit der Zeit erhielt nun auch jeder Ort ſein Armenhaus, für welches, außer den ſchon früher erwähnten Bezeichnungen, jetzt der Ausdruck matrioula öfter gebraucht wurde. (Viele Belege findet man bei Du Fresne unter dem Worte „matricula", verb. Thomaſſin a. a. O. Pars III. lib. IV. cap. 39. Nr. XI. Roth, Geſchichte des Beneficialweſens. Erlangen 1850. S. 184. 185. Anm. 66. u. a.). Die matricularii, d. i. die im Verzeichniſſe der Kirche eingetragenen Hülfsbedürftigen, bewohnten der Kirche zugehörige Häuſer (matriculae) und hatten ihre eigene Organiſation. Bald waren ſie eng mit einem Kloſter oder einer Kirche verbunden, für welche gleichfalls der Ausdruck matricula gebraucht wird, bald bildeten ſie auch beſondere Corporationen und wurden unter Lebenden, wie von Todes wegen reichlich bedacht (ſ. die obigen Citate). Es ſcheint häufig vorgekommen zu ſeyn, daß man bei ihnen neugeborene Kinder ausſetzte, welche von ihnen dann untergebracht wurden. Ueber das von ihnen dabei angewendete Verfahren belehren uns die Formeln, deren

man ſich beim Abſchluß des Vertrages mit dem Pflegevoter eines Findlings zu bedienen pflegt (ſ. Formulae Sirmondicae nro. XI. epistola collectionis, Formulae Andegasenses nro. XLVIII. charta de sanguinoleuto, quem de matricula suscipi, bei Walter corpus juris Germanici. P. III. pag. 379. 517). Der der matricula vorſtehende Geiſtliche (martyrarius) wurde zugezogen, um den Namen des Kindes zu beſtimmen und ſonſtige Bedingungen feſtzuſtellen. („Convenit nobis unanimiter consentientes, et per voluntatem marthyrario, nomen illo Presbytero, ut ipso infantulo ab homine nomen illo vevumdare deberemus", Form. Andegao. cit.). Uebrigens fehlte es ſchon damals nicht an Findelhäuſern (brephotrophia), in welchen die ausgeſetzten Kinder erzogen wurden, wie auch überhaupt die Kirche hierbei thätig war, um die Tödtung der Neugeborenen zu verhüten. So wird einer Synodalconſtitution von Maçan gedocht (Burchard, decretorum volum. lib. III. cap. 200 u. a.), worin es heißt: „Ut unusquisque presbyter in sua plebe publice annunciet, ut si aliqua femina clanculo correpta conceperit, nequaquam filium aut filiam suam interficiat, sed quocumque pravalet ingenio ante januas ecclesiae partum deportari ibique poni faciat, ut coram sacerdote in crastinum delatus, ab aliqno fideli suscipiatur et enutriatur." Eine Ueberſicht der im neunten Jahrhundert üblichen Wohlthätigkeitsanſtolten, welche den Kirchen und Klöſtern im Allgemeinen gleich geachtet und nach den für dieſe geltenden Grundſätzen verwaltet wurden, gibt Anſegiſus in der Sammlung der Capitularien lib. II. c. 29. Nachdem er ausgeführt, daß die verbotene Veräußerung van Kirchenſachen in gleicher Weiſe für ecclesiae, monasteria und dieſe Inſtitute gelte, nennt er als ſolche: „Xenodochium, id est, locus venerabilis in quo peregrini suscipiuntur; Ptochotrophium, id est, locus venerabilis, in qno pauperes et infirmi homines pascuntur; Nosocomium, id est, locus venerabilis, in quo aegroti homines curantur; Orphanotrophium, id est locus venerabilis, in quo parentibus orbati pueri pascuntur; Geroutocomium, id est, locus venerabilis, in quo panperes et propter senectutem solam infirmi homines curantur; Brephotophinm, id est, locus venerabilis, in quo infantes aluntur." Die üblichſte Bezeichnung iſt aber Xenodochium, Synodochium, unter der ihrer in den Capitulorien gedocht wird (vgl. Capit. 807. 823. 850 u. o. bei Pertz, Monumenta Germaniae. Tom. III. Fol. 150. 235. 237. 399. u. a.; ſ. auch Thamaſſin a. a. O. P. I. lib. II. c. 90), ſo wie Hospitale (vgl. Epistola Episcoporum ad Ludovicum e conventu apud Carisiacum a. 858 c. 10. bei Walter corp. juris germ. III, 87).

Die Grundſätze, welche ſich bis zum neunten Jahrhundert über die Wahlthätigkeitsonſtalten durch die Geſetzgebung von Staat und Kirche übereinſtimmend gebildet hotten, blieben im Ganzen auch in der Folgezeit in Geltung nnd wnrden in den Sammlungen des kananiſchen Rechts wiederhalt. Es erhellt dieß insbeſandere ons den ſchon aben angeführten Stellen im Dekret Gratian's und eben ſa in den ſpäteren Dekretolenſammlungen. Das Summarium des Beſchluſſes einer römiſchen Synade von 826, welcher öfter wiederholt wnrde, ging ols cap. 3. in den Titel der Dekretolen Gregor's IX.: de religiosis domibus, nt episcopo sint snbjectae III, 36., über: „De xenodochiis et aliis similibus locis per sollicitudinem episcoporum, iu qnorum dioecesi existunt, ad easdem utilitates, quibus constituta sunt, ordinentur." Auch verbot Urban III. (1185—1187), dieſelben zu weltlichen Zwecken zu gebrouchen (cap. 4 X, h. t. III. 36). Dos Laterancancil von 1179 geſtattete im c. 23. (c. 2 X. de ecclesiis aedificandis III, 48) den Leproſen die Anlegung beſanderer Kirchen mit Kirchhöfen und gewährte ihnen Zehntfreiheit. Andere derartige Beſtimmungen der ſpäteren Zeit theilt Thomaſſin a. a. O. Pars I. lib. II. cap. 91. mit. Domit vgl. die Nochweiſung von Urkunden bei Hnrter, Innocenz III. Bd. 3. und Tübinger thealog. Quartalſchrift, 1842. Heft II. S. 236 f.

Der kirchliche Karakter dieſer Anſtalten hatte nach und nach ſich immer beſtimmter ausgeprägt, und es war in denſelben eine gonz dem Kloſterleben nachgebildete Ordnung

eingeführt warden, zumal da die meisten Orden und Klöster jener Zeit die Uebung der Wohlthätigkeit nach den ihnen vorgeschriebenen Regeln zu übernehmen hatten (m. s. die von Thamassin angeführten Zeugnisse). Dabei blieben nun die Mißbräuche nicht aus, welche sich in den Klöstern selbst vorfanden. Anstatt der Bettelei zu begegnen, wurden sie häufig ein Beförderungsmittel derselben, indem arbeitsscheue Personen Aufnahme in denselben fanden, wie auch solche, welche sich der weltlichen Gerichtsbarkeit zu entziehen suchten. Mehrere Synoden waren bemüht, diesen Unfug abzustellen und das Concil von Vienne von 1311 verordnete insbesondere, daß die Hospitäler nicht zu Pfründen der Weltgeistlichen benutzt würden, wenn dieß nicht fundationsmäßig sey und die Verwaltung in die Hände geeigneter Laien gelegt würde: „Sed eorum gubernatio viris providis, idoneis et boni testimonii committatur, qui sciant, velint et valeant loca ipsa, bono eorum ac jura utiliter regere, ut eorum proventus et reditus in personarum usum miserabilium fideliter dispensare . . . .“ In Bezug auf die ordentliche Verwaltung selbst wurde nach insbesondere bestimmt: „Illi etiam, quibus diotorum locorum gubernatio seu administratio committetur, ad instar tutorum et curatorum juramentum praestare. ac de locorum ipsorum bonis inventaria conficere, et ordinariis seu aliis, quibus subsunt loca hujusmodi, vel deputandis ab iis, annis singulis de administratione sua teneantur reddere rationem ...“ (Clem. 2. §. 1. de religiosis domibus, ut episcopo sint subjectae. III, 11.).

Als Anstalten der Wohlthätigkeit während des Mittelalters erscheinen insbesondere auch die von Brüderschaften, Zünften, Gilden gegründeten Hospitäler. Abgesehen von den rein kirchlichen Confraternitäten (s. den Art. „Brüderschaft“ Bd. II. S. 405), hatte auch jede zunächst bloß weltlichen Zwecken dienende Zunft u. s. w. auch ihre religiöse Seite, zu welcher die Wohlthätigkeit für ihre Genossen und deren Familien, wie auch für dritte Personen, gehörte. Jährlich wurden bestimmte Feste gehalten, an denen, wie bei sonstigen Zusammenkünften, Gaben für wohlthätige Zwecke dargebracht wurden. Es gab sogenannte Schülergilden (fraternitates choralium sive pauperum scholarium) zur Unterhaltung armer Schüler, und besonders häufig Elendsgilden (fraternitates exulum), welche Hospitäler für arme Fremde (peregrini, Pilgrime, Elende, d. h. eben Fremde, alilenti, aus anderen Ländern ankommende) gründeten, für deren Begräbniß sorgten, daher eigene Elendigen Kirchhöfe anlegten. (Ueber alle diese s. m. Wilda, das Gildewesen im Mittelalter. Halle 1831, besonders S. 343 f.).

In diesen Gilden zeigt sich schon der, im Bezug auf die Verwaltung von Clemens V. (s. vorhin) bereits als nothwendig erklärte, Uebergang der Pflege der Hülfsbedürftigen auf die Laien, was überhaupt im Norden in manchen Gegenden sehr allgemein der Fall war. Mehr als sonst, und zum Theil in direktem Gegensatze mit der in Italien und im fränkischen Reiche bestehenden Uebung findet sich dieß in Island und Skandinavien, wie aus dem Rechtsbuche Grágas (Graugans) im Anfange des zwölften Jahrhunderts, dem Jonsbuche von 1280 und anderen Rechtsquellen, Michelsen (über altnordisches Armenrecht, in Falck's Eranien zum deutschen Recht [Zweite Lieferang. Heidelb. 1826] S. 117—183) genauer nachgewiesen hat. Derselbe erinnert (a. a. O. S. 128): „Im hohen Norden war theils das Bedürfniß eines wahleingerichteten Armenwesens selbst in der alten Zeit durch die Natur und Beschaffenheit des Landes ein viel größeres und dringenderes, als im Süden; theils konnten auch dort die Geistlichen und ihre Klöster nicht so reich ausgestattet werden. Auch hat die Hierarchie daselbst niemals in dem Maße das ganze Rechtssystem umgestaltet, wie im Süden, und die Kirche fand daselbst theilweise einen geordneteren, nicht durch Völkerwanderungen und andere, die Verhältnisse eines Volkes störende Ereignisse so verwirrten Zustand vor. Hier ist daher auch das Armenwesen nie ein eigentlich kirchliches Institut geworden. Der weltliche Arm blieb vielmehr der eigentlich wirksame, wenn auch die liebreiche Lehre Christi, daß das Opfer, dem Nothleidenden aus frommer Gesinnung gebracht, ein

dem Altare Gottes dargebrachtes und Gott wohlgefälliges sey, die Seele der Armenpflege werden und die Kirche überhaupt mittelbar ihren Einfluß siegend geltend machen mußte." Hospitäler blieben in Island stets unbekannt. Die Zahl der zu Unterhaltenden war verhältnißmäßig immer klein: denn es bestanden strenge Gesetze gegen bettelnde Müßiggänger. Für die arbeitsunfähigen Armen sorgte aber das Gesetz, indem die Alimentationspflicht der Familienglieder unter einander auf strenge Weise festgestellt war, so daß Jeder, der nur selbst zweijährige Versorgung für sich und die Seinigen besaß, auch den entferntesten Verwandten, der ihm aber gerade der nächste war, zu unterhalten genöthigt wurde. Für diejenigen arbeitsunfähigen Armen, die keinen Verwandten hatten, wurde in bestimmten Kreisen ein Repp (Bezirk) gebildet, in welchem die Einsassen die erforderlichen Zehnten und Abgaben nach der Größe ihres Vermögens aufbringen mußten. Außerdem war jeder Hauseigner verpflichtet, nach bestimmter Reihenfolge den Armen für eine gewisse Zeit Wohnung und Pflege zu geben. Konnte der Hülfsbedürftige selbst von einem Hause zum anderen gehen, so erhielt er dazu die Erlaubniß; war er dazu zu schwach, so mußte er von dem, der ihn zuletzt verpflegt hatte, zum benachbarten Hause gebracht werden. Diese Rundführung der Armen mußte bei strenger Strafe aufrecht gehalten werden. Aehnliche Vorschriften gelten auch für Norwegen nach dem Gulethingsgesetz des Königs Magnus Lagabäter (Gesetzesverbesserer) von 1274, so wie in Schweden nach mehreren älteren Provinzialrechten. Durch die spätere Gesetzgebung Christian's IV. von 1604, Christian's V. von 1687 ist für Norwegen die Verpflegung rundgeführter Armen aufrecht erhalten, und eben so besteht dieselbe noch für Island, das nördliche Schweden, bei den Farörn, auf den Orkneys und Shetlandinseln; doch ist es gegenwärtig mehr üblich, daß den Armen von den übrigen Gemeindegliedern in einem Hause für immer die Verpflegung bedungen wird. Michelsen macht (a. angef. O. S. 179) die richtige Bemerkung, daß auch in anderen Ländern theilweise da, wo Armenhäuser die Bedürftigen nicht aufnehmen können, sich eine ähnliche Einrichtung finde. Nur die wechselweise Behausung dürfte dem Norden besonders eigenthümlich seyn, hervorgerufen durch den mehr als die Hälfte des Jahres einnehmenden rauhen Winter. Diese Einrichtung findet sich z. B. noch in der Mitte des vorigen Jahrhunderts in Preußen, indem die Instruktion zu völliger Einrichtung des Armenwesens in den Aemtern und Städten des Königsbergischen Departements vom 28. August 1750 vorschreibt: Jede Dorfarme, wenn sie zu einiger Arbeit nicht mehr tüchtig sind, sollen mit nothdürftiger Kleidung aus der Kirchspielsarmenkasse versehen und von den Dorfeinsaaßen Reihe herum gespeiset werden (vergl. auch das Edikt d. d. Berlin vom 3. März 1734 wegen Versorgung der inländischen Armen).

Die im Norden schon zeitig vorhandene Erscheinung, daß die Wohlthätigkeitspflege eben so Sache der bürgerlichen Gemeinde und des Staats, wie der Kirche ist, blieb seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr so vereinzelt, indem die Reformation sich die Aufgabe stellte, dem vielfachen bisherigen Unwesen bei der Uebung der Wohlthätigkeit zu begegnen. Ungeachtet der großen Anzahl der milden Stiftungen war der wirklichen Noth doch nicht genügend abgeholfen und die Quelle des Uebels nicht nur nicht verstopft, sondern im Gegentheil dasselbe dadurch vergrößert, daß der Arbeitsscheu und der Bettelei durch die vorhandenen Anstalten vielfach Vorschub gethan war. Die Absicht der Reformatoren war deshalb vornehmlich darauf gerichtet, das Uebel in der Wurzel zu ersticken und zugleich das unläugbare Bedürfniß selbst zu befriedigen. Darum wollte Luther „die falsche Bettelbüberei" abgeschafft wissen und erklärte: „Es gebührte den Fürsten und Republiken, daß sie im Lande und Städten ein fleißiges Einsehen hätten auf die Betrügerei und Räuberei der vielen Bettler, und sollten solche faule Schelme, die nicht arbeiten und doch immer fressen wollen, ernstlich strafen; denn dieselben berauben uns und nehmen den Armen, die bei uns wohnen, das Brod, so ihnen gottselige Leute geben würden, vor dem Maule weg . . ." (Werke von Walch Bd. II. S. 2354). — „Ich halte, die geistliche und weltliche Obliegenheit sollten in ihrem

Amt nicht unförmlich handeln, ſo ſie alle Bettelſäcke abthäten“ (a. angef. O. Bd. X. S. 987 u. a. v. a. Stellen). Die Folge davon war der Erlaß von Verordnungen gegen die muthwillige Bettelei, wie bereits von Karl V. aus dem Jahre 1525, ſpäter die Reichspolizeiordnung von 1577, Tit. 28 u. a. — Dann kam es darauf an, diejenigen Anſtalten, welche unregelmäßig eingerichtet waren, zu verbeſſern, die untauglichen aber abzuſchaffen und ihre Mittel zu einem ordnungsmäßigen Gebrauche zu verwenden. Dieß galt insbeſondere von den Gilden und Brüderſchaften, deren Stiftungen zu großem Theil zu Meßſtipendien und anderen ſogenannten guten Werken beſtimmt waren. Daher erfolgte alsbald die Umwandlung ſolcher Inſtitute, indem ſtatt des gemeinſamen Mahles der Brüder Arme geſpeiſt und die ſonſtigen Einkünfte zu den allgemeinen Armenmitteln oder zur Errichtung von Hospitälern angewieſen wurden. Wie dabei verfahren wurde, ſieht man z. B. bei der Veränderung der Kalandsbrüderſchaft an der Clemenskirche zu Lübeck (vgl. Dittmar, das heilige Geiſt-Hospital und der St. Clemens-Kaland zu Lübeck. Lübeck 1838; vgl. Wilda a. a. O. S. 355).

Die Einrichtung, die man evangeliſcher Seits im Allgemeinen traf, war nach den in den Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts übereinſtimmend feſtgeſtellten Grundſätzen, folgende: die kirchlichen Einnahmen, für deren Vermehrung aus den Einnahmen der Gilden u. ſ. w. geſorgt werden ſollte, theilte man in zwei Hauptbeſtandtheile, von denen der eine in den Armenkaſten, der andere in den Schatzkaſten gehörte (m. ſ. überhaupt den Art. „Kirchenkaſten“ Bd. VII. S. 647). Dem erſteren ſollten diejenigen Collekten überwieſen werden, welche für den ſofortigen Gebrauch zum Unterhalt der Armen dienten, zu welchem Behufe ordentliche Verzeichniſſe der der Unterſtützung würdigen Nothleidenden angelegt wurden, nach welchen die Vertheilung der Gaben erfolgte. In den Schatzkaſten floſſen diejenigen Einnahmen, welche zur Erhaltung der kirchlichen Anſtalten im Beſonderen dienen ſollten. Dazu gehörten denn auch die Hospitäler, Siechenhäuſer u. ſ. w., welche man beizubehalten für zweckmäßig fand. Wo es an ſolchen fehlte, ſollte darauf Bedacht genommen werden, ſie zu beſchaffen. Bereits in der Wittenberger Kirchenordnung von 1522 (ſ. Richter, die Kirchenordnungen Bd. II. S. 484), in der Ordnung eyns gemeinen Koſtens für die Stadt Leisnig von 1523, für Magdeburg 1524, der Stralſunder Kirchenordnung von Aepinus 1525, der Braunſchweiger Kirchenordnung von Bugenhagen 1528 (a. a. O. Bd. I. S. 11 f. 17. 23. 111) ſind dieſe Beſtimmungen enthalten, welche dann im Weſentlichen ſpäterhin immer wiederholt werden (beſonders ſpeciell in der pommerſchen Kirchenordnung von 1535 a. a. O. S. 254 f.).

Der Zuſammenhang der Wohlthätigkeitsanſtalten mit der Kirche wurde durch die Reformatoren nicht aufgehoben, weßhalb auch die Kirchenordnungen ausdrücklich die Fürſorge für die Armen als eine mit dem Amte der Geiſtlichen verbundene Angelegenheit auffaſſen. Dagegen wurde, den evangeliſchen Grundſätzen entſprechend, die Gemeinde in dieſe Thätigkeit mit hineingezogen und die Obrigkeit, der Staat, eben ſo veranlaßt, ſich dieſer Sorge mit zu unterziehen. Daher wurden eigene Diakonen und Kaſtenherren (Kirchenväter) aus den Gemeinden und den Magiſtraten dem Pfarrer beigegeben, um mit dieſem gemeinſchaftlich zu handeln. Dieß iſt in allen Kirchenordnungen feſtgeſetzt und das Verhältniß ſelbſt genau geregelt. So beſtimmt die Kirchenordnung von Goslar 1531 (ſ. Richter a. angef. O. I, 156): „Die Diakone ſollen in ihren Pfarren alle Houßormen wißen, dieſelbige viſitiren, und aus der Armen Kaſten Steuer und Hülffe thun. Und das Alles ſol geſchehen mit Wißen und Willen des Pfarrn, dieweil dem Pfarrherrn ſeines Ambts halben, wie St. Paulus ſchreibet, gebühret für die Armen zu ſorgen. So ſollen die Diakon den Pfarrherr in Ehren halten, ihm gehorchen in allen billigen Dingen“ (vgl. die Bremer Kirchenordnung von 1534 a. a. O. I. S. 246 u. a.). Um den kirchlichen Connex zu erhalten, wurde auch beſtimmt, daß in den Hospitälern je nach Bedürfniß beſonderer Gottesdienſt ſtattfinde. So verordnet z. B. die Brandenburgiſche Viſitations- und Conſiſtorialordnung von 1573, im Ab-

schnitt von den Kirchvätern u. s. w. (Richter a. a. O. II, 368): „die Vorsteher sollen auch trewlich mit den Einkommen vnd Außgaben der Hospitale vmbgehen, Auch die armen Leute darinne mit notturfft versehen, vnd achtung darauff geben, das diejenigen, so leibsschwachheit halben die Kirchen zu besuchen verhindert, gleichwol mit Predigten vnd tröstungen aus Göttlichem worte, Auch mit dem hochwürdigen Sacrament verforget werden, Vnd so sie darinne mangel spüren, die Pfarrer vnd Caplane in deme fleißiger zu sein, darumb ansprechen.“

Nicht allein bei den Evangelischen begann seit der Reformation auch die bürgerliche Obrigkeit auf die Wohlthätigkeitsanstalten einzuwirken, sondern in gleicher Weise geschah dieß auch innerhalb des Gebiets der römisch-katholischen Kirche. Vornehmlich war dieß seit der Regierung Franz I. in Frankreich der Fall (Thomassin a. a. O. P. I. lib. II. cap. 91. §. VIII. IX.). Im Jahre 1543 erließ derselbe ein Edikt, nach welchem überall die königlichen Richter und Magistrate die milden Anstalten untersuchen, die Administratoren bestellen und vom Großalmosenier bestätigen lassen sollten. Im J. 1545 ward befohlen, daß die Rechnung der Anstalten von den Staatsbeamten abgenommen würde, und nur so viel ward nachgegeben, daß auch Vertreter der Bischöfe der Rechnungslegung beiwohnen dürften. Durch ein Edikt Franz II. von 1579 wurde aber der Klerus von der Verwaltung aller Hospitäler ausgeschlossen.

Dem gegenüber hielt indessen die römisch-katholische Kirche ihre bisherigen Principien fest und suchte dieselben, so weit es möglich war, auch in der Praxis durchzuführen. In diesem Sinne sprach sich das Tridentinische Concil aus, in sess. VII. cap. 15. de reform., die Vorschrift des Concils von Vienne wieder einschärfend (s. oben), in sess. XXII. cap. 8 u. 9. de reform. und sess. XXV. cap. 8. de reform. (womit die späteren Deklarationen und Resolutionen zu verbinden sind, in der Ausgabe von Richter und Schulte S. 167 f., sowie bei Ferraris in der bibliotheca canonica u. d. W.: Hospitale). Der Kaiser Karl V. war dieser Forderung auch nicht abgeneigt und erklärte sich in ähnlicher Weise in dem Augsburger Interim von 1548, Tit. VII. de hospitalibus pauperum, infirmorum et peregrinorum (s. Hartzheim, Concilia Germaniae. Tom. VI. Fol. 751), und dieß wiederholten auch die Kirchengesetze und Synodalbeschlüsse der einzelnen deutschen Diöcesen (m. s. die Nachweisungen derselben bei Hartzheim a. a. O. Tom. XI. im Index u. d. W. Hospitale). Der Unterschied der kirchlichen und der bürgerlichen Wohlthätigkeitsanstalten wurde dadurch befestigt und aufrecht erhalten.

Zu den pia loca, über welche sich die bischöfliche Aufsicht erstreckt, gehören nach dem Tridentinum (sess. XXII. cap. 8 u. 9. de reform.) auch die Montes pietatis. Dies sind solche Anstalten, welche den Armen gegen Unterpfand Geld oder Lebensmittel leihen, also Leihhäuser, unter der Bedingung, daß nach Ablauf einer bestimmten Zeit die Pfänder wieder eingelöst werden müssen, widrigenfalls der Verkauf derselben erfolgt, und nach Zurückbehaltung des Darlehns oder des Werths desselben und eines mäßigen Zinses der Rest dem Schuldner zurückgegeben wird. Für die ersten Begründer einer solchen Anstalt hält man die Minoriten Barnabas und Fortunatus de Capolis in Perugia (1450). Dagegen erhoben sich aber bald viele Stimmen, welche darin eine Verletzung des kanonischen Zinsenverbots fanden (m. s. d. Art. „Wucher“). Allein von Seiten der Päbste wurde das Institut als ein wohlthätiges in Schutz genommen und das Lateranconcil unter Leo X. approbirte dasselbe in der sess. X. 1515 (in cap. 3. de religiosis domibus et montibus pietatis im libor soptimus. III, 17.), da der geringe Zins zur Bestreitung der Kosten nothwendig sey (m. s. überhaupt Benedikt XIV. de synodo dioecesana lib. X. cap. V. Ferraris, bibliotheca canonica u. d. W. Montes pietatis). Mißbräuchen, die sich dabei eingeschlichen hatten, begegneten besondere Verfügungen, namentlich ein Breve Benedikt's XIII. von 1729 (auch abgedruckt bei Ferraris a. a. O. Nr. 29).

Nachdem in evangelischen Ländern die Anlegung von Wohlthätigkeitsanstalten von

Seiten der Magiſtrate, der Stadtcommunen und des Staats häufiger erfolgte, entſtanden Zweifel darüber, ob die Aufſicht über dieſelben der Kirche oder dem Staate zuſtehe, ob insbeſondere, wenn der Landesherr die Inſpektion habe, ihm dieſe vermöge ſeiner Kirchengewalt oder ſeiner Kirchenhoheit gebühre. Die meiſten Schriftſteller entſchieden ſich zu Gunſten der Kirche, den früheren kanoniſchen Beſtimmungen gemäß, wie Reinking, Bened. Carpzov, Linck, Brunnemann u. A. (vgl. J. H. Boehmer, jus eccles. Prot. lib. III. tit. XXXVI. §. XLIII.), andere dagegen, wie J. H. Böhmer (a. a. O.), überwieſen der weltlichen Obrigkeit dieſes Recht. Die evangeliſchen Kirchenordnungen (ſ. außer den ſchon oben citirten die von J. H. Böhmer a. a. O. §. XLIV.) faſſen dieſe Angelegenheit dagegen mehr als eine gemiſchte, welche von den Magiſtraten u. ſ. w. in Gemeinſchaft mit dem Pfarrer reſp. dem Superintendenten behandelt werden ſoll. Indeſſen wird doch nach manchen Ordnungen in wichtigeren Fällen noch die Beſchlußnahme der Conſiſtorien verlangt, ſo daß da, wo dieß vorgeſchrieben iſt, die kirchliche Natur dieſer Anſtalten anerkannt iſt. Die Mitwirkung der Magiſtrate und erſten obrigkeitlichen Behörden iſt dabei nicht auffällig; ſie erklärt ſich häufig aus dem Patronate, welcher demſelben gehört, aber auch daraus, daß nach den urſprünglichen evangeliſchen Grundſätzen die Obrigkeit, falls ſie ſelbſt das Bekenntniß der Kirche theilt, auch berechtigt iſt, bei der Verwaltung der evangeliſchen Kirche mitzuwirken. Freilich führte der Territorialismus ſpäter zur Verdrängung der Kirche aus der Direktion der Wohlthätigkeitsanſtalten, wie dieſe bereits von J. H. Böhmer vertheidigt wird. Seit der Mitte des 18. Jahrhunderts kam dieß allmählich zur Vollziehung. So z. B. in Preußen. Hier war noch im Jahre 1751 den Conſiſtorien die Aufſicht über alle Hospitäler und andere pia corpora übertragen (vgl. Jacobſon, Geſchichte der Quellen des evangeliſchen Kirchenrechts von Preußen und Poſen. Königsberg 1839. S. 111). Nach unterm 26. September 1764 wurde wieder eingeſchärft, daß die Haspitäler, Armenhäuſer und ſämmtliche pia corpora von den Provinzial-Conſiſtorien jährlich durch die Inſpektoren (Superintendenten) unentgeltlich viſitirt, deren Zuſtand und Rechnungen nachgeſehen werden und, falls dabei einige Unrichtigkeit und Unordnung wahrgenommen würde, deshalb Anzeige geſchehen ſolle. Durch die neue und verbeſſerte Inſtruktion vom 30. Juli 1774 wurde dagegen den Regierungen (d. h. den Juſtizcollegien) die Aufſicht über die pia corpora und alle milden Stiftungen, insbeſondere Haspitäler, Waiſenhäuſer, Armenanſtalten überwieſen und in dieſer Richtung ſeitdem die Geſetzgebung über die Wohlthätigkeitsanſtalten fortgeführt, wie ſich dieſelben im preußiſchen Landrecht Theil II. Tit. XIX.: „Von Armenanſtalten und anderen milden Stiftungen“, und ähnlich in anderen Partikularrechten vorfindet.

Im Allgemeinen gehören in Deutſchland zu den Wohlthätigkeitsanſtalten ſolche Inſtitute, welche zur Erreichung eines beſtimmten milden Zweckes auf der Grundlage von Vermögen errichtet ſind. Wenn dieſelben als beſondere Rechtsſubjekte, moraliſche Perſonen, in's Daſeyn treten ſollen, bedürfen ſie der Genehmigung des Staates. Durch die bloße Beſtätigung erhalten ſie ordentlicher Weiſe ſchon den Karakter privilegirter Anſtalten. (Das preußiſche Landrecht a. a. O. §. 42—44. diſponirt: Die vom Staat ausdrücklich oder ſtillſchweigend genehmigten Armen- und andere Verſorgungsanſtalten haben die Rechte moraliſcher Perſonen. Ihr Vermögen hat die Rechte der Kirchengüter. Dagegen ſind ſie bei den Geſchenken und Vermächtniſſen ſolchen Einſchränkungen, wie die geiſtlichen Anſtalten nicht unterworfen; vgl. auch den Art. „Teſtamente“ in Bd. XV. S. 565 f.). Ueber die innere Einrichtung der Anſtalt, die Aufſicht über dieſelbe, die Beſtellung der Verwalter, die Reviſion und Abnahme der Rechnungen kann der Stifter nach ſeinem Ermeſſen Anordnungen treffen (vergl. auch Landrecht a. a. O. §. 35.). Außerdem beſteht dann noch die Oberaufſicht der betreffenden Behörden, welche ſich aber darauf beſchränkt, zu wachen, daß den vom Stifter getroffenen und vom Staate genehmigten Feſtſetzungen gemäß verwaltet und keine der Abſicht der Stiftung widerſprechende Diſpoſition beliebt werde (vgl. auch a. a. O. §. 38.). Ein Ende

nimmt die Anstalt mit dem Untergange ihres Vermögens, so wie wegen Unmöglichkeit der Erfüllung ihres Zweckes. Falls nicht bereits der Stifter dann besondere Bestimmungen im Voraus festgestellt hat, so steht dem Staate die weitere Verfügung zu. (Das Landrecht a. a. O. §. 41, schreibt vor: Wird wegen veränderter Umstände die in der Stiftungsurkunde vorgeschriebene Verwendungsart unmöglich oder gar schädlich: so muß der Staat die Güter und Einkünfte einer solchen Anstalt zu einem andern, der wahrscheinlichen Absicht des Stifters so viel als möglich gemäßen Gebrauche widmen. Aehnliche Bestimmungen enthalten die neueren Verfassungsgesetze fast ohne Ausnahme; vgl. Permaneder, Handbuch des Kirchenrechts. 3te Ausg. S. 68).

Eine weitere Begründung und Ausführung dieser Sätze s. m. bei P. Roth, über Stiftungen, in v. Gerber und Ihering's Jahrbb. für die Dogmatik des heutigen römischen und deutschen Privatrechts, Bd. I. (Jena 1857), Nr. IV. S. 189 f., verb. Holzschuher, Theorie und Casuistik des gemeinen Civilrechts. Bd. I. (2. Auflage. Leipzig 1856). S. 297 f. und die bei beiden angeführte weitere Literatur.

Nach der seit dem 16. Jahrhundert eingetretenen Veränderung des Verhältnisses von Staat und Kirche sind viele kirchliche Anstalten in die Hände des Staats übergegangen und der Kirche entzogen, indessen ist doch eine gewisse Einwirkung der Kirche auf die bürgerlichen Wohlthätigkeitsanstalten in der neueren Zeit nicht nur für zulässig erklärt, sondern selbst als heilsam und nothwendig anerkannt worden, sodann aber auch die freiere Verwaltung der kirchlichen Anstalten der Kirche selbst wieder überlassen. So ist in Oesterreich namentlich im Anschlusse an das Concordat von 1855 in dem Erlasse des Erzbischofs von Wien in Tit. 20. deklarirt: „Archiepiscopi et episcopi minime impedientur, quin in institutis piis ea, quae religionem et vitae christianae integritatem attinent, vi muneris pastoralis eis proprii dirigant. Quantum vero Majestas Sua exoptat, ut in omnibus quibuscunque institutis cuncta recte ac pie componantur, ex eo patet, quod etiam, qui carceris poenam luunt, novissimo magnam partem congregationum religiosarum curae demandati fuerint." In Preußen ist bereits durch die Cabinetsordre vom 26. August 1818 (in v. Kamptz Annalen, 1818. Heft III. S. 718. 719) bestimmt worden, daß die Verwaltung der milden Stiftungen, welche vor der Sekularisation den Collegiatstiftern oblag, in gleicher Art, wie es mit den früher von den Domstiftern verwalteten milden Stiftungen gehalten worden ist, mit Vorbehalt der Oberaufsicht des Staats unter die bischöfliche Behörde gestellt und dieser überlassen werde, solche unter ihrer Aufsicht den Erzpriestern oder Stadtpfarrern zu übertragen. Durch die Verfassungsurkunde vom 5. December 1848, Art. 12. (31. Januar 1850, Art. 15.) ist ferner festgesetzt: Die evangelische und die römisch-katholische Kirche, sowie jede andere Religionsgesellschaft, verwaltet ihre Angelegenheiten selbstständig und bleibt im Besitz und Genuß der für ihre Cultus-, Unterrichts- und Wohlthätigkeitszwecke bestimmten Anstalten, Stiftungen und Fonds: und damit die freie, jedoch den Stiftungsurkunden gemäße Administration der Kirche garantirt.

Für die römisch-katholische Kirche hat die Vollziehung dieser Vorschrift bereits erfolgen können, während dieß für die evangelische Kirche noch nicht überall der Fall ist. Viele ihrem Ursprunge nach kirchliche Anstalten sind Communalinstitute geworden, und die Restitution wird wegen der Vermischung der verschiedenen Fonds wohl meistens geradezu unthunlich. In Bezug auf die selbstständige Verwaltung kirchlicher Anstalten, Stiftungen und Fonds bedarf es noch der Auseinandersetzung von Staat und Kirche, sowie des Erlasses besonderer Verwaltungsordnungen. Im Anschlusse an die rheinisch-westfälische Kirchenordnung vom 5. März 1835, §. 14 g. §. 17. §. 147. ist dieß für die Rheinprovinz und Westfalen bereits geschehen, während für die übrigen Provinzen dieß noch bevorsteht. In ähnlicher Lage befinden sich auch andere deutsche Länder. Bei weitem schwieriger sind aber die Verhältnisse in Frankreich, wo die Civilverwaltung die kirchliche sehr beschränkt hat und noch immer über kirchliche Mittel und Anstalten

mit Ausschluß der Kirche disponirt. (M. s. außer der oben angeführten Literatur die Darstellung von Bluhme: Ueber das Verhältniß der kirchlichen Armenpflege zu den bürgerlichen Wohlthätigkeitsanstalten des französischen Rechts, in dem evangelischen Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Westfalen. Jahrg. 1858. Elberfeld. Nr. 17. S. 271—276).

Wie in Frankreich, so sind die Verhältnisse auch in Belgien, wo die französische Gesetzgebung über Armenpflege und Wohlthätigkeitsanstalten im Wesentlichen in Geltung steht. Die Versuche der römisch-katholischen Kirche, eine Aenderung dadurch herbeizuführen, daß die kirchlichen Anstalten als selbstständige Personen berechtigt würden, frei zu erwerben, und den Fundatoren die Befugniß zugestanden werde, selbst die Verwalter zu ernennen, veranlaßte endlich einen Gesetzentwurf, welcher den Wunsch befriedigen sollte. Obschon sich in der Kammer eine ultramontane Majorität dafür entschieden hatte, sah sich doch der König genöthigt, durch Erlaß vom 13. Juni 1857 die Vollziehung zu unterlassen, da von liberaler Seite die heftigsten Unruhen gegen das Gesetz hervorgerufen wurden (vgl. die oben cit. Schrift von van Dame u. a.).

Sowohl in der katholischen wie in der evangelischen Kirche hat der Wohlthätigkeitssinn ihrer Mitglieder in neuerer Zeit milde Anstalten der mannichfaltigsten Art in's Daseyn gerufen. Dieselben bestehen gegenwärtig theils als freie Associationen, theils als förmlich anerkannte Corporationen, und beruhen im letzteren Falle auf den Grundsätzen, welche bereits weiter oben über die Rechtsverhältnisse derselben nachgewiesen wurden. In der katholischen Kirche sind zugleich für viele dieser Institute diejenigen Regeln wieder anwendbar geworden, welche für die religiösen Orden nach der heute geltenden Disciplin maßgebend sind. Eine gute Uebersicht derselben findet sich in Rheinwald's allgemeinem Repertorium für die theologische Literatur, Bd. XVIII. (Berlin 1837). S. 231—278 (die christliche Armen- und Krankenpflege in der katholischen und evangelischen Kirche). Damit verb. man noch den Artikel „Diakonen- und Diakonissenhäuser" Bd. III. S. 369 f.

Ueber die Wohlthätigkeitsanstalten in Rom in früherer Zeit und in der Gegenwart verbreitet sich im Detail folgende im Dezember 1862 aus der Druckerei der apostolischen Kammer hervorgegangene Schrift: Breve Ragguaglio delle Opere pie di carità e beneficienza, ospici e luoghi d'istruzzione della Città di Roma, welche der Verfasser L. Grisi, Generalsekretär des Ministeriums des Handels, dem Pabste Pius IX. gewidmet und woran derselbe so lebendigen Antheil genommen, daß er höchst persönlich die letzte Durchsicht der Correkturbogen vollzogen hat. Die früheren Schriften über diesen Gegenstand von Nibby (Roma dell' anno 1838), Moroni (Dizionario di Erudizione Storico-Ecclesiastica), Palmieri (Topografia statistica dello Stato Pontificio), der viel älteren nicht zu gedenken, werden dadurch wesentlich ergänzt und berichtigt. H. F. Jacobson.

Wolfenbüttler Fragmente, s. Fragmente.

Wolfgang, der heilige, Bischof von Regensburg, welcher sich nicht nur durch seine ausgezeichneten Verdienste um sein Bisthum, sondern auch durch seine aufrichtige Frömmigkeit, sowie durch sein rastloses Streben für die Beförderung eines ächt christlichen Sinnes unter seinen Zeitgenossen ein wohlverdientes Andenken bei der Nachwelt erworben hat, wurde in der ersten Hälfte des zehnten Jahrhunderts geboren und gehörte einem edeln Geschlechte der Alemannen an. Seine Eltern, ihrer Frömmigkeit und Rechtschaffenheit wegen allgemein geachtet, waren, wenn auch nicht reich, doch so wohlhabend, daß sie für eine gute und ihrem Stande entsprechende Erziehung ihres mit den vortrefflichsten Anlagen des Geistes und Herzens begabten Sohnes sorgen konnten. Sie übergaben ihn daher, als er das siebente Jahr seines Lebens erreicht hatte, einem Mönche zum Unterrichte in den Anfangsgründen der Schulwissenschaften. So hinlänglich vorbereitet, wurde er von seinem Vater in das Kloster Reichenau gebracht, welches unter allen Klöstern Deutschlands damals die beste Schule besaß (Othlon. vit.

Wolfkangi c. 1—4. bei Pertz, Mon. T. VI. p. 527 sq.). Hier legte er den Grund zu ſeiner wiſſenſchaftlichen Ausbildung, durch die er ſich ſpäter vor den Meiſten ſeiner Zeitgenoſſen auszeichnete. Zugleich ſchloß er daſelbſt eine innige Freundſchaft mit einem vornehmen Jüngling aus Schwaben, Heinrich, deſſen Bruder, Poppo, Biſchof von Würzburg war und zur Förderung der Studien in ſeiner Umgebung einen berühmten Magiſter Namens Stephan aus Italien berufen hatte. Um denſelben zu hören, überredete Heinrich ſeinen Freund, mit ihm nach Würzburg zu gehen, wo beide, von dem Lehrer Stephan wohlwollend aufgenommen, ſich bald durch Fleiß und Wißbegierde ſeine Zuneigung erwarben. Doch war dieſelbe für Wolfgang von kurzer Dauer; denn als er eines Tages, von ſeinen Mitſchülern dringend gebeten, eine Stelle aus dem Martianus Capella (de nuptiis philologiae et Mercurii) gründlicher und deutlicher als der Lehrer erklärte, beleidigte dieß den Stolz des Italieners ſo ſehr, daß er ihn fortan die Theilnahme an ſeinem Unterrichte verſagte. Ungeachtet Wolfgang ſeitdem keinen Lehrmeiſter in ſeinen Studien mehr hatte, ſetzte er gleichwohl für ſich in Würzburg ſeine Beſtrebungen, betreffend Wiſſenſchaften und beſonders die Erforſchung der heiligen Schriften mit unermüdetem Eifer fort (Othlon. vit. Wolfk. c. 4—7. bei Pertz l. c.).

Als aber ſein Freund Heinrich im Jahre 956 von Otto I. zum Erzbiſchof von Trier gewählt und vom Pabſte Johann XII. durch die Verleihung des Palliums beſtätigt war, bat er Wolfgang ſo inſtändig, ihn dahin zu begleiten und in den ihm obliegenden Geſchäften zu unterſtützen, daß er endlich nach langer Weigerung dem Wunſche deſſelben nachgab und ſich nach Trier begab, ohne jedoch irgend eine Belohnung oder eine von den ihm angebotenen geiſtlichen Würden anzunehmen. Dagegen erbot er ſich freiwillig zur Uebernahme des Jugendunterrichts in der Schule, welcher er zugleich unentgeltlich vorſtand und ſeinen ganzen Fleiß widmete. Während ſeine Schüler, unter denen er ſich vorzüglich der ärmeren und ſchwächeren mit Liebe annahm, erfreuliche Fortſchritte ſowohl in den Wiſſenſchaften als in der Frömmigkeit machten und ihrem Lehrer mit inniger Verehrung ergeben waren, ſchenkte ihm der Erzbiſchof ſein volles Vertrauen in allen Geſchäften und ließ nicht eher mit Bitten ab, als bis er wenigſtens die Würde eines Dechanten (decanus clericorum) annahm, nachdem er in ſeiner Demuth eine ihm angetragene Abtei abgelehnt hatte. Als Dechant führte er bei den Klerikern das gemeinſchaftliche Leben ein und wirkte mehr noch durch ſein Beiſpiel als durch Vorſchriften ſo ſegensvoll auf dieſelben, daß man bald eine große Veränderung in ihrem Lebenswandel wahrnahm (Othlon. vit. Wolfk. c. 7—9. bei Pertz l. c. p. 528 sq.).

Dies ſtille und zurückgezogene Leben Wolfgang's in Trier dauerte ohne Unterbrechung bis zum Jahre 964, in welchem der Erzbiſchof Heinrich in Italien, wohin er dem Kaiſer Otto I. auf deſſen zweitem Römerzuge gefolgt war, ſchwer erkrankte und, nachdem er den zurückgebliebenen Freund dem Kaiſer vertrauensvoll zu ſeinem Nachfolger empfohlen hatte, ſtarb. Die Nachricht von dem Tode des geliebten Freundes machte auf das fromme Gemüth Wolfgang's einen tiefen Eindruck und erregte in ihm die lebhafte Sehnſucht, in ein Kloſter zu gehen und ſich daſelbſt ausſchließlich dem Dienſte Gottes zu weihen. Vergebens verſuchte der Erzbiſchof Bruno von Köln, zu welchem er ſich auf deſſen herzliche Einladung begeben hatte, ſobald der erzbiſchöfliche Stuhl von Trier durch Theoderich I., den bisherigen Dompropſt von Mainz, vom Kaiſer wieder beſetzt war (ſ. d. Art. „Trier“ Bd. XVI. S. 401), ihn auf andere Gedanken zu bringen und durch glänzende Anerbietungen an ſich zu feſſeln. Wolfgang beharrte feſt bei ſeinem Vorſatze und kehrte nach einem kurzen Aufenthalte in Köln in ſeine Heimath zurück, um von ſeinen Eltern und Verwandten Abſchied zu nehmen, bevor er ſich durch den Eintritt in einen Mönchsorden von der Welt und allen irdiſchen Verhältniſſen losſagte. Auch hier blieben alle Ueberredungskünſte, Bitten und Vorſtellungen, welche die Seinigen liebevoll anwandten, um ihn von ſeinem Entſchluſſe abzubringen, erfolglos, indem er ihnen erklärte, er werde einem größeren und reicheren Herrn dienen, der ihm reichlich erſetzen würde, was irdiſche Macht ihm darzubieten vermöchte. Er trat darauf

in das Kloſter Einſiedeln, welches damals unter der Leitung des aus England gebürtigen Abtes Gregarius (von 960—996) wegen ſeiner ſtrengeren Zucht („propter artiorem regulae disciplinam") in großem Rufe ſtand. Nachdem er daſelbſt die Prabezeit mit der gewiſſenhafteſten Strenge überſtanden hatte, legte er das Mönchsgelübde nach der Regel des heil. Benediktus ab und befolgte dieſelbe ſo pünktlich, daß er bald allen Brüdern zum leuchtenden Vorbilde diente und Viele aus den benachbarten Klöſtern zu ihm kamen, „quos omnes", wie ſein Biograph ſagt, „accepta abbatis licentia, in auctoralibus simul et artificialibus et, quod his eminet, moralibus aedificavit disciplinis" (Othlon. vit. Wolfk, c. 9—11. bei Pertz l. c. p. 530).

Der bedeutende Einfluß, den Wolfgang in ſo kurzer Zeit auf die Mönche gewonnen hatte, lenkte die Aufmerkſamkeit des damals ſeiner Kenntniſſe und Tugenden wegen in allen chriſtlichen Ländern Europa's berühmten Biſchofs Ulrich von Ausgsburg auf ihn und ſeine Wirkſamkeit im Kloſter Einſiedeln. Ulrich brachte hier gern die von den Geſchäften ſeines Amtes freien Tage zur Erholung zu und bewies dem ihm geiſtesverwandten Wolfgang eine ſo ausgezeichnete Zuneigung, daß er ihm, trotz ſeines demüthigen Widerſtrebens, die Prieſterweihe ertheilte. Nun entſchloß ſich Wolfgang, um den Verpflichtungen, denen er als Prieſter ſich unterzogen hatte, zu genügen, mit Erlaubniß ſeines Abtes zu einer Miſſionsreiſe durch Alemannien und Noricum nach Pannonien, wo zwar das Chriſtenthum unter den Ungarn längſt Eingang gefunden, aber noch keine feſten Wurzeln geſchlagen hatte. Er predigte hier eine Zeit lang, doch ſah er ſich bei der Gleichgültigkeit und dem ſtarren Feſthalten des gemeinen Volkes an den heidniſchen Gebräuchen in ſeinen Hoffnungen auf einen glücklichen Erfolg getäuſcht. Nicht ungern folgte er daher dem Rufe des Biſchofs Pilgrim von Paſſau, der ſogleich ſeine gründlichen Kenntniſſe und die ausgezeichneten Gaben ſeines Geiſtes und Herzens erkannte und ihn ohne ſein Mitwiſſen durch eine Geſandtſchaft dem Kaiſer Otto II. zu dem durch den Tod des Biſchofs Michael kurz vorher erledigten Biſchofsſtuhle von Regensburg empfahl. Da auch der Markgraf ſeine Empfehlung mit der des Biſchofs vereinigte, ſo ging der Kaiſer ohne Bedenken auf dieſelbe ein und bewirkte, daß Wolfgaug vom Klerus und Volke in Regensburg gewählt ward, worauf er ihn zu ſich berief und durch die Ueberreichung des Stabes inveſtirte. Im Jahre 973 hielt Wolfgang als Biſchof, begleitet von kaiſerlichen Abgeordneten, unter allgemeinem Jubel des Volkes ſeinen Einzug in Regensburg, begab ſich zuerſt in die St. Emmeranskirche, dann in die übrigen Kloſterkirchen und zuletzt in die Peterskirche, in welcher ihn der Erzbiſchof Friedrich von Salzburg unter dem Beiſtande ſeiner Suffraganbiſchöfe conſekrirte und inthroniſirte (Othlon. vit. Wolfk. c. 11—15. bei Pertz l. c. p. 530—532).

Von da an eröffnete ſich für Wolfgang ein weiteres und fruchtbareres Feld der Thätigkeit, auf welchem er bis an das Ende ſeines Lebens mit dem reinſten und uneigennützigſten Eifer raſtlos wirkte. Am glänzendſten bethätigte er denſelben bald nach dem Antritte ſeines Amtes, als die Böhmen, welche ſich erſt ſeit kurzer Zeit zu dem chriſtlichen Glauben bekannten, einen eigenen Biſchof zu beſitzen wünſchten und deshalb den Herzog Heinrich von Bayern und andere einflußreiche Männer veranlaßten, den Kaiſer Otto II. in ihrem Namen um die Errichtung eines eigenen Bisthums für Böhmen zu bitten. Da indeſſen Böhmen zur Diöceſe des Biſchofs von Regensburg gehörte, ſo konnte dieß nicht ohne die Erlaubniß Wolfgang's geſchehen, mit dem der Kaiſer daher ſofort in Unterhandlung trat. Zwar erkannte Wolfgang die Zweckmäßigkeit der beabſichtigten Veränderung, wollte aber nicht ohne Zuſtimmung ſeines Domcapitels in dieſelbe einwilligen, weil dadurch der Regensburgiſche Kirchenſprengel eine bedeutende Verkürzung erlitt. Er berieth ſich deshalb mit den Angeſehenſten ſeiner Geiſtlichkeit, und als Alle gegen die Abtretung Böhmens ſtimmten, widerlegte er nicht nur ihre Einwendungen, ſondern bewies ihnen auch die Verpflichtung, das Heil der Seelen und das allgemeine Beſte der Kirche allen irdiſchen Vortheilen vorzuziehen, mit ſo überzeugenden Gründen, daß ſie ihre Anſicht aufgaben und ſich für die ſeinige ohne

Rückhalt entſchieden. Nun wurde den Böhmen gewährt, was ſie wünſchten, und Wolfgang war es vorzüglich, durch deſſen Bemühungen das neue Bisthum zu Prag eingerichtet und der heil. Adalbert zum erſten Biſchof gewählt wurde (vgl. Calles, Ann. Eccles. Germ. T. IV. p. 570 sqq.).

Nicht minder uneigennützig zeigte ſich Wolfgang dadurch, daß er im Jahre 975 für das Kloſter St. Emmeran, das ſtets die Biſchöfe von Regensburg zu Aebten gehabt hatte („fuit prisca consuetudo in Ratisbonensi ecclesia, ut qui antistites, iidem essent et abbates"), einen eigenen Abt anzuſtellen beſchloß. Denn während die Biſchöfe zugleich Aebte des Kloſters waren, geſchah es nicht ſelten, daß daſſelbe bedeutende Verluſte erlitt, und die Mönche ebenſowohl des nöthigen Unterhaltes als der regelmäßigen Aufſicht entbehrten. Deshalb berief Wolfgang den trefflichen und in der klöſterlichen Disciplin ſtrengen Ramuold aus dem Stifte St. Maximin zu Trier, wo er ihn früher kennen gelernt hatte, zu ſich und ſetzte ihn dem Kloſter als Abt vor, um daſſelbe zu leiten. Zugleich nahm er, ungeachtet des Widerſpruches ſeiner Räthe, eine Vertheilung der Güter des St. Emmeranſtiftes vor, bei welcher der größere Theil zwar dem Hochſtifte verblieb, der kleinere aber als Eigenthum des Kloſters ausſchließlich für die Unterhaltung der Mönche beſtimmt wurde (Othlon. vit. Wolfk. c. 15—17. bei Pertz l. c. p. 532 sq.; Arnold de Vochburg bei Canisius III, 1. p. 123). Seitdem Ramuold dem Kloſter vorſtand und ſich die Mönche durch die von Wolfgang getroffenen Aenderungen in eine beſſere Lage verſetzt ſahen, ſtieg das Stift St. Emmeran mit jedem Jahre zu größerer Blüthe empor; der Unterricht und die klöſterliche Zucht gediehen mehr und mehr und verbreiteten den Ruf der Anſtalt in der Nähe und Ferne. Bald beeiferten ſich die vornehmſten Familien, ihre Söhne zur Unterweiſung hierher zu bringen, und viele berühmte Biſchöfe und Aebte verdankten dem hier genoſſenen Unterrichte ihre Bildung. Auch die Güter des Kloſters vermehrten ſich mittlerweile anſehnlich durch bedeutende Schenkungen wohlhabender Bewohner des Landes (Ried cod. diplom. I. p. 108 sqq.).

Indeſſen ſank der von Wolfgang auf dieſe Weiſe begründete gute Ruf der Anſtalt nach Ramuold's († 1001) und ſeiner Schüler Tode ſpäter wieder, da einerſeits die Meiſten ihrer Nachfolger ihnen weder an Tüchtigkeit noch Pflichteifer gleichkamen, andererſeits die zwiſchen den Biſchöfen und dem Stifte entſtandenen und lange Zeit fortgeſetzten Streitigkeiten jedes ſegensreiche Gedeihen verhinderten (Othlon. vit. Wolfk. c. 16—19. bei Pertz p. 533 sqq.).

Neben dem eifrigen Beſtreben, das Kloſter St. Emmeran zu heben, wendete Wolfgang ſeine Thätigkeit auf die Einführung einer ſtrengeren Zucht in den Nonnenklöſtern Obermünſter und Niedermünſter in der Stadt Regensburg. Die Bewohnerinnen dieſer Frauenſtifter gehörten ihrer Geburt nach größtentheils den vornehmen Geſchlechtern des Landes an und erlaubten ſich unter dem Vorwande, daß ſie keine ſtrengen Nonnen, ſondern Kanoniſſinnen wären, ein freieres, von den Regeln des Ordens vielfach abweichendes Leben. Lange hatte der Biſchof verſucht, ſie durch Vorſtellungen und Ermahnungen auf den rechten Weg zurückzuführen; als er jedoch ſah, daß das Bemühen erfolglos blieb, entſchloß er ſich, ein neues Kloſter zu ſtiften und darin nur ſolche Jungfrauen aufzunehmen, von denen er wußte, daß ſie unter ſeiner Leitung ein ſtrenges klöſterliches Leben führen würden. So entſtand das Benediktinerinnenkloſter Mittelmünſter zum heiligen Paul, welches, der Abſicht des Stifters entſprechend, durch den Eifer ſeiner Bewohnerinnen in der That auf die Verbeſſerung der Sitten in den beiden Frauenſtiftern Ober- und Niedermünſter wohlthätig einwirkte (Othlon. vit. Wolfk. c. 17—20. bei Pertz l. c. p. 533 sq.; Bolland. in Pauli vit. S. Erhardi ad Jan. p. 538).

Eine nicht geringere Aufmerkſamkeit richtete Wolfgang auf die Weltgeiſtlichen ſeiner Diöceſe. Er verbeſſerte nicht nur die äußere Lage der Kanoniker („ordo canonicorum", welche während der Krankheit ſeines Vorgängers Michael ſehr vernachläſſigt waren,

ſandern führte auch bei ihnen das gemeinſchaftliche Leben ein und hielt beſonders die jüngeren Kleriker zu den Studien an, indem er die Fleißigen durch Belohnungen aufmunterte, die Trägen und Unwiſſenden tadelte und Allen als Vorbild gewiſſenhafter und treuer Pflichterfüllung vorleuchtete (Othlon. vit. Wolfk. c. 18. bei Pertz l. c. p. 534). Wenn er die gewöhnlichen Viſitationsreiſen in ſeinem Sprengel machte, fragte er genau nach, wie die Geiſtlichen lehrten und tauften, ob ſie die zu dem Gottesdienſte nöthigen Bücher, Gewänder und andere Gegenſtände im gehörigen Stande erhielten, „et prae omnibus, ut castitatem sequerentur, millies inculcavit, subjungensque inter cetera dixit: Quidam ita diabolicis falluntur disceptionibus, ut credant quamvis peccatis jaceant, illius sacrosancti cibi ac potus perceptione se purgandos." Und als er auf einer dieſer Viſitationsreiſen hörte, daß einige Geiſtliche in Ermangelung des Weines ſich des Waſſers und anderer Arten von Getränken bei der Feier der Meſſe bedienten, tadelte er dieſen Mißbrauch mit ernſter Strenge und befahl ſogleich, daß in jedem Monate zwölf Presbyter zu ihm kommen, Wein aus ſeinem Keller holen und unter die Uebrigen austheilen ſollten (Othlon. vit. Wolfk. c. 23 u. 24. bei Pertz l. c. p. 536 sq.). Mit demſelben Eifer, mit welchem er die Mißbräuche in der Kirche abſchaffte, bekämpfte und unterdrückte er auch die mit dem Chriſtenthum überhaupt oder mit den kirchlichen Beſtimmungen im Widerſpruch ſtehenden Lehren. Auf die Sittenverbeſſerung des Volks aber wirkte er beſonders durch ſeine ausgezeichneten, gern gehörten Predigten, durch das unbegränzte Vertrauen, das er bei Hohen und Niedrigen beſaß, ſowie durch ſeine außerordentliche Wohlthätigkeit. Da er bei ſeiner äußerſt einfachen und ſtrengen Lebensweiſe für ſich nur wenig bedurfte und auch ſein Hausgeſinde zu einem faſt klöſterlichen Leben anhielt, ſo fehlte es ihm nie an hinreichenden Mitteln zu ſeiner Wohlthätigkeit, die Allen zu Theil wurde, welche ſie verdienten, machten ſie innerhalb oder außerhalb ſeiner Diöceſe wohnen. Täglich verſammelten ſich die Armen bei ihm, die er freundlich aufnahm und während der Mahlzeit als ſeine Gäſte auf Bänken vor ſich ſitzen ließ, um ſich zu überzeugen, daß ſie gut bedient wurden (Othlon. vit. Wolfk. c. 22. bei Pertz l. c. p. 536; Arnold de Vochburg bei Canisius III, 1. p. 121 sq.).

Mit dieſer raſtloſen und uneigennützigen Thätigkeit, welche Wolfgang in der Ausübung ſeiner geiſtlichen Geſchäfte überall bewies, wußte er ſeine Stellung als Biſchof auch in weltlichen Angelegenheiten mit großer Umſicht zu behaupten. Dem Kaiſer, als dem Oberhaupte des Reiches, mit unerſchütterlicher Treue ergeben, weigerte er ſich, an der Empörung des Herzogs Heinrich's II. von Bayern gegen Otto II. Theil zu nehmen. Um ſelbſt den äußeren Schein des Ungehorſams gegen den Kaiſer zu vermeiden, begab er ſich, ſobald der Herzog die Waffen ergriff, von Regensburg in die entlegenen Gegenden des Atterſee's, während der Abt Ramuald eine Reiſe nach Trier unternahm, die ihn gegen jede Zumuthung des Herzogs ſicher ſtellte. Erſt als ſich der Herzog dem Kaiſer unterworfen hatte und der Friede wieder hergeſtellt war, kehrten auch Wolfgang und Ramuald zu den Ihrigen zurück und bauten nun gemeinſchaftlich aus Dankbarkeit für ihre Rettung aus der Gefahr die Krypta zu St. Emmeran (Arnold de Vochburg bei Canisius III, 1. p. 140). Eben ſo finden wir den Biſchof als treuen Gefährten im Gefolge des Kaiſers Otto II. auf dem Kriegszuge, den dieſer im Jahre 978 gegen den franzöſiſchen König nach Paris unternahm, erwähnt. Sein Biograph erzählt bei dieſer Gelegenheit eine Probe von dem Muthe und der Entſchloſſenheit des Biſchofs. Als nämlich auf der Rückkehr der Zug des von den Franzoſen verfolgten Heeres eines Tages durch einen angeſchwollenen Fluß aufgehalten wurde und die beſtürzten Krieger zauderten, den Durchgang durch den Fluß zu wagen, ſuchte der Biſchof anfangs ſie durch ſein Zureden zu ermuthigen; als dieß jedoch fruchtlos blieb, ſprang er vor Aller Augen zuerſt in's Waſſer, worauf auch die Uebrigen ſeinem Beiſpiele folgten und auf dieſe Weiſe das ganze Heer gerettet wurde, ohne daß auch nur ein Mann das Leben verlor (Othlon. vit. Wolfk. c. 32. bei Pertz l. c. p. 539).

Auch um Bayern machte ſich Walfgang dadurch beſonders verdient, daß er nicht nur für die beſſere Bebauung der bayeriſchen Oſtmark ſorgte und zum Schutze der Einwohner gegen die Einfälle der Ungarn zwiſchen der Erlaf und Yps das feſte Caſtell Wieſelburg anlegte (Ried cod. dipl. I, p. 106 sq.), ſondern auch die Erziehung und den Unterricht der Kinder des Herzags Heinrich leitete, von denen der älteſte Sahn, Heinrich, deſſen Tauſpathe er war, ſpäter deutſcher Kaiſer, Bruno Biſchof van Augsburg, Giſela Königin von Ungarn nnd Brigitta Aebtiſſin zu Regensburg wurde.

Walfgang hatte 21 Jahre das biſchöfliche Amt verwaltet, als er auf einer Reiſe nach Pechlarn in Oeſterreich erkrankte und im Dorfe Puppingen am 31. Oktaber 994 ſtarb. Er hatte ſich, ſobald er erkannte, daß ſeine Auflöſung nahe bevorſtand, in die Kapelle des heil. Othmar, den er ſeit ſeiner Jugend ſehr verehrte, bringen laſſen. Während er ſich hier durch die Beichte nnd das Abendmahl auf den Tad vorbereitete, wollten ſeine Diener die Leute, die ſich, um den heiligen Mann zu ſehen, in die Kapelle drängten, fortſchaffen, er unterſagte es ihnen indeſſen mit den Worten: „Oeffnet die Thüren nnd wehret Niemanden einzutreten und dazubleiben; denn wir haben uns nur vor der Sünde zu ſchämen; iſt dach auch Chriſtus faſt nackt am Kreuze var den Augen der Menſchen geſtarben. Möge Jedermann an mir ſehen, was er zu fürchten und wavar er ſich zn hüten habe! Und möge Gott mir armen Sünder und Allen gnädig ſeyn!“ Nachdem er daranf ſanft nnd gottergeben entſchlafen war, wurde die Leiche in feierlicher Proceſſion nach Regensburg gebracht, wo ſie zuerſt in der St. Peterskirche in Empfang genommen nnd nach Abhaltung eines Gottesdienſtes in die Baſilika des heil. Stephan getragen ward. Hier wurde ſie, wie er ſelbſt es bei ſeinen Lebzeiten beſtimmt hatte, mit den biſchöflichen Gewändern und Inſignien, in welchen er conſekrirt war, angethan. Van da trug man ſie in eine Kapelle von St. Emmeran, wo ſie unter der eifrigſten Theilnahme des trauernden Volkes und Klerus feierlich beſtattet wurde (Othlan. vit. Wolfk. c. 38—41. bei Pertz l. c. p. 540 sq.; Arnold de Vochburg bei Canisius III, 1. p. 132).

Vergl. außer den im Texte angeführten Quellen: Zirngibl in: Neuen Abhandlungen d. Bairſchen Acad. Bd. III. 1793. S. 679 ff. — Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchlands. Bd. II. S. 268 ff. G. H. Klippel.

Wolleb, Johannes, einer der bedeutendſten reformirten Dagmatiker, ward geboren zu Baſel am 30. November 1586, nicht (wie Jöcher's Gelehrtenlexikan will) van geringen Eltern, ſondern als der Sahn eines Rathsherrn, Oswald Wolleb (Athenae Rauricae pag. 40). Das Geſchlecht ſtammte ans dem Kantan Uri, aber Oswald's Urgraßvater war im Jahre 1444 mit dem Basler Bürgerrecht beſchenkt warden. Johannes Walleb machte in früher Jugend mit Eifer nnd Talent die gelehrte Schnle zu Baſel durch; er ging ſadann zu dem Studium der Philoſophie über, wo er den erſten Platz errang (et primam et secundam lauream obtinuit). Hierauf ſtudirte er mit gleichem Fleiße Thealagie, erhielt bereits in einem Lebensalter von 20 Jahren die Ordinatian, im Jahre 1607 die Stelle eines ſtädtiſchen Diakan, nnd 1611 die Pfarrei zu St. Eliſabeth. Mit großer Treue in Predigt, Seelſarge und eigenem Wandel verſah er dies Amt acht Jahre lang; da er aber zugleich auch verſchiedene Schriften, Proben ſeiner philoſophiſch-philolagiſchen, ſowie thealagiſchen Gelehrſamkeit gegeben hatte, ſo wurde er am 21. Juli 1618, nach dem Tode des Jah. Jak. Grynäus († 30. Aug. 1617), deſſen Nachfolger als Pfarrer am Münſter, und zugleich (am 23. Okt. 1618) Nachfolger des nur drei Jahre älteren Praf. Dr. Seb. Beck (geb. 1583, geſt. 1654) in der alttеſtamentlichen Praſeſſur. Um dieſe Praſeſſur in Ehren begleiten zu können nnd den akademiſchen Geſetzen zu genügen, erwarb er (am 30. Nov. 1619) durch Vertheidigung ſeiner Inaugural-Diſſertation de divina praedestinatione (ein Thema, welches ja gerade damals, zur Zeit der Dartrechter Synade, die Geiſter lebhaft beſchäftigte) die theologiſche Daktarwürde. Beck (der Schüler des 1610 geſtarbenen Palanus) war es, der ihn promovirte. Wenige Tage darauf wurde er in die Fakultät

aufgenommen. Er ſchrieb außer einzelnen Diſſertationen nur ein theologiſches Werk, ſein im Jahre 1626 zu Baſel erſchienenes Compendium theologiae christianae, ein Büchlein von 273 Seiten Sedez, welches aber gerade durch ſeine meiſterhafte Kürze und Concinnität und durch die klare äußere und innere Ordnung und vollendete Durchſichtigkeit, womit alle weſentlichen Fragen der Dogmatik unter Hinweglaſſung aller abſtrusen Quäſtionen behandelt wurden, ſofort großes Aufſehen erregte, und welches wirklich in der Entwickelung der reformirten Dogmatik eine Epoche bezeichnet. In Baſel, ſowie auf mehreren anderen reformirten Univerſitäten, wurde es den Vorleſungen über Dogmatik und Ethik zu Grunde gelegt; eine zweite Auflage erſchien 1634 zu Baſel, eine dritte 1638 zu Amſterdam; von Alexander Roß wurde es in's Engliſche überſetzt (Wollebius christian divinity). Wolleb ſelbſt erlebte dieſe weite und ruhmreiche Verbreitung ſeines Werkes nicht; er ſtarb den 24. Nov. 1629 im noch nicht vollendeten 43. Lebensjahre an der Peſt, mit Hinterlaſſung zweier, damals noch unmündiger Söhne, Johann Jakob und Theodor, welche beide ſpäter Pfarrſtellen in Baſel bekleidet haben und im Jahre 1667 beide ebenfalls an der Peſt geſtorben ſind.

Welches nun die epochemachende Bedeutung von Wolleb's Compendium ſey, dieß iſt noch zu erörtern. Der Werth deſſelben liegt gar nicht etwa nur in den obenerwähnten formellen Vorzügen bündiger Kürze und durchſichtiger Klarheit, ſondern vor Allem in der reifen Herausarbeitung der Begriffe und Lehrſätze ſelber, und in der glücklichen Ausſcheidung des Dogmatiſch-werthvollen aus der großen Maſſe des ſcholaſtiſchen Stoffes. Nicht leicht findet man bei Wolleb eine Diſſertation, die nur ſcholaſtiſch, d. h. der Sache äußerlich wäre; in jeder derſelben tritt vielmehr eine im Gegenſtande wirklich liegende Idee zu Tage. Es ſind nicht willkürlich von außen herbeigeholte Kategorieen, mit denen er operirt; vielmehr dient ihm die logiſche und dialektiſche Form nur dazu, um das Objekt klar anzuſchauen und klar darzuſtellen. Ich habe ihn ebendeshalb an einem anderen Orte den Lombarden der reformirten Scholaſtik genannt (chriſtl. Dogmatik §. 34.). Wie der Lombarde nur die Kirchenväter und die erſten Anfänge der Scholaſtik vor ſich hat, ſo hat Wolleb nur die Reformatoren und reformatoriſchen Dogmatiker (Zwingli, Calvin, Bullinger, Peter Martyr) und die erſten Anfänger ſcholaſtiſcher Behandlung (Szegedin und Polanus) zu Vorgängern. Wie der Lombarde ſich im Gegenſatze zu Albertus, Thomas von Aquino und Duns Scotus auf die deſkriptive Scholaſtik, auf die bloße logiſche Expoſition und Darſtellung des gegebenen Stoffes beſchränkt, ſo auch Wolleb; nur daß der Stoff jenem durch die römiſche, dieſem durch die nach Gottes Wort wieder hergeſtellte Kirche gegeben war. Aber wie der Lombarde, ſo geht auch Wolleb nicht darauf aus, die Wahrheit dieſes gegebenen Stoffes zu beweiſen, weder durch Rekurs auf die Philoſophie, noch durch ſolchen auf die heil. Schrift; denn nur bei ſtrittigen Fragen bringt er in Anmerkungen kurze (allerdings aber ſehr gute und bündige) Hinweiſungen auf entſcheidende Schriftſtellen, doch ohne einen umfaſſenden Schriftbeweis zu führen, geſchweige denn aus einer bibliſchen Theologie das kirchliche Dogma zu entwickeln. So ſteht Wolleb an der Spitze der reformirten Scholaſtik, wie der Lombarde an der der mittelalterlichen. Wohl hat ſich die Reihe der folgenden Scholaſtiker (Wendelin, Maccovius, Mareſius, Waläus, Gomar, Ameſius, Voetius u. ſ. w.) nicht ſo formell an ihn angeſchloſſen, daß ſie Commentare über ſein Compendium geſchrieben hätten, wie dieß die mittelalterlichen Scholaſtiker in Betreff der Sententiae gethan haben; aber wenn auch frei in der Anordnung des Stoffes verfahrend, ſtehen ſie doch in Hinſicht der einzelnen Theſen und Diſtinktionen auf Wolleb's Schultern und nehmen, was ſein Geiſt und Scharfſinn in bündiger Kürze hingeſtellt hat, zum Ausgangspunkt ihrer weitergehenden und oft in's Abſtruſe ſich verlaufenden Forſchungen.

Das theologiſche Studium Wolleb's fiel nach dem oben Beigebrachten jedenfalls in die Zeit, als Polanus Profeſſor in Baſel war (1596—1610). Nur um ſo merkwürdiger iſt die geiſtige Selbſtändigkeit, die er dieſem ſeinem Lehrer gegenüber kundgibt.

Polanus zeigt in dem Folianten ſeines Syntagma theol. bereits ganz die Neigung der ſpäteren reformirten Scholaſtiker, ſich bis in willkürliche und obſtruſe Fragen zu verirren; dabei iſt die Anordnung des Stoffes eine höchſt unbeholfene; von allem dem iſt Wolleb das reine Gegentheil, abgeſehen davon, daß er auch in materieller Hinſicht im Einzelnen von Polanus völlig unabhängig iſt, ja oft in den Anſichten und Entſcheidungen von ihm abweicht, wovon ein Jeder ſchon bei flüchtiger Vergleichung beider Werke ſich überzeugen kann.

Während Polan ſogleich bei der Anordnung des Stoffes eine Menge von Außen hergebrachte Kategorieen künſtlich und verwirrend anwendet*), ſo hat dagegen Wolleb in der Art, wie er den geſammten Stoff der Dogmatik und Ethik nach dialektiſchen Kategorieen ordnet und eintheilt, auf meiſterhafte Weiſe beurkundet, wie er nur die in der Sache ſelbſt liegenden Kategorieen in logiſcher Weiſe darzuſtellen bemüht iſt. Die theologia handelt de Deo 1) cognoscendo, 2) colendo. Daraus ergibt ſich ihm die Haupteintheilung in zwei libros, welche dem, was wir Dogmotik und Ethik zu nennen pflegen, in ſcharfer und deutlicher Abgränzung entſprechen. — Betrachten wir das erſte derſelben, die Dogmotik, näher. Gott wird erkannt A) in se, B) in operibus. In se wird Gott betrachtet a) ratione essentiae, nach ſeinen Namen und Proprietäten, welche letzteren Wolleb in die incommunicabiles (Einheit und Unendlichkeit) und communicabiles (Leben, Wille, Macht) eintheilt; b) ratione trinm personarum, differentium ordine, proprietatibus, modo operandi, convenientium ὁμοουσία ἰσότητι und περιχωρήσει. — Die opera Dei theilen ſich in immanentia (das decretum a) generale = providentia aeterna, b) speciale de creat. ration. = praedestinatio) und in transeuntia. Letztere ſind die creatio und die providentia actualis = gubernatio, α) generalis, qua gubernantur omnia, bona efficiendo, mala permittendo, determinando, dirigendo; β) specialis in Betreff der Engel und Menſchen. — Die gub. spec. in Betreff der Menſchen hat es zu thun theils mit dem Gegenſatze zwiſchen dem status innocentiae (foedus operum und gratiae) und miseriae (culpa, poena, wobei die Lehre vom pecc. primum und ortum) theils mit dem Gegenſatze zwiſchen gratia und gloria. — Die gratia theilt ſich in 1) redemtio a) necessitas (Lehre vom Geſetz), b) veritas (Lehre von der Perſon Chriſti, ſeinem dreifachen Amt und doppelten Stand) und in 2) vocatio (Heilsaneignung) a) communis electis et reprobis (Lehre vom alt- und neuteſtamentlichen Wort Gottes, von der Kirche nebſt den Sakramenten, b) propria electis (fides salvifica nebſt ihren effectis: justificatio und sanctificatio, perseverantia und libertas). — Die gloria endlich hat es mit den eſchatologiſchen Dogmen zu thun.

Nicht minder geiſtvoll entwickelt ſich ihm die Ethik als die Lehre de deo colendo per virtutes A) generales (der Einſicht und des Willens), B) speciales, a) cultus Dei immediatus (1—4. Gebot), b) mediatus α) gener. (Liebe und Gerechtigkeit gegen Menſchen), β) special. (5—10. Gebot).

In welcher Weiſe Wolleb die einzelnen Abſchnitte ausführt, davon mögen zum Schluſſe noch einige Beiſpiele Platz finden. Die Trinitätslehre (lib. I. cap. 2.). Thesis: Personae deitatis sunt subsistentiae, quarum quaelibet essentiam Dei totam habet, proprietatibus interim in communicationibus differentes. 1. Personae, triadis et ὁμοουσίου vocabula, etsi totidem syllabis in scripturis non reperiantur, scripturis tamen consentanea sunt et utiliter in ecclesia usurpantur. 2. Vox ὑποστ. et ὑφιστ. latior est, quam vox personae. Jenes iſt quaelibet substantia singularis, dieß substantia singularis completa rationalis et proprietate incommu-

*) Theologia est 1) vera, 2) falsa. Die falsa iſt wieder 1) ethnicorum, a) de diis, α) vulgaris, β) exquisita, b) de daemonibus, 2) aliorum errantium. Die vera iſt 1) archetypa, 2) ectypa, a) in se, b) in creaturis rationalibus, α) in Christo, β) in membris Christi. Letztere iſt wieder 1) beatorum, a) angelorum, b) hominum defunctorum, 2) viatorum, a) absolute considerata: vetus und nova, b) secundum quid: infusa und acquisita u. ſ. w. u. ſ. w.

nicabili differens. 3. Persona divina nec Dei sen deitatis species est, nec pars ejus, nec res a deitate alia, nec nuda relatio, nec τρόπος tantum τῆς ὑπάρξεως, sed essentia Dei cum certo τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ. 4. Nec tamen persona compositum quid est ex ente et ente, nec essentia Dei et τρόπος ὑπάρξεως sunt res et res, sed res sen ens et modus entis. Es iſt hier ein ſpekulativer Gehalt, welchen Wolleb in eine bündige Begriffsform zu bringen bemüht iſt. Als Beiſpiel eines ſoteriologiſchen Gegenſtandes diene ſeine Darlegung des Verhältniſſes von Geſetz und Evangelium (lib. I. cap. 25.). 1. Conveninnt lex et evangelium causa efficiente principe, Deo, et instrumentali, verbo scripto. Differunt causis instrumentalibus externis, tum, quod lex per Mosem ev. per Christum datum sit, tum, quod lex naturaliter quoque homini nota sit, evangelium vero nonnisi ex gratiosa Dei revelatione. 2. Conveniunt materia communi, quod utrinque urgetur obedientia, additis promissionibus et comminationibus. Differunt autem materia propria; lex enim primario facienda, evangelium credenda docet. 3. Conveniunt forma communi, quod utrinque perfectae obedientiae exhibeatur speculum. Differunt autem forma propria. Lex enim docet, quae sit perfecta illa ac Deo placens justitia, evang. vero docet, ubi sen in quonam reperiamus perfectam illam justitiam. Lex illam a nobis efflagitat, evangelium illam in Christo demonstrat. 4. Conveniunt fine summo, Dei gloria, eique proximo subordinato, salute nostra, quae utrinque spectatur. Differunt vero finibus propriis. Lex enim eo data est, ut ad Christum quaerendum impellat, evangelium vero, ut Christum exhibeat. In dieſer Weiſe zeigt er 5), daß das Objekt beider der homo lapsus, das ſpec. Objekt des Geſetzes aber der homo lapsus consternandus, das Evangelium der homo lapsus consternatus ſey.

Von beſonderer Wichtigkeit iſt lib. I. cap. 16. de assumt. hum. naturae, wo er die ſpecifiſch-reformirte Lehre ſcharf darſtellt in den Sätzen: Christus non hominem, sed humanitatem, non personam, sed naturam assumsit. Humana Christi natura non habet peculiarem aut aliam, quam τοῦ *Λόγου*, *ὑπόστασιν* seu subsistentiam. Er lehrt eine unio der persona divina mit der natura humana. (Der Logos hat die Beſchaffenheit der Menſchen angenommen, indem er ſelbſt Menſch ward; nicht hat er ein menſchliches Individuum mit ſich verbunden.) Daraus folgt ihm der richtige Satz: Communicatio idiomatum est modus loquendi, quo de Christi persona, quocunque modo appelletur, praedicatur, quod est alterutrius naturae. Dieſe Comm. idiom. iſt realis ratione fundamenti, personalis nimirum unionis. Man muß dabei aber die vocabula concreta von den abstractis unterſcheiden; man dürfe ſagen Deus est homo, nicht divinitas est humanitas.

In der Prädeſtinationslehre iſt er entſchiedener Infralapſarier. Hominum praedestinatio est, qua Deus ex humano genere ad imaginem suam creato, sed sua sponte in peccatum prolapsuro alios quidem per Christum aeternum servare, alios vero, sibi in miseria sua relictos, aeternum damnare constituit ad patefaciendam gloriam misericordiae et justitiae suae. Die Prädeſtination iſt ein decretum absolutum respectu causae impulsivae, quae nec in eligendis est fides nec in reprobandis peccatum, hingegen ein decretum non absolutum respectu materiae sen objecti; denn das objectum iſt nicht der homo absolute consideratus, ſondern der homo sua sponte in peccatum lapsurus) und ſo ſind die praesupposita praedestinationis die decreta 1) de homine creando, 2) de donanda homini creando imagine Dei, sed amissibili, 3) de lapsu ejus permittendo.

Schließlich iſt noch zu bemerken, daß eine Anzahl von Wolleb gehaltener Leichenpredigten nach ſeinem Tode, im Jahre 1657, im Druck erſchienen iſt.

Dr. A. Ebrard.

Wolſey, Thomas, wurde 1471 geboren und ſoll nach Cavendiſh und Giuſtiniani „eines armen Mannes Kind“ und zwar, der Sage nach, der Sohn eines Fleiſchers zu Ipswich (Suffolk) geweſen ſeyn. Jedoch hat Fiddes aus dem uns aufbewahrten und von ihm mitgetheilten Teſtamente des Vaters Wolſey's nachgewieſen, daß dieſe Nachricht ungenau iſt und ſein Vater ein für ſeine Zeit nicht unbeträchtliches Vermögen beſaß. Auch Brewer bemerkt, daß dieſer Umſtand dem bittern Feinde Wolſey's, Polydore Vergil, nicht würde entgangen ſeyn. Wolſey machte ſeine Univerſitäts-Studien im Magdalen College, Oxford, wo er Erasmus kennen lernte, mit dem er in ein näheres Verhältniß getreten zu ſeyn ſcheint; wenigſtens exiſtirt eine Correſpondenz zwiſchen ihnen, die Wolſey als einen Freund von Wiſſenſchaft und Kunſt darſtellt, dagegen aber kein ſo günſtiges Licht auf Erasmus wirft, da er ſeit Wolſey's Fall ſeine höfiſch freundliche Sprache ändert. Die überaus glänzende und ſcheinbar glückliche Laufbahn Wolſey's wollen wir durch eine möglichſt genaue chronologiſche Anführung der wichtigſten Daten bezeichnen. Wolſey wurde nach ſeinem Eintritt in die Univerſität bald B. A. (baccalaureus artium) und Fellow von Magdalen College. Im Jahre 1500 wurde er Rektor (Paſtor) von Lymington in Somerſetshire; 1505 Kaplan Heinrichs VII; 1506 Rektor von Redgrave; 1507 Geſandter an den kaiſerlichen Hof Maximilian's; 1508 Dechant von Lincoln; 1509 Almoſenier Heinrich's VIII.; 1510 Rektor von Torrington, Domherr von Windſor, Registrar of the Garter (des Hoſenband-Ordens); 1511 Präbendar und 1512 Dechant von York, Abt von St. Alban's, Dechant von Hereford, Precentor von St. Pauls in London; 1513 Biſchof von Tournay; 1514 Biſchof von Lincoln, von wo er in 8 Monaten nach York als Erzbiſchof verſetzt wurde; 1515 wurde er von Pabſt Leo X. zum Kardinal von St. Cäcilia und vom König zum Lord-Kanzler ernannt; 1516 wurde er legatus a latere; 1518 Biſchof von Bath; 1521 Geſandter an Kaiſer Karl V.; 1523 Biſchof von Durham; 1527 Geſandter an den franzöſiſchen König Franz I.; 1529 Biſchof von Wincheſter. Im ſelben Jahre verlor er die Gunſt ſeines Königs, alle Aemter und Ehrenſtellen und zog ſich eine Anklage auf Hochverrath zu, der er rechtzeitig durch den Tod, 29. November 1530 zu Leiceſter, entging. Gram und Kummer haben den vom Glück verwöhnten Mann in's Grab gebeugt.

Schwerlich iſt eine hiſtoriſche Perſönlichkeit ſo ſehr mißkannt worden, wie Cardinal Wolſey. Mit Recht ſagt die Encyclopedia Britannica von ihm: „Was auch ſeine Fehler geweſen ſeyn mögen, ohne Zweifel ſind ſie ſowohl durch die eifrigen Reformatoren, als durch die feilen Creaturen Heinrich's VIII. vergrößert.“ Erſt Froude hat in ſeiner Geſchichte Englands geſucht, Wolſey und ſeiner Zeit gerecht zu werden. Halten wir feſt, daß Wolſey auf der Gränzſcheide zweier ſtreng geſchiedener Perioden der Geſchichte ſtand. Er war ein Mann des Mittelalters; darum iſt er und ſein thätiges Wirken ſpurlos verſchwunden. Er reichte hinüber in die neuere Zeit, fühlte ihr Wehen, aber verſtand ſie nicht und blieb deßhalb ein iſolirter, antiquirter Koloß. Wolſey hatte keinen Anhänger, keine Partei, keine Schule, die ihn als ihren Meiſter verehrt hätte. Wolſey's Karakter iſt ein ſeltſames Gemiſch aus perſönlicher Eitelkeit, blinder Ergebenheit an ſeinen König in ſeinen Launen und Schwächen und zähem Kleben an der mittelalterlichen Kirche. Leopold Ranke beſchuldigt Wolſey (Engliſche Geſchichte 1. Band S. 151 f.) des Hochmuths, des abſprechenden Weſens und der Härte. Aber wie kam es denn, daß dieſer Mann nach ſeinem Falle eine wahrhaft rührende Sympathie beim Volke fand und eine Popularität genoß, die mit ſolchen Handlungen unvereinbar ſcheint? Wolſey war eitel und ehrgeizig, ja ſein Auf-beiden-Schultern-Tragen, dem Kaiſer und dem König von Frankreich gegenüber, zeigt, wie tief dieſe Eitelkeit ihn herabwürdigte und ihn förmlich um's Pabſtthum betteln ließ; aber kalt-hochmüthig war er nicht. Wolſey war ein bedeutendes Talent, nicht bloß in Kunſt und Wiſſenſchaft, ſondern auch in der Politik und Diplomatie. Der Biſchof Fox von Wincheſter hatte ihn deßhalb in die Geſchäfte und Umgebung Heinrich's VIII. eingeführt, und fand in ihm ein volles

Gegengewicht gegen den geheimen Rath, der vor Wolsey bald zum bedeutungslosen Schatten herabsank.

Wolsey war Theolog, wenn ihm auch die priesterliche Seele fehlte. Er hatte die scholastische Theologie, namentlich den großen Meister Thomas von Aquin studirt, und dürfte mehr der Verfasser des Buchs über die sieben Sakramente gegen Luther seyn, als Heinrich VIII, der den Titel defensor fidei dadurch errang. Aber eben so eifrig arbeitete er am Wiederaufleben der klassischen Studien. Als Jurist war er nicht so schwach, als Ranke behauptet, und der Haupt-Gerichtshof the Court of Chancery verdankt ihm viel (siehe Campbell's lives of the Lord Chancellors). Es muß uns hier hauptsächlich die Frage interessiren, wie stand Wolsey der Reformation gegenüber? Die kurze Antwort ist: er wollte seine Zeit in's Mittelalter zurückdrängen. Er wollte eine Reformation in Sitte und Disciplin, wie das Tridentiner Concil es wollte, aber weiter nichts. Selbst die skandalöse Ehescheidungsgeschichte Heinrich's und Katharinen's war in Wolsey's Augen nur ein Hebel, womit er das Gewicht Englands in die päbstliche Waagschale werfen wollte, um Heinrich durch eine feile Willfährigkeit desto fester an die katholische Sache zu fesseln.

Was Wolsey's Versuche zur Reformation der Sitten in den Klöstern und in der Geistlichkeit betrifft, so verunglückten sie. Abgesehen davon, daß Wolsey's früheres Leben ausschweifend war, daß er als Pastor zu Lymington von dem Friedensrichter Sir Amias Paulet in's Gefängniß geworfen wurde, weil er betrunken gefunden wurde, und öffentlichen Skandal auf dem Jahrmarkt machte; abgesehen davon, daß er eine natürliche Tochter im Kloster zu Shaftesbury hatte (s. Aktenstücke bei Galt S. 424), so war er gewiß besser, als die große Mehrzahl seiner Standesgenossen und hat sich in der letzten Hälfte seines Lebens durchaus vorwurfsfrei erhalten. Also nicht in dem Mangel an Wolsey's sittlichem Ansehen, sondern darin bestand die große Schwierigkeit, daß die meisten Klöster exempt, weder dem Staat noch Episkopat unterworfen, und nur vom Pabst eine Untersuchungs-Commission ernannt werden konnte. Wolsey begann also mit Gesetzesbruch, als er solche Untersuchung hielt. Neben der Hauptklage über die sittliche Versunkenheit der Geistlichkeit ward indeß auch bitter über die Häufung der Benefizien und die Nicht-Residenz der betreffenden Würdenträger geklagt. Aber was konnte Wolsey da thun? Er selbst hatte zu gleicher Zeit ein Erzbisthum, 3 Bisthümer und eine Abtei. Er verkaufte sein Bisthum Tournay um schweres Geld. Also hätte Wolsey als Reformator erst bei sich selbst anfangen müssen; und dazu hatte er weder Lust noch Kraft. Aber was hätte auch Wolsey's Reformations-Plan geholfen, wenn er durchgeführt worden wäre? Wir müssen einräumen, daß er praktischen Scharfblick und sanguinische Hoffnung verband, daß er ergiebig war im Schmieden von Plänen, die an und für sich weder unmöglich noch chimärisch waren, nur daß er die Zeichen der Zeit nicht verstand; denn eine alte dahingesiechte Zeit wurde zu Grabe getragen, und eine neue war in der Geburt. Schon im Zeitalter vor Wolsey zeigen die Statuten der Provisoren wenig Ergebenheit an den Pabst, und die Nation wünschte durchgreifende Maßregeln (sweeping remedies); nicht Scheu vor der Anklage des Sakrilegiums hielt sie von der Confiskation sämmtlichen kirchlichen Grundeigenthums ab, sondern man beabsichtigte im Unterhaus eine vollständige Säkularisation der geistlichen Güter (Froude Vol. I. pp. 66 und 82). Die Geistlichkeit war auf's Tiefste verhaßt. Kein Wunder, wenn wir bedenken, daß z. B. unter Heinrich VII. eine ganze Grafschaft (Carnarvonshire) die Geistlichkeit einer *systematischen* Verführung ihrer Weiber und Töchter anklagte, und daß ein strenger königl. Erlaß „gegen Ehebruch, Blutschande, Hurerei und andere fleischliche Laster der Geistlichkeit" nöthig war (S. 85). Und doch war gerade um diese Zeit die Geistlichkeit mächtig, d. h. nicht mächtig in sich selbst, sondern nur mächtig in der Ohnmacht ihrer Gegner, des Adels und des Unterhauses. Wenn wir dieses bloße Scheinbild geistlicher Macht oder, was dasselbe ist, dieses Verhüllen geistlicher Ohnmacht festhalten, so kann es uns nicht wundern, daß nach einem plötzlichen Aufflackern das Licht

erlöſcht, denn faktiſch war der Prozeß der Selbſtauflöſung ſchon ſeinem Ende nahe. Ein geſchickter Arzt kann den Tod mitunter nach eine Weile aufhalten — dieſer Arzt war Wolſey, der als Uebergangsminiſter zu einer neuen Zeit eine große, wenn auch undankbare Rolle ſpielte. Wolſey fiel und mußte fallen. Seine unermeßlichen Einkünfte wurden eingezogen, aber das Wenige, was ihm blieb, ließ er ſeiner brodloſen Dienerſchaft zukommen und legte ſich die härteſte Einſchränkung auf. Einſt hatte er 500 Diener im Gefolge gehabt, darunter 9 bis 10 Lords, 15 Ritter, 40 Junker (Esquires) — jetzt war er ein armer Mann, aber größer in ſeiner Armuth, als je in ſeinem Glanze. Wolſey als Politiker iſt verſchollen, aber ſeine herrliche Schöpfung, Christ Church College in Oxford, wird ſeinen Namen nie untergehen laſſen.

Die Hauptquelle über Wolſey iſt: The life of Cardinal Wolsey by George Cavendish, his Gentleman Usher (letzte Ausgabe) 4°. London 1852. Dieſe Ausgabe iſt von John Holmes vom britiſchen Muſeum beſorgt und ſtellt den richtigen Namen des Verfaſſers (George ſtatt William Cavendiſh) wieder her. Dr. Wordsworth veröffentlichte in ſeiner Ecclesiastical Biography das Werk zuerſt 1810 in einer correkten Geſtalt und mit ſchätzenswerthen Noten. — Nächſtdem iſt das fleißige und umfangreiche Werk des Dr. Richard Fiddes. London 1724. Fol. zu erwähnen, welches einen Anhang von 260 Seiten wichtiger Aktenſtücke enthält. Der Werth dieſer Biographie iſt am beſten daraus ſichtbar, daß ſchon nach zwei Jahren eine neue Auflage nöthig wurde. — Ferner erſchien im J. 1812: The life of Cardinal Wolsey by John Galt. London, wovon W. Hazlitt 1846 die 3te Ausgabe beſorgte, die ſich durch reiches Quellenmaterial auszeichnet (170 Seiten Briefe von und an Wolſey), welches ſich freilich ſchon großentheils bei Fiddes vorfindet. Galt's Unterſuchungen erſtrecken ſich auf das britiſche Muſeum und auf Jesus College zu Oxford, wo er die Papiere einſah, die Lord Herbert's Geſchichte Heinrich's V. zu Grunde liegen. — Die intereſſante, wenn auch kurze Stanhope'ſche Preisſchrift: Cardinal Wolsey by Charles Martin. Oxford 1862, verdient auch der Erwähnung. Sie bringt zwar kein neues Material, ſucht aber auf Grund des vorhandenen ein richtigeres Urtheil aufzubauen. — Neue Aktenſtücke dagegen bringt: Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII: preserved in the Public Record Office, the British Museum, and elsewhere in England. Arranged and Catalogued by J. S. Brewer, M. A. London (Longman & C°.) 1862. Vol. I. (vgl. darüber the Athenaeum no. 1795. March 22, 1862 pag. 385). — Ueberaus wichtig und lehrreich iſt die „History of England from the fall of Wolsey to the death of Elizabeth by James Anthony Froude, M. A. London 1856". Der gelehrte Verfaſſer widmet dem Kardinal eine ſehr eingehende Beſprechung und eröffnet neue Geſichtspunkte für die Beurtheilung der Stellung Wolſey's in ſeiner Zeit.

Joſeph Overbeck.

Woltersdorff, Ernſt Gottlieb, dem als namhaftem evangeliſchen Liederdichter hier ein Platz zukommt, iſt geboren am 31. Mai 1725 als Sohn eines frommen Geiſtlichen in Friedrichsfelde unweit Berlin, der zehn Jahre ſpäter an die Gertrudenkirche in dieſer Hauptſtadt berufen wurde. Zuerſt zum Apotheker beſtimmt, ward der junge Woltersdorff durch den Vorgang ſeiner älteren Brüder veranlaßt, ſich der Theologie zu widmen, die er von 1742 an in Halle unter Lange, Baumgarten, Knapp ſtudirte. Er wohnte im Waiſenhaus und gab Schulunterricht in demſelben; hier gründete ſich in ihm das pädagogiſche Intereſſe und Geſchick, das ihn ſpäter zur Leitung des Bunzlauer Waiſenhauſes befähigte. Die ſchon in ſeinen Knabenjahren ſich regende dichteriſche Anlage und Neigung gewann nach Verhältniß ſeiner religiöſen Entwicklung und Läuterung mehr und mehr an feſter Richtung, ſeine Produktivität an evangeliſchem Gehalte. Von 1744 an diente er als Hauslehrer und Vikar, bis er im J. 1748 von der Gemeinde Bunzlau, nicht ohne Widerſpruch einer Partei, die ſowohl das Formelle der Wahl beanſtanden als die Orthodoxie des Kandidaten bezweifeln wollte, zum zweiten Prediger gewählt, nachdem ihn der durch eine Predigtſammlung bekannte Oberconſiſtorial-

rath Burg in Breslau examinirt und ordinirt hatte. Die Schilderung, die uns von seiner amtlichen Thätigkeit gegeben wird und die mit seinen eigenen Aeußerungen genau übereinstimmt, bietet ein Musterbild pastoraler Treue und unermüdlicher Sorgfalt dar; ein Hauptgegenstand derselben war ihm die Jugend seiner Gemeinde. Als sofort der Maurermeister Zahn, von einem unwiderstehlichen und alle Schwierigkeiten besiegenden Drange getrieben, eine Waisenanstalt errichtete, ähnlich dem Haller Waisenhause, da ließ sich Woltersdorff, nachdem er auch seine persönlichen Bedenken gegen das Unternehmen allmählich zu überwinden vermacht, dazu bewegen, die Direktion zu übernehmen, die er bis zu seinem schon im 37. Lebensjahre, am 17. Dezember 1761 erfolgten Tode führte, worauf sie seinem jüngeren Bruder, Christian Ludwig, übertragen wurde. Die Anstalt wurde ganz im Sinne A. H. Francke's geleitet; auch in ihr sehen wir das pädagogische Problem nach Verhältniß der Kräfte gelöst, die drei Bildungsweisen und Principien, das evangelisch-fromme der Volksschule, das humanistische der Gelehrtenschule und das realistische der Realschule zu vereinigen — Principien, welche bekanntlich in der übrigen Schulwelt sich feindlich gegenüberstanden und noch heute ihren Kampf nicht beigelegt haben. Das Nähere hierüber s. in Stolzenburg's Geschichte des Bunzlauer Waisenhauses. Breslau 1854. S. 50—62.

Als Dichter besaß Woltersdorff eine ganz außerordentliche Leichtigkeit der Versifikation — eine Gabe, die bei allem hohen Werth auch ihre Versuchung mit sich führte. „Zuweilen" — sagt er in seiner Vorrede zur ersten Sammlung seiner Psalmen, die im Sommer 1750 erschien (s. die 2. Aufl. 1768. S. 37; die neuere von R. Schneider besorgte, mit der Biographie versehene Auflage, Dresden 1849. S. 17) — „war ich von vieler Arbeit ganz entkräftet; allein es wurde mir eine Materie so lebendig und floß so ungezwungen und ohne Mühe in die Feder, daß es schien, ich könnte das Schreiben nicht lassen. Wollte ich zuweilen drei Verse schreiben, so wurden gleich 12, 15 oder 30 daraus. Manchesmal konnte die Feder dem schnellen Zusluſſe nicht einmal folgen. Oft mußte ich's, wenn ich so hinter einander fortgeschrieben, erst überlesen, wa ich wissen wollte, was es wäre, und mich selbst wundern, daß das da stand, was ich wirklich fand. Und so sind diese langen Lieder entstanden. Ich nahm mir vor, ein Lied in gewöhnlicher Größe zu schreiben, aber da ich hineinkam, sind 40, 50, 100, 200 und mehr Verse fertig gewarden." (Das Lied „Er ist doch noch in seiner Stadt" hat 263 sechszeilige Strophen.) Daß dabei an Singbarkeit im Gottesdienste nicht mehr zu denken ist, versteht sich von selbst; er tröstet sich damit, daß sie doch gelesen werden können; aber wenn auch nicht van allen diesen zahllosen Versen behauptet werden kann, daß sie mehr der Reimkunst als der Dichtkunst angehören, so ist doch solche Breite der Tiefe und Fülle der Gedanken niemals günstig. Am übelsten sind die Darstellungen der kirchlichen Unterscheidungslehren gerathen, die sich über den ästhetischen Werth van versus memoriales nicht erheben, aber auch als solche schwerlich einen Protestanten sattelfest machen. In anderen erinnert die Manier auffallend an Zinzendorf (so in Nr. 6. 8. 13. 26. 63. 90. 91. der Schneider'schen Ausgabe). Er hatte in seiner Jugend große Lust gehabt, in die Brüdergemeinde einzutreten; sein Vater hielt ihn davon ab, und später hat er sogar jede Solidarität mit Herrnhut entschieden abgelehnt; gleichwohl tritt die Verwandtschaft da und dort theils in der spielenden Form, theils in dogmatischen Anschauungen deutlich hervor. Es trifft auch aus diesem Grunde nicht zu, wenn ihn Lange in seiner „Hymnologie" S. 55 neben Schmolck und Neumeister als kirchlichen Dichter den pietistischen entgegenstellt; wir würden ihn (wie dieß auch Koch's Geschichte des Kirchenliedes thut) unbedingt den letzteren beizählen, wie auch der ganze Mann der Haller Schule angehört. Ist aber durch jene breite Strömung auch Vieles zu Tage gefördert warden, was ohne Schaden zu entbehren wäre, so verdanken wir ihm doch mehrere Lieder von solcher Trefflichkeit, daß wir sie zu den besten Erbstücken der evangelischen Kirche rechnen. Dahin gehört vor allen das herrliche Abendmahlslied „Komm', mein Herz, aus Jesu Leiden" ꝛc.; ferner die Lieder „Großer Jehova,

du Ehrenkönig“ ꝛc.; „Mein Troſt und Anker in aller Noth“ ꝛc.; „Prediger der ſüßen Lehre“ ꝛc.; „Wer iſt der Braut des Königs gleich“ ꝛc.; „O Gotteslamm, mein Element“ ꝛc.; „Gott, der du im Himmel throneſt“ ꝛc.; „Sünder, freue dich von Herzen“ ꝛc. Mit einiger Caſtigirung und Kürzung haben dieſe und ähnliche Lieder auch in den neueren evangeliſchen Kirchengeſangbüchern die verdiente Aufnahme gefunden. Eine beſonders reich von Woltersdorff ausgeſtattete Rubrik bilden die geiſtlichen Kinderlieder, in deren mehreren er, was Wenigen ſonſt gelungen iſt, den richtigen Ton getroffen hat; das Lied „Blühende Jugend, du Hoffnung der künftigen Zeiten“ iſt eine ungemein friſche, lebensvolle Dichtung. In den genannten Liedern iſt die Innigkeit und Frömmigkeit, die lautere Liebe ſo gänzlich Eins mit der dichteriſchen Form, Gedanke und Ausdruck gehen ſo völlig in einander auf, daß man wohl ſieht, da hat nicht erſt die Reflexion und Reimkunſt helfen müſſen, ſondern es iſt, was dem Manne das Herz erfüllt, unmittelbar zum Liede geworden, der Vers iſt mit dem Gedanken ſchon geboren. Eine beſondere Gabe hatte er, einzelne Kernworte, namentlich aus der Schrift, auf die vielſeitigſte Weiſe poetiſch auszubeuten und fruchtbar zu machen, indem er ein ſolches (z. B. „Es iſt noch Raum“ ꝛc. Nr. 117. in der Schneider'ſchen Ausgabe; „Daß ich einen Heiland habe“ ꝛc. in dem angeführten Abendmahlslied, u. a. m.) in jeder Strophe wiederholt, um in jeder es von neuer Seite poetiſch auszulegen. Dieſelbe Dichtungsweiſe hat ihm auch zu verſchiedenen Parodien Anlaß gegeben.

Von ſeinen anderweitigen Schriften gibt er am Schluſſe der Vorrede zur zweiten Sammlung (1751) einen kleinen Katalog; es ſind meiſt Ermahnungsſchriften für die Jugend (in ähnlicher Weiſe, wie C. A. Dann ſolche für ſeine Confirmanden ſchrieb); nach ſeinem Tode kamen auch Predigtentwürfe heraus (Bunzlau 1771). Es iſt wohl zu bedauern, daß nicht eine Sammlung vollſtändiger Predigten von ihm erhalten iſt, da die Eigenſchaften ſeiner beſten Lieder einen günſtigen Schluß auf die Lebendigkeit ſeiner Predigten machen laſſen; wiewohl allerdings namhafte Beiſpiele (wie Paul Gerhardt und Freylinghauſen) auch davon vorliegen, daß die alten Prediger, wenn ſie zugleich Dichter waren, hievon in ihren Predigten nichts merken laſſen. Palmer.

Woolſton, Thomas, ſ. Bd. III. S. 317.

Worms, Reichstag 1521, ſ. Luther, Bd. VIII. S. 582.

Wormſer Religionsgeſpräch. I. Wormſer Religionsgeſpräch im J. 1541. Der Name Worms, welcher eine ſo bedeutende Rolle in der deutſchen Reformationsgeſchichte ſpielt, bezeichnet die drei Male, da er beſonders hervortritt, auch je eine weitere Stufe in Entwicklung und Bildung der evangeliſchen Kirche. Wie der Wormſer Reichstag 1521 die That vom 31. Oktober 1517 in gewiſſem Betracht abſchloß und für den Karakter der erſten Periode bis 1530 ganz beſonders ſignifikant iſt, ſo bildet das erſte Wormſer Religionsgeſpräch, das freilich kein ſelbſtändiges Ganzes bildet, indem es ſich erſt in dem Regensburger Colloquium fortſetzte und vollendete und mit dieſem daher untrennbar verbunden iſt, den Uebergang von der durch das Augsburger Bekenntniß gegebenen dogmatiſchen Conſolidirung der neuen Kirche zu den kriegeriſchen Unternehmungen, welche, mit dem Augsburger Religionsfrieden endigend, die rechtliche und politiſche Conſolidirung des evangeliſchen Bekenntniſſes in Deutſchland herbeiführten, während das zweite Wormſer Religionsgeſpräch vom Jahre 1557 als letzter Nachklang der Friedensverhandlungen zugleich die Einleitung in die Zeit bildet, da die Kämpfe innerhalb der evangeliſchen Kirche das Intereſſe für den Gegenſatz des alten und neuen Glaubens in den Hintergrund drängen.

Das erſte Religionsgeſpräch in Worms gehört in die lange Reihe der Verhandlungen, welche dazu dienen ſollten, die Entſcheidung durch das Schwert überflüſſig zu machen. Es läßt ſich nicht läugnen, daß zu ſolchen Verhandlungen auf beiden Seiten eine wirklich ſehr ernſthafte Neigung vorhanden war, und zwar von einem doppelten Geſichtspunkte aus: vom religiöſen und politiſchen. Vom religiöſen: denn wir dürfen wohl nicht vergeſſen, daß die ganze Tendenz des Augsburgiſchen Bekenntniſſes eine vor-

zugsweiſe ireniſche war. Es war gewiſſermaßen allerdings das Ultimatum der Proteſtanten, die Summirung aller ihrer Forderungen, die ſie an die ſeitherige Kirche zu machen hatten, aber es war von Anfang keineswegs die Meinung dabei, daß es in erſter Linie die Grundlage ſeyn ſoll für eine beſondere Kirchengemeinſchaft, ſondern daß es vielmehr die Grundloge ſeyn ſolle für eine Erneuerung der Geſammtkirche. Es war alſo ganz natürlich, daß die Evangeliſchen in fernere Verhandlungen immer noch mit Hoffnungen auf Verſtändigung eintraten, wenn auch Weitſichtigere damals ſchon im höchſten Fall einen vorübergehenden faulen Frieden in Ausſicht nehmen mochten. Zu dieſer Hoffnung ſchien um ſo mehr Grund vorhonden zu ſeyn, als ja auch nicht minder auf der anderen Seite ein Bedürfniß der Reform anerkannt war und ein Geiſt der Bewegung ſich nahezu bis on die Stufen des päbſtlichen Thranes Bahn brechen zu wollen ſchien. Und ſo entſchieden Koiſer Karl V. den Forderungen der Evangeliſchen entgegentreten zu müſſen glaubte, ſo unbezweifelbar iſt doch andererſeits, daß er die Abſicht hegte, wenn nicht auf halbem Wege, ſo doch mit etlichen Schritten den weiter gehenden Forderungen entgegen zu kommen. Schien ſo im religiös-kirchlichen Intereſſe ein Compromiß keineswegs außerhalb des Bereichs der Möglichkeit zu liegen, ſo trieben die politiſchen Intereſſen noch mehr dazu. Der Karakter des Augsburgiſchen Bekenntniſſes als eines Ultimatums zeigte ſich freilich auch darin, daß die demſelben Verwandten unmittelbar hernach einen Waffenbund mit einander ſchloſſen, aber der Schmalkaldiſche Bund wor doch zunächſt rein defenſiver Notur und ſollte nur den Eventualitäten begegnen, welche allerdings das Bekenntniß nach ſich ziehen zu müſſen ſchien, und der Kaiſer andererſeits trat allerdings ſchan im Augsburger Reichstagsabſchied mit kriegeriſchen Drohungen dem eingelegten Bekenntniß entgegen (ſ. Ranke, deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation. Bd. III. S. 232 f.), aber dennoch waren die politiſchen Verhältniſſe, in denen der Koiſer ſich bewegte, ſo complicirt, daß eine Verſtändigung mit der Gegenpartei auch jetzt noch von größtem Werthe ſeyn mußte. Daher die über ein Jahrzehnt lang fortdauernden Schwankungen zwiſchen Kriegsvorbereitungen und Friedensverhandlungen. Näher haben wir das erſte Wormſer Religionsgeſpräch nun in die Reihe der letzteren zu ſtellen.

Gegen das Ende des zweiten Jahrzehnts, ſeit dem Beginne der Reformation war es dieſer geglückt, ſich über Gebiete zu verbreiten, die bis dahin die feſteſten Burgen der alten Kirche geweſen waren. Brandenburg und das albertiniſche Sachſen wurden dem Evangelium aufgeſchloſſen. Ganz Norddeutſchlond ſchien nachgerade der neuen Kirche zuzufallen. Die Mehrheit des Kurfürſtencollegiums neigte ſich auf Seiten der Proteſtanten. Unter dieſen Umſtänden mußte der Kaiſer, auf der einen Seite von den Osmanen gedrängt, gegen die er nur aus Deutſchland ausgiebige Hülfe erwarten konnte, auf der anderen von Frankreich in Schach gehalten, das wiederum am Pabſt und an den Proteſtanten gleichzeitig eine Stütze ſuchte, nothgedrungen ſchon auf die Proteſtanten die äußerſte Rückſicht nehmen, und was in Frankfurt ſchon 1539 bei den Verhandlungen, die er durch den Biſchof von Lunden mit den evangeliſchen Ständen geführt hatte, zur Sprache gekommen war, nämlich Erneuerung des Verſuchs einer Verſtändigung auf dem Gebiete der Lehre mußte Karl V. jetzt im Jahre 1540 wirklich in's Werk zu ſetzen beginnen. Der Kaiſer ſchrieb den 2. April dieſes Jahres eine Verſammlung nach Speier aus, „um die Dinge dahin zu richten, daß der langwierige Zwieſpalt der Religion einmal zu chriſtlicher Vergleichung gebracht werde (ſ. Ranke a. a. O. S. 150). Wegen anſteckender Krankheit wurde die Verſammlung von Speier nach Hagenou verlegt, wo wirklich im Juni ein Zuſammentritt von politiſchen und theologiſchen Räthen einer Anzahl deutſcher Fürſten erfolgte. Indeſſen ging man auf proteſtantiſcher Seite nicht ohne mancherlei Beſorgniſſe. Denn ſchon im Moi hatte König Ferdinand zu Hagenau ſich mit den katholiſchen Ständen zu einer Berothung verſammelt, damit die Anhänger der alten Religion in compakter Einheit auftreten könnten. Bei dieſer Vorberathung war nun vor Allem der päbſtliche Geſandte Morone thätig,

um wo möglich die ganze Handlung zu hintertreiben. Bei dem Kaiſer und bei Ferdinand hatten Alexander Farneſe und Michael Cervinus bereits mit großem Eifer in dieſer Richtung vorgearbeitet, und der Eifer der Curie kann am deutlichſten zeigen, wie ernſtlich damals die Gefahr einer Vereinigung Deutſchlands war. Ein Colloquium, wie es die Augsburgiſchen Confeſſionsverwandten begehrten, wäre nichts Anderes geweſen als ein freies Nationalconcil, — ein Nationalconcil eben im evangeliſchen Sinne, d. h. ohne die Verbindlichkeit, durch welche ein ſolches nur das Mittel einer Majoriſirung zu werden drohte. Fürchtete der päbſtliche Abſolutismus nun ſchon einen Stoß von einem ökumeniſchen Concil, wie viel bedenklicher mußte ihm ein derartiges Nationalconcil ſeyn, deſſen Forderung er denn auch regelmäßig mit dem Anerbieten einer allgemeinen Kirchenverſammlung zu beantworten pflegte. Zum Glück für den römiſchen Hof hatte eine ſolche Verſammlung auch etwas an ſich, das zu den Intentionen des Kaiſerhauſes nicht ganz ſtimmte, und in dieſem Falle ſcheint wirklich Ferdinand, trotz ſeiner der Reform nicht ganz abgeneigten Räthe, gänzlich auf die Seite der päbſtlichen Wünſche getreten zu ſeyn. Seinem Einfluß gelang es, die Verhandlungen in Hagenau, ehe ſie noch recht begonnen waren, wieder abzubrechen, und es geſchah mehr aus Rückſicht auf den Kaiſer, als nach eigenem Wunſche, daß mit dem Abbruch der Verhandlungen zugleich der Wiederbeginn derſelben in Worms feſtgeſetzt wurde. Auf den 28. Oktober war der Anfang dieſer Verhandlungen in dem Dekrete feſtgeſetzt, aber erſt am 25. November ward das Colloquium durch Granvella eröffnet. So wenig als in Hagenau hatten ſich in Worms die Fürſten eingeſtellt. Es waren nur ihre politiſchen und theologiſchen Vertreter erſchienen. Aber auch Ferdinand fand ſich hier nicht ein. Die Repräſentanten des Kaiſers — Granvella und Naves — waren diesmal den Wünſchen des römiſchen Hofes weniger zugänglich; dafür war der Nuntius Campegi, Biſchof von Feltre, Bruder des Cardinals, nun in Perſon anweſend*) und wußte in der That mit großer diplomatiſcher Kunſt die drohende Gefahr abzuwenden. Dieſe war dadurch noch beſonders groß geworden, daß unter den eilf Stimmführern der katholiſchen Partei, welche von Ferdinand berufen worden waren, nicht weniger als drei ſich befanden, welche indeß ſo ziemlich auf die Seite der Evangeliſchen getreten waren. Es waren dieß Brandenburg, deſſen Geſandte ſchon in Hagenau nur mit Mißtrauen aufgenommen worden waren, von beiden Parteien, Pfalz und Jülich und ſogar etliche geiſtliche Fürſten, wie Köln und Augsburg, legten mildere Anſichten an den Tag. Unter dieſen Umſtänden ging nun Campegi darauf aus, wenigſtens durch Erhebung von formellen Fragen Anſtände herbeizuführen. Campegi, der mit einer gewiſſen Beſcheidenheit aufgetreten war (vgl. die etwas ſchadenfrohen Urtheile der Proteſtanten über den ihm zu Theil gewordenen wenig ehrenvollen Empfang in einem Schreiben Major's im Corp. Ref. a. a. O. 1224 ff.), aber doch beſtimmt genug ſeinen officiellen Karakter geltend gemacht, auch eine feierliche Rede, in welcher er zur Eintracht ermahnte, gehalten hatte, ſuchte hauptſächlich von dem kurmainziſchen Kanzler Braun unterſtützt, zunächſt dahin zu wirken, daß die Unterhandlungen ſchriftlich geführt werden ſollten — ein Kunſtgriff, den wir ſodann bei dem zweiten Religionsgeſpräch in Worms mit mehr Erfolg angewandt ſahen. Diesmal erhoben ſich die Proteſtanten in einem ſtarken Beſchwerdeſchreiben dagegen (Corp. Ref. a. a. O. S. 1236 ff.). Zur Vervollſtändigung dieſes Vorſchlags wünſchte er ſodann weiter, daß nicht die einzelnen Stimmen gezählt und daraus die Majorität erzielt werde — welche Art der Behandlung gerade von römiſcher Seite bisher ſtets als die naturgemäße verlangt worden war —, ſondern daß die beiden Parteien je als eine Einheit für ſich auftreten. Allein dem Proteſt der Evangeliſchen gegen dieſe Behandlungsweiſe ſchloſſen ſich auch die drei der evangeliſchen

*) Da Seckendorf und Raynald (Ann. ad ann. 1540 nr. 89) beſtimmt Campegi als Nuntius nennen, ſo beruht die Angabe Ranke's, daß der Biſchof von Modena, Morone, als Nuntius in Worms geweſen, wohl auf einem Irrthum. Derſelbe war (vergl. Corp. Ref. III. S. 1132) allerdings anweſend, aber nicht in officieller Eigenſchaft.

Sache geneigten Vertreter der katholiſchen Partei an. Der Kurfürſt von Brandenburg hatte ſeinen Abgeordneten aufgegeben, daß ſie unter allen Umſtänden ihm das Wörtchen sola wieder bringen ſollten, und ſo ließen ſich dieſelben denn auch ein auf Anregen Campegi's verfaßtes Gutachten von Billik und Eck, das der Verhandlung zur Grundlage dienen ſollte, durchaus nicht gefallen. Granvella, vielleicht durch ein Privatſchreiben Melanchthon's an ihn noch beſtärkt (Corp. Ref. a. a. O. S. 1243) ſchlug nun als Mittelweg vor, daß von jeder Partei je ein Theolog ſprechen ſollte, mit dem Zuſatze jedoch, daß darum die übrigen Glieder der Parteien nicht gehindert ſeyn dürfen, ihrerſeits Etwas beizuſetzen. Auch dieſer Vorſchlag indeß wurde von Seiten des Nuntius nicht ganz acceptirt; derſelbe verlangte, daß ſolche Zuſätze nur von der Mehrheit innerhalb einer der Parteien gemacht werden dürfen. Granvella mußte ſich endlich fügen. Der Minderheit ſollte nur das Recht zuſtehen, ihre Einwendungen ſchriftlich beim Präſidenten und dem kaiſerlichen Orator anzubringen. Unter dieſen Verhandlungen über die Formfrage war der ganze Dezember hingegangen und erſt den 2. Januar 1541 war man endlich zu dieſer Entſcheidung gelangt. (Das betreffende Schreiben der Präſidenz ſ. Corp. Ref. IV. S. 1 ff. Daſelbſt auch die Antwort der Proteſtanten. Ein Theil derſelben war gegen Annahme der Vorſchläge. Vergl. den gegen Melanchthon böswilligen Brief Oſiander's vom 5. Januar 1541 Corp. Ref. IV. S. 10 ff.) Melanchthon, den vom Beſuch des Hagenauer Tages die Krankheit abgehalten hatte, welche ihn in Folge der Gewiſſensbiſſe über ſeine Theilnahme bei Landgraf Philipp's Bigamie ergriffen, ſtand mit Calvin unter den Theologen natürlich oben an und wurde dem wohlbekannten Gegner Eck gegenübergeſtellt. Der letztere begann ſofort mit einem erſt auf dem zweiten Wormſer Religionsgeſpräch verhängnißvoll gewordenen Vorwurf — mit dem Hinweis auf die in der Augsburgiſchen Confeſſion vorgenommenen Aenderungen. Melanchthon behauptete, dieſe Aenderungen ſeyen nur formeller Natur und berührten das Weſen der Sache in keiner Weiſe, und für diesmal gelang es auch, die weitere Beſprechung darüber abzuſchneiden. Die Gegner kamen bald wieder auf die Erbſünde zu reden, wie ſich denken läßt, ohne daß weſentlich Neues vorgebracht oder eine gegenſeitige Annäherung erreicht worden wäre. Von einem durch ſeine ganze Vergangenheit ſo ſehr gebundenen Mann, wie Eck, dem ſchon die Eitelkeit keine Retraktion zuließ, konnte ein Entgegenkommen nicht erwartet werden. (Eine ganze Reihe von Anekdoten über Eck's Eitelkeit enthalten die Briefe der Evangeliſchen von Worms aus im Corp. Ref. III. IV.) Es iſt darum auch ſicher nicht zu bedauern, daß, nachdem dieſe Beſprechung vom 14. bis zum 17. Januar gedauert hatte, ohne über die Erbſünde hinauszukommen (Protokoll ſ. Corp. Ref. IV. S. 33—78), ein Reſkript des Kaiſers den 18. ein Ende machte, indem das Religionsgeſpräch nach Regensburg verlegt wurde, wo der Reichstag ſich zu verſammeln begonnen hatte. In der hier vorwaltenden politiſchen Atmoſphäre ſchien dem reineren Reformeifer des Legaten Contarini wirklich einen Augenblick zu gelingen, was bisher ſo oft vergeblich verſucht worden war. Doch auch dieſer friedliche Sonnenblick konnte nicht lange anhalten. Das nothwendige Mißlingen auch dieſes Plans brachte nun die Einſicht in die Unmöglichkeit eines friedlichen Abkommens zur Reife, und um ſo dunkler zogen ſich nun die Gewitterwolken zuſammen, bis ſie endlich im Schmalkaldiſchen Kriege ſich entluden.

So wenig erquicklich aber auch der Anblick ſolch' leerer, von Anfang an den Keim des Mißlingens in ſich tragender Verhandlungen ſeyn mag, dennoch gewähren ſie einen Einblick nicht nur in die politiſchen Hintergedanken beider Parteien, ſondern auch in die tiefen religiöſen Hoffnungen, von welchen damals noch die Reformatoren beſeelt waren.

Die auf das Geſpräch bezüglichen Aktenſtücke finden ſich ziemlich vollſtändig im Corp. Reform. III. 1132 bis zum Schluß. IV. S. 1—90. Weiteres ſ. bei Rayn. ad a. 1540, 47—59. Seckendorf, hist. Luther. lib. III. Sect. 21. §. 79. 80. — Salig, Hiſtorie der Augsburg. Confeſſion I. Buch III. Kap. 2. §. 3. 4. — Ranke, deutſche Geſchichte im Zeitalter der Reformation. IV. S. 151 ff.

II. Das Wormſer Religionsgeſpräch vom Jahre 1557. Dieſelbe Stadt, welche der Ort für die erſte große Kundgebung des evangeliſchen Glaubens geweſen war (1521), ſollte auch die Stätte ſeyn des letzten fruchtloſen Verſuchs, eine Verſtändigung der beiden ſich trennenden oder vielmehr bereits getrennten Parteien herbeizuführen.

Freilich das kirchengeſchichtliche Intereſſe dieſes zweiten Wormſer Religionsgeſprächs liegt nicht mehr in dem Ertrag deſſelben für das Verhältniß der alten und neuen Kirche, ſondern dies Wormſer Religionsgeſpräch hat ſeine Hauptbedeutung für die innere Geſchichte des Proteſtantismus. Nach Außen hin war durch den Augsburger Religionsfrieden die evangeliſche Kirche vorläufig ſicher geſtellt. In religiöſer und politiſcher Beziehung war der Streit ausgetragen, indem jeder Theil ſich nach beiden Seiten hin befeſtigt hatte. Was dennoch die beiden Gegner auf einem ſcheinbar friedlichen Boden noch einmal zuſammenführte, nachdem ſie auf dem Schlachtfelde einander entgegen getreten waren, war doch das Gefühl, daß der Austrag auf Grund der Waffenerfolge nicht der richtige ſey, war die Ahnung der furchtbaren Folgen, welche die religiöſe Spaltung noch nach ſich ziehen ſollte. Beſonders lebhaft war dieſe Ahnung natürlich in dem König Ferdinand, der das Zuſtandekommen des Geſprächs mit dem lebhafteſten Eifer betrieb. Denn das Kaiſerthum in einer religiös geſpaltenen Nation mußte auch ihm ſchon als Unding erſcheinen, und überdieß ging die Spaltung ja tief in ſeine Erblande hinein, und wie wenig mit Gewalt auszurichten ſey, hatte die Geſchichte ſeines Bruders ihm gezeigt. Wenn aber den König ſein natürliches und nothwendiges Intereſſe für eine Einigung, ſeine Bereitwilligkeit zum Nachgeben in manchen Punkten über die Unmöglichkeit eines wirklichen Reſultats einigermaßen täuſchen mochte, ſo zeigten doch die Verhandlungen, welche dem Regensburger Reichstagsabſchied von 1557 vorangingen, in welchem die Zuſammenberufung des Colloquiums feſtgeſetzt wurde, nur zu deutlich, daß die Stände ſelbſt von nichts ferner waren, als von der Hoffnung auf eine nachträgliche Einigung. Die katholiſchen Stände, namentlich Augsburg, konnten nur von einem Concil das Heil hoffen, während die proteſtantiſchen vollends nach den ſeither in Trient gemachten Erfahrungen, auf ihrem Proteſt gegen jede Möglichkeit einer Majoriſirung beharren mußten. Wenn trotz dieſer klaren Erkenntniß der Unmöglichkeit eines Erfolgs die Stände endlich dem Antroge des Königs beitraten, ſo geſchah es nur, weil ſie einerſeits von dem Colloquium keine Gefahr zu fürchten hatten, da ein ſolches ja unverbindlich ſey und ſeine Reſultate doch wieder erſt der Genehmigung des Reichstags unterſtellt werden mußten, theils weil ſie natürlich alle zu dem in der Annahme des Antrags liegenden Bekenntniß gern bereit waren, daß auch nach der rechtlich erfolgten Trennung in zwei Kirchen eine Einigung doch im höchſten Maße erwünſcht bleibe. Noch weniger als die politiſchen Vertreter der evangeliſchen Kirche waren die theologiſchen zu einem neuen Wortkampfe aufgelegt. Namentlich war es Melanchthon, der, noch ehe ihm die förmliche Aufforderung zur Theilnahme geworden war, ſeine ſchweren Beſorgniſſe ausſprach (vgl. den Brief an Camerarius von Mitte Juli 1557, Corp. Ref. IX. S. 185). Ihm war freilich nicht nur zuwider, fruchtloſe Verſuche, an denen er ſich ſo manchmal ſchon hatte betheiligen müſſen, abermals zu erneuern, ſondern ihm graute vor Allem auch vor den Genoſſen der eigenen Kirche, mit denen eben der Streit heftig genug entbrannt war. Während der Regensburger Reichstagsabſchied ausdrücklich beſtimmte, daß die Verhandlungen bei dem Colloquium ausſchließlich zwiſchen den katholiſchen und Augsburger Confeſſionsverwandten geführt werden ſollten, während die ganze rechtliche Exiſtenz der neuen Kirche ſich weſentlich auf die Auguſtana ſtützte, war indeſſen der Kampf über dieſe ſelbſt in der evangeliſchen Kirche ausgebrochen. Matthias Flacius hatte ſich unter dem Schutze der ſächſiſchen Fürſten aus der erneſtiniſchen Linie an der Spitze einer Partei von Gneſio-Lutheranern dem Anſehen Melanchthon's entgegengeſtellt und der Zwiſt war ſo heftig geworden, daß die evangeliſchen Stände für nöthig erachteten, auf einem eigenen Fürſtentage zu Frankfurt eine vorläufige Beilegung der häuslichen Streitigkeiten zu verſuchen, ehe man dem äußeren

Feinde zu Worms ſich entgegenzuſtellen verſuchen konnte. Aber die zu wirklicher Verſtändigung nöthigen Hauptperſonen — die ſächſiſchen Herzöge — waren nicht erſchienen, und vergeblich bemühte ſich nun Herzog Chriſtoph von Württemberg, die Augsburgiſche Confeſſion den Streitenden als den Boden vorzuhalten, auf welchem ſie ſich bewegen könnten, ohne daß die Gegenſätze hervorträten. Zur Erledigung der ſchwebenden Streitfragen werde ſich ja wohl eine andere Zeit finden laſſen (vgl. die Geſchichte des Frankfurter Convents bei Salig, Hiſtorie der Augsburg. Conf. III, 255—270). Trotz des in Frankfurt gefaßten Beſchluſſes begann Flacius frühzeitig genug, die ſächſiſchen Geſandten mit Inſtruktionen in ſeinem Sinne zu verſehen. Im Juni hatte ſich der Frankfurter Fürſtentag verſammelt, im Juli Melanchthon Befehl zur Reiſe nach Worms erhalten, wo im Auguſt das Colloquium ſeinen Anfang nehmen ſollte. Am 9. Auguſt erließ Flacius an die Jenaiſchen Geſandten Erhard Schnepf, Viktorin Strigel, Johannes Stößel, welche als weltlicher Rath Baſilius Monner begleitete, ein Schreiben, in welchem er ſie in ihrem Eifer für die reine Lehre zu befeſtigen ſuchte. Als Parole ſtellte er die Forderung auf, daß die Gegner der Augsburgiſchen Confeſſion innerhalb der proteſtantiſchen Partei ausdrücklich verdammt werden, nämlich die Interimiſten und Adiaphoriſten, die Schwenkfeldianer, Sakramentsſchwärmer, Oſtandriſten, Majoriſten, Servetianer und andere Sekten. Er verlangte zugleich kirchliche Cenſur aller religiöſen Schriften und Zucht gegen Alle, welche von der reinen Lehre abweichen (Corp. Ref. IX, 199—213). Im Sinne dieſes Schreibens fiel denn auch die fürſtliche Inſtruktion der herzogl. ſächſiſchen Geſandten aus, insbeſondere ſind in derſelben neben der Augsburgiſchen Confeſſion auch die Schmalkaldiſchen Artikel als maßgebend bezeichnet. Wenn ſodann ſchließlich die Herzöge auch Einigkeit den Katholiſchen gegenüber wünſchen, ſo ſoll dieſelbe doch eben nur zu Stande gebracht werden durch Nachgiebigkeit der Uebrigen, reſp. Ausſchluß der Widerſtrebenden (Corp. Ref. IV, 213—215). Dieſe Inſtruktion war denn freilich wenig geeignet, die im Frankfurtiſchen Abſchied geforderte vorläufige Verſtändigung der evangeliſchen Theologen über den modus procedendi zu erleichtern. Dieß führte der Pfalzgraf Wolfgang in einem Schreiben vom 16. Auguſt dem Herzog Johann Friedrich dem Jüngeren zu Gemüthe, welcher ſich von Baden aus, wo er eine Kur gebrauchte, ſelbſt nach Worms begeben wollte, vermuthlich um durch ſein perſönliches Erſcheinen kräftiger einzuwirken (Corp. Ref. IX, 225 ff.). Natürlich war auch dieſer Zuſpruch vergeblich. Johann Friedrich ward zunächſt im Bade feſtgehalten durch ſeine Geſundheitsumſtände, aber ſeine Theologen, die ſeit Mitte Auguſt in Worms waren, ſuchten die nach und nach anrückenden anderen Geſandten zu bearbeiten vor dem Eintreffen der kurſächſiſchen Legation, deren Ankunft ſich wegen einer Reiſe des Kurfürſten nach Dänemark verzögerte, da Melanchthon erſt Befehl von ſeinem Fürſten bekommen mußte; doch waren auch dieſe Bemühungen vergeblich. Obwohl der Braunſchweiger Mörlin und der Mansfeldiſche Geſandte Sarcerius im Allgemeinen ſich zu den Jenaern neigten, mußten doch die Geſandten unter dem 21. Auguſt ihrem Herzog erklären, daß ſie, „nachdem ſie viel Perſonen angeſtochen, vermerken, daß ſie es ſchwerlich dazu werden kommen laſſen, daß man von der Handlung, ſo mit den Papiſten vorgenommen ſoll werden, beides von den alten und neuen Irrthümer, ſo ſeit der Zeit des promulgirten Interims aufkommen, Unterredung geſtatten und Verdammung der Irrthümer zulaſſen werde“ — denn, fügen ſie hinzu, Melanchthon ſey des Zwinglianismus, Brenz und die Württemberger des Oſtandrismus verdächtig (Corp. Ref. IX, 236 ff.), und als Melanchthon am 28. Auguſt mit Peucer, Paul Eber u. A. ſelbſt ankom, mußte Monner die Wahrnehmung machen, daß quotquot sunt hic theologi nostrarum partium eum honorifice exceperunt, reverenter et quasi numen adorant, daß beim Herausgehen aus der Predigt Alles ſich um Melanchthon gedrängt habe, nur er ſelbſt fern geſtanden und nach kaltem Gruß von Seiten des Gefeierten mit Stößel davongegangen ſey (Brief an Flacius vom 31. Aug.; Corp. Ref. S. 245). Wirklich fand auch der in einer Verſammlung am 5. Sept. (nach anderen Berichten am 4.) indirekt gegen Me-

lanchthon gerichtete Angriff der Weimariſchen Theologen keinen Anklang. Die Theologen wollten ſich zwar gern darauf einlaſſen, im Allgemeinen die mit der Augsburgiſchen Confeſſion ſtreitenden Irrthümer zu verwerfen, aber von ſpeciellen Anathematismen wollten ſie nichts hören, mit Ausnahme von Mörlin und Sarcerius. Es wurde dem Verlangen der Weimarer vor Allem entgegengehalten, daß zu einer Verdammung, wie ſie die Sachſen etwa wünſchten, eine größere Verſammlung gehöre, als ſie in Worms ſich zuſammengefunden. Melanchthon ſelbſt erklärte zwar, weichen zu wollen, aber namentlich die Württemberger waren keineswegs gemeint, nachzugeben und Oſiandern fallen zu laſſen. Vielmehr wurde den Sachſen nur mit Ausſchließung gedroht. Wenn der undatirte Bericht im Corp. Ref. IX, 307 ſich auf dieſe Zuſammenkunft vom 4. oder 5. September bezieht, ſo muß es in der That ein ſehr heftiger Auftritt geweſen ſeyn, denn der den Sachſen günſtige Berichterſtatter (wahrſcheinlich Auriſaber) erklärt darin unter Anderem: „und war ein greulich Gerauſ und Zank darüber unter unſern Leuten und den anderen Theologen worden, dergleichen nie geweſen iſt. Inſonderheit haben ſie mit dem Brentio einen großen Lärm gehabt, da ſich denn die Unſern gar wohl gehalten haben und iſt ihnen Doct. Mörlin und Sarcerius getreulich beigeſtanden und mit dem Osiandrismo den Brenz alſo geängſtiget, daß er vor Zorn nicht hat reden können, ſondern ſein Geſelle Doctor Jacobus Andreas von Göppingen ihn vertreten gehabt und herausgefahren, ſie ſollten den Tag nicht erleben, daß ſie den Osiandrum verdammen wollen.“ — Auf alle Fälle haben wir in dieſer Erzählung ein Genrebild aus jenen Tagen vor uns. Da die Theologen ſo wenig unter ſich eins zu werden vermochten, ſo nahmen ſich die politiſchen Räthe der Sache an. Sie brachten es endlich dahin, daß die Weimarer ſich begnügten, ihre Verdammung der Corruptelen der Augsburgiſchen Confeſſion ſchriftlich niederzulegen bei den proteſtantiſchen Aſſeſſoren unter Vorbehalt ihrer Veröffentlichung, wenn es die Nothdurft erheiſche. Melanchthon aber, obgleich der Hauptgegenſtand Flacianiſchen Haſſes, ſuchte auch in dieſem Falle den Gegnern möglichſt weit entgegenzukommen. Er verwies dieſelben nicht nur auf eine bald anzuſtellende Synode, ſondern machte namentlich auch geltend, daß ihnen ja bei dem Colloquium ſelbſt hinreichend Gelegenheit geboten ſey, bei den einzelnen Artikeln ihre Verdammungen auszuſprechen, und daß dieß hier viel ſchicklicher gehen könne, da man zugleich in poſitiver Weiſe ſich über die ſtreitigen Punkte erklären könne, — ja Melanchthon ließ ſich ſogar herbei, einen Vergleichsentwurf zu verfaſſen, in welchem neben dem erneuten Bekenntniß zur Augsburgiſchen Confeſſion die evangeliſchen Theologen auch ihre Stellung zu den verſchiedenen für die Weimarer anſtößigen Parteien ausſprechen ſollten. Dieſes letztere Erbieten wurde aber nicht ausgeführt; Melanchthon ſtellte zwar eine Conſenſusformel auf (Corp. Ref. IV, 365 ff), in welcher er den Weimarern ziemlich weitgehende Conceſſionen machte und ſich insbeſondere zu den gegen das Buch „Interim“ ausgegangenen Confeſſionen, namentlich der Hamburger, bekannte, alſo für ſeine Perſon ziemlich retraktirte, allein an dem Widerſtande der Württemberger, welche offenbar Oſiandern nicht wollten verdammen laſſen, ſcheint dieſer Verſuch geſcheitert zu ſeyn (vergl. Planck, Geſch. des proteſtant. Lehrbegriffs. Bd. VI. S. 144 ff.). Während die evangeliſchen Theologen ſo vergeblich ſich noch bemühten, unter ſich eins zu werden, wurde das Zeichen zum Anfange des Geſprächs gegeben.

König Ferdinand war ſelbſt um Uebernahme der Präſidenz gebeten worden; er hatte, da überhaupt keine Fürſten nach Worms kamen, den Biſchof von Speyer, und da dieſer erkrankt war, den von Naumburg, Julius von Pflug, zum Vorſitzenden ernannt — den einzigen Mann vielleicht, der neben Melanchthon wirklich ein lebendiges Unionsintereſſe beſaß. Dem Biſchof ſtand des Königs Vicekanzler, Seldius, zur Seite. Außerdem hatte jede Partei ihre Aſſeſſoren, Adjunkten, Auditoren, Notarien beſtellt. Unter den Collokutoren ſtanden den bereits genannten Theologen auf evangeliſcher Seite, einem Melanchthon, Brenz, Mörlin, Schnepf u. ſ. w., auf katholiſcher hauptſächlich der Biſchof Michael Sidonius von Merſeburg, dann der Theologe Caniſius und die beiden

Renegaten Staphylus und Wizelius gegenüber. Alle dieſe Deputirten wurden nun den 11. September auf dem Rathhauſe in Worms von Pflug verſammelt und die nöthigen Formalitäten bereinigt. Aber ſchon die vorläufige Erklärung, welche Melanchthon hier im Namen der Evangeliſchen abgab und worin er ſich energiſch auf den Standpunkt der Augustana ſtellte (Corp. Ref. IX, 279 ff.), die er von dem Colloquium zu Grunde gelegt wünſchte, gab zu einer Reklamation von Seiten des Sidonius in der zweiten Sitzung den 13. September Veranlaſſung. Pflug wußte den entſtehenden Streit nicht anders zu löſchen, als dadurch, daß er die Annahme einer ſchriftlichen Ausfertigung der beiderſeitigen Erklärungen verweigerte. Nachdem auch die zweite Sitzung mit Formalitäten — Beeidigung der Theilnehmer — ausgefüllt war, kam man in der dritten, den 14. September gehaltenen erſt an die Feſtſtellung der Form des Geſprächs. Es fragte ſich nämlich, ob man mündlich oder ſchriftlich mit einander verhandeln ſolle, und die Entſcheidung für die letztere Form, wodurch das Religionsgeſpräch ein colloquium a non loquendo wurde, wirft ein hinlängliches Licht auf die Geneigtheit beider Theile zum Geſpräch und auf ihr Vertrauen in ein Reſultat der Verhandlungen. Denn in der That, es gehörte eine eigenthümliche Selbſtüberwindung dazu, um mit einem vorausſichtlich endloſen Schriftwechſel den Anfang zu machen. Der Biſchof von Merſeburg bezeugte auch im Weiteren noch ſeinen Wunſch, das Geſpräch lieber aufgehoben zu ſehen, indem er ein Verzeichniß der ſtreitigen Artikel aufſtellte, größtentheils nach der Ordnung der Augustana, und verlangte, daß die Evangeliſchen mit den Katholiſchen alle anderweitigen abweichenden Anſichten verdammen. Es war dieß offenbar ein Manoeuvre, um die Einigkeit der Proteſtanten zu trennen — ein Manoeuvre, das aber diesmal nicht gelang. Die Evangeliſchen begnügten ſich, ihr Einverſtändniß mit der Augustana zu erklären. Dagegen erhob ſich, ehe noch der von Sidonius vorgeſchlagenen Ordnung gemäß der Schriftwechſel über die Erbſünde begann, eine andere ſcheinbare Präliminarfrage, welche aber freilich das Princip am rundeſten ausſprach, die Frage über die Norm, nach welcher man die Entſcheidung zu treffen habe. Durch den Mund des Ansbachiſchen Predigers Karg proteſtirten die Evangeliſchen in der vierten Sitzung vom 15. September gegen die Aufſtellung des consensus patrum als Entſcheidungsnorm. Es iſt bezeichnend für jene Zeit, daß nun das Formalprincip in den Vordergrund getreten war, während in früheren Zeiten die Rechtfertigungslehre vorangeſtellt worden war, während die Katholiken ſich hier in Worms darauf berufen konnten, daß die Augustana ſelbſt am Schluß ihres erſten Theiles ſich durch die Uebereinſtimmung mit der katholiſchen, ja ſogar römiſchen Kirche, ſo weit deren Lehre ex scriptoribus bekannt ſey, decke, war nun der Zwieſpalt zu einem auch formell abgeſchloſſenen geworden. Konnte man vielleicht hoffen, in früheren Zeiten eine Faſſung des materiellen evangeliſchen Grundprincips zu gewinnen, innerhalb welcher auch noch modifizirte Anſchauungen ſich bewegen können, ſo war mit der Hervorkehrung der Frage nach der Norm der Wahrheit eine Wendung eingetreten, welche ſchlechthin keine Vermittelung mehr zuließ. Schon die erſte Schrift der Evangeliſchen konnte nur erklären: „Wenn der Gegenpart bei der Religion, die vor 40 Jahren im Schwange geweſen, feſt zu beharren gedächte, was brauchte es dieſes Colloquii?“ (ſ. Salig, Hiſtorie der Augsburg. Confeſſion. III. S. 306). Es geſchah wohl im Gefühl der Unmöglichkeit, mit dieſer Frage in's Reine zu kommen, daß in der vierten Seſſion die Katholiſchen doch zugleich auch einen Artikel, die Erbſünde betreffend, einreichten, der freilich zur Vermittelung keinen Vorſchlag enthielt, ſondern im Weſentlichen eben die ſcholaſtiſche Lehre von der Sünde wiedergab, aber daneben wurde eben auch in der fünften Seſſion eine katholiſche Gegenerklärung in Sachen der Autorität der Kirche bei Beſtimmung der Wahrheit durch Caniſius vorgetragen und eine proteſtantiſche Antwort durch Karg. Und auch in der ſechſten Seſſion, den 20. September, kam man nicht darüber hinaus. Die Erbſündenlehre, welche in der vorhergehenden Sitzung auch von proteſtantiſcher Seite aus dargeſtellt worden war, wurde in dieſer ſechſten und letzten Seſſion gar nicht mehr be-

rührt. Die Katholiſchen hatten das fruchtloſe Hin- und Hergerede offenbar ſatt, und es wurde deshalb von ihnen die Veranlaſſung zu einem neuen Verſuch, die Gegner uneinig zu machen, eigentlich vom Zaun gebrochen, wenigſtens kann man nicht ſagen, daß etwa von ſelbſt die erſtmals von Caniſius ausgeſprochene Bemerkung ſich nahe gelegt hätte, daß die Auguſtana vielfach variirt ſey (Salig a. a. O.), und noch weniger brachte es der Gang der Debatte unmittelbar mit ſich, daß, nachdem Caniſius dieſe Bemerkung in der fünften Seſſion vorangeſchickt, nun in der ſechſten Sidonius das Verlangen aufſtellte, die Evangeliſchen müßten in Gemäßheit des Reichsdekrets auch deutlich erklären, ob ſie die Zwinglianer und Calviniſten in der Lehre vom Sakrament, die Oſiandriſten in der Lehre van der Rechtfertigung, die Flacianer in der Lehre de servo arbitrio und von den guten Werken und die Pikarden in anderen vielen Punkten von der Augsb. Confeſſion ausſchlöſſen.“ Staphylus mit ſeinen in Preußen gemachten Erfahrungen kannte die Parteiverhältniſſe auf proteſtantiſcher Seite ohne Zweifel gut genug, um die Wirkung einer ſolchen Forderung ſeinen Genoſſen mit einiger Sicherheit vorausſagen zu können. Es war ihm und einem Caniſius ſicher nicht entgangen, daß die Weimarer Deputirten nur mit Widerwillen ſich den Zwang anthaten, im Verein mit den Kurſachſen, Württembergern u. ſ. w. die Katholiken zu bekämpfen, während ſie es für viel nothwendiger hielten, im eigenen Hauſe eine Reinigung vorzunehmen, und während von Hauſe ſie vielmehr zur Geltendmachung ihrer Sonderſtellung veranlaßt wurden. Es kann uns in der That nicht Wunder nehmen, daß der mühſam verhaltene Zwieſpalt nun in volle Flammen ausſchlug. Die Weimarer wollten nun mit der von ihnen aufgeſetzten, ihren proteſtantiſchen Genoſſen übergebenen, aber noch nicht veröffentlichten Verdammung der einzelnen namhaft gemachten Abweichungen von der Auguſtana nicht mehr zurückhalten. Sie beriefen ſich darauf, daß es Gewiſſenspflicht ſey, ein gefordertes Bekenntniß nicht zu verweigern, und verlangten demnach, daß ihre eingelegte Proteſtation gegen die Corruptelen von den evangeliſchen Notarien inſtrumentirt und ſo öffentlich vorgetragen werde. Allein ſtatt deſſen erklärten ihnen die proteſtantiſchen Räthe und Aſſeſſoren nach vergeblichen Verſuchen, ſie von ihrem Vorhaben zurückzubringen, daß ſie, wofern ſie auf ihrem Begehren beharren, von der Theilnahme an dem Colloquium ausgeſchloſſen werden müßten. Die Weimarer ließen ſich aber durch dieſe Drohung nicht abhalten, ihre Proteſtation (ſ. dieſelbe im Corp. Ref. a. angef. O. S. 284 ff.) dem Präſidenten und den katholiſchen Räthen unmittelbar zu überreichen. Herzog Johann Friedrich der Mittlere verſuchte ſelbſt, in's Mittel zu treten, indem er in einem Schreiben an Melanchthon dieſem inſinuirte, daß es ſeine Sache wäre, mit ſeinen Theologen ſich zu verbinden. „Denn dieweil vor Augen“, ſchreibt der Herzog, „daß alle auf Euch und Eure hiebevor ausgegangene Schriften ein beſonderes Aufſehen haben, ſo wollen wir uns zu Euch ungezweifentlich und gnädiglich verſehen, Ihr werdet Euren Beruf nachſetzen und ungeſcheuet männiglichs auch auf dieſem Colloquio ungeachtet Brentii oder anderer affectionirter Leute, die Wahrheit öffentlich an Tag bringen. Denn dafür wollet es gänzlich und ungezweifentlich achten, daß in dieſen letzten Zeiten uns nichts mehr erfreuen ſollte, wenn daß unſere Theologen mit Euch und hinwiederum Ihr mit ihnen, als aus Einem Hauſe und da es möglich, auch mit gutem Gewiſſen geſchehen könnte, mit Anderen, ſo der reinen Lehre verwandt, einig wäret“ u. ſ. w. (vgl. Corp. Ref. S. 304). Allein ſo wohlberechnet das Schreiben war, um Melanchthon zum Eintreten für ſein eigenes Werk, die Auguſtana und die Intereſſen des ſächſiſchen Fürſtenhauſes zu bewegen, ſo konnte doch Melanchthon von den Württembergern ſich nicht mehr trennen. Er antwortete, wie immer, friedfertig, konnte aber die Schuld der Zerreißung des Colloquiums doch nur in den Weimariſchen Theologen ſehen (ſ. Corp. Ref. IX. S. 312. 313). Dieſe letzteren wandten ſich nun mit einem beſonderen Schreiben an den Präſidenten Pflug, in welchem ſie ihm nach Auseinanderſetzung der Verhandlungen im Kreiſe ihrer evangeliſchen Amtsgenoſſen von den Gründen Rechenſchaft gaben, die ſie veranlaßten, nun öffentlichen Vortrag ihrer Proteſtation zu verlangen und gegen

die Rechtmäßigkeit ihrer Ausſchließung proteſtirten (Corp. Ref. IX, 314—347). Pflug hatte ſchon zuvor erklärt, daß er über die Rechtmäßigkeit der Ausſchließung nicht zu entſcheiden vermöge; ſeinen unioniſtiſchen Anſichten gemäß hatte er verſucht, die Evangeliſchen zu einem Abkommen unter einander zu veranlaſſen. Auf dieſes zuletzt angeführte Schreiben der Weimarer hin verſammelten ſich nun aber die katholiſchen Aſſeſſores u. ſ. w., um ihrerſeits gegen die Fortſetzung des Colloquiums zu proteſtiren, da die Ausſchließung der Weimarer von ihnen nicht gebilligt werden könne, und da der Regensburgiſche Reichstagsabſchied nur zu einer Disputation mit den Augsburgiſchen Confeſſionsverwandten verpflichte, der entſtandene Conflikt aber es zweifelhaft mache, wer eigentlich dieſe Confeſſionsverwandten ſeyen. Der Präſident mußte nun — am 6. Okt. — offiziell von beiden Proteſtationen Akt nehmen. Die Weimariſchen reiſten ab und die Zurückgebliebenen verſuchten vergeblich das Geſpräch fortzuſetzen. Herzog Chriſtoph ſandte Nachſchub von Theologen, aber die Katholiſchen beharrten auf ihrer Ablehnung. Alle Vergleichsverſuche des Präſidenten waren vergeblich, und während die kurſächſiſchen Theologen in Gemeinſchaft namentlich mit ihren oberländiſchen Geſinnungsgenoſſen ſich zum Behuf der Fortſetzung des Geſprächs immer noch bemühten, eine Einigkeit unter dem evangeliſchen Theile herzuſtellen, traten Ereigniſſe ein, welche dieſes Beſtreben nur erſchweren mußten. Eine Geſandtſchaft der franzöſiſch-reformirten Kirche traf in Worms ein, um die evangeliſchen Stände zu einer Interceſſion bei Heinrich II. zu vermögen, der eben 135 Glieder der reformirten Gemeinde zu Paris, darunter eine Anzahl vornehmer Frauen, hatte gefänglich einziehen laſſen. Die für jene Zeit höchſt ſchwierige Frage, ob die Augsburgiſchen Confeſſionsverwandten auch für Reformirte eintreten dürften, erhielt ihre proviſoriſche Löſung nur dadurch, daß die Franzoſen ein Bekenntniß einreichten, in welchem ſie ſich über den Artikel vom Abendmahl ſehr vorſichtig erklärten (Corp. Ref. IX, 333), — Erklärungen, welche natürlich die Weimariſchen Theologen nimmermehr zufriedengeſtellt hätten. Dieſe letzteren aber mußten ſich auf's Neue gereizt fühlen durch das Auftreten Major's, der in Worms gegen ihre vorgebrachten Anklagen mit einer fulminanten Controverspredigt in Leipzig antwortete (ſ. etliche bezeichnende Bruchſtücke bei Salig, Hiſtorie der Augsburg. Conf. III. S. 324). Mag immerhin die Zerreißung des Concils von den Katholiſchen von Anfang an beabſichtigt geweſen ſeyn, — nachdem die Sachen einmal ſo weit gediehen waren, konnte man ihnen nicht verargen, wenn ſie wenig Luſt zur Fortſetzung des Colloquiums mehr bezeigten. Die Evangeliſchen reichten zwar den 21. Oktober eine förmliche Proteſtation ein (Corp. Ref. IX, 349 ff.), worin ſie die Schuld der Zerreißung des Colloquiums von ſich ab auf die Katholiſchen wälzten, aber ſo ſehr ſie Recht haben mochten, wenn ſie darauf hinwieſen, daß in dem Verlangen der Katholiſchen nach ſchriftlicher Verhandlung ſchon eine Verletzung des Regensburgiſchen Abſchieds gelegen ſey, der eine friedliche und freundliche Vergleichung fordere, das blieb doch ſtehen, daß allerdings unter den Evangeliſchen Streitigkeiten ausgebrochen waren, die unter allen Umſtänden eine Fortſetzung des Geſprächs hätte fruchtlos machen müſſen. Die katholiſchen Aſſeſſaren nahmen, wie zu erwarten war, dann auch auf die Proteſtation keine Rückſicht, ſondern ſchickten (21. Okt.) die betreffenden Akten an den König Ferdinand, deſſen Entſcheidung eingeholt werden ſollte. Unterdeſſen aber ruhten die Verhandlungen und die Theilnehmer zerſtreuten ſich zum Theil. Melanchthon folgte einer Einladung nach Heidelberg, um auf den Wunſch des Kurfürſten Otto Heinrich bei der Ordnung der Univerſität thätig zu ſeyn. Zu dem Schmerze über die kirchlichen Dinge, den er dahin mitnahm, kam hier noch die Trauer über den Tod ſeiner Gattin, den ihm die Wittenberger Univerſität in einem eigenen Beileidſchreiben anzeigte. Dennoch waren die Tage zu Heidelberg, wo ihm vielfache Verehrung entgegenkam, wohl rechte Tage der Erholung, denn als er Anfangs November wieder nach Worms kam, wurde zwar keineswegs der theologiſche Streit wieder aufgenommen, aber die den 16. November eingetroffene Aufforderung des Königs, das Geſpräch wo möglich fortzuſetzen, zu welchem Behuf die Evangeliſchen die Theologen

aus dem Weimariſchen Gebiet wieder erfordern, die Katholiſchen aber ſich mit dem allgemeinen Bekenntniß der Proteſtanten zur Augsburgiſchen Confeſſion begnügen ſollten. — Dieſe Aufforderung führte zu einer langen Reihe von Proteſten und Gegenproteſten beider Parteien, — bis endlich ſelbſt Pflug's Geduld ermüdet war und er dem König die Sammlung von Proteſtſchriften zuſandte mit dem Ausdruck ſeines tiefſten Bedauerns über das Mißlingen ſeiner Verſuche, das Geſpräch zu einem gedeihlichen Ende zu führen. Am 6. Dezember traten die Sachſen, am 7. die Katholiſchen die Reiſe in die Heimath an, nachdem die evangeliſchen Theologen noch eine in doppelter Verſion uns vorliegende Erklärung verfaßt hatten (Corp. Ref. IX, 386—390), worin ſie abermals ihre Bereitwilligkeit zur Fortſetzung des Collaquiums, ihr Feſthalten an der Augustana und — wenigſtens in der zweiten Verſion ihre Uebereinſtimmung mit der altkatholiſchen Kirche bezeugten.

So kläglich endigte dieſer letzte offizielle Unionsverſuch der beiden großen Religionsparteien in Deutſchland. Dieß Ende konnte natürlich zu weiteren Verſuchen in derſelben Richtung nicht einladen, — und wenn allerdings bei König Ferdinand noch bis dahin Gedanken an die Möglichkeit einer Ausgleichung der Gegenſätze vorhanden geweſen wären, ſo mußte man immerhin den Werth dieſem mißglückten Verſuche beilegen, daß auch die hartnäckigſten Illuſionen vollends zerſtört wurden. Kann man von dieſem Gedanken aus ſich mit dem Erfolg des Verſuches nur einverſtanden erklären, ſo iſt natürlich dagegen das Schauſpiel des im Angeſichte der katholiſchen Kirche ſo hoch entflammten Haders unter den Evangeliſchen ein in hohem Maße betrübender, wohl geeignet, uns vorzubereiten auf die vielfachen Niederlagen, welche die bisher ſo ſiegreiche Reformation in Folge des Bruderzwiſtes von nun an erleben ſollte; — ein Anblick aber auch, wohl geeignet, zu zeigen, wie wenig der blaße Gegenſatz gegen den Katholicismus im Stande iſt, eine fruchtbare Gemeinſchaft zwiſchen Kirchenparteien, deren Zwieſpalt nicht ſchon anderswie zum Austrag gekommen iſt, hervorzubringen.

Die Aktenſtücke ſ. im Corpus Reformatorum Bd. IX. und bei Raynald ad ann. 1557 Nr. 31—35. — Ausführlichſte Bearbeitung bei Salig, Hiſtorie der Augsburgiſchen Confeſſion. Bd. III. Buch IX. Kap. I. — Planck, Geſchichte des proteſtantiſchen Lehrbegriffs. Bd. III. Buch VIII. Kap. VIII. — v. Buchholtz, Geſchichte Ferdinand's I. Bd. VII. 5ter Abſchnitt. H. Schmidt.

Wucher bei den Hebräern. Es iſt bekannt, daß während das moſaiſche Geſetz dringend empfahl, den Armen mit Darlehen zu Hülfe zu kommen (5 Moſ. 15, 7 ff.), es doch jede Vergütung dafür im Verkehr mit den Stammesgenoſſen ſtreng als Wucher (נֶשֶׁךְ, 5 Moſ. 23, 20. Pſ. 15, 5. 109, 11. Spr. 28, 8. Ezech. 18, 8. 13. 17. 22, 12.) verbot und nur im Verkehr mit Fremden Zins geſtattete (5 Moſ. 23, 20). Eine Motivirung dieſes Geſetzes liegt nicht vor, aber die Gelehrten ſind ziemlich einig darüber, daß für die wirthſchaftlichen Verhältniſſe des damaligen iſraelitiſchen Volkslebens keine beſſeren Maßregeln hätten getroffen werden können. In Iſrael war der Ackerbau die ſolide Baſis des wirthſchaftlichen Lebens, dazu war die Naturalwirthſchaft durch die im Jobeljahr ausgeprägte Unveräußerlichkeit des Bodens ſo geordnet, daß die Kluft zwiſchen Reichthum und Armuth nicht bis zu der Unerträglichkeit ſteigen konnte, die ſie in anderen Ländern zuweilen annahm. In ſolchen Verhältniſſen kommen Anleihen nur in Fällen der Noth vor, nicht um mit Hülfe des geliehenen Geldes auf eigene Hand zu ſpekuliren. In dieſen Nothſtänden aber das keinenfalls habe Darlehen ſich verzinſen zu laſſen, widerſprach dem Gefühl der Billigkeit. In dem Verkehr mit dem Ausländer, wo der Handel mit ſeinen Geſetzen allein in Betracht kam, konnte jene Billigkeitsrückſicht nicht walten, und das moſaiſche Recht macht alſo hierin, wie in ſo vielen anderen Fällen, eine ſachgemäße Unterſcheidung, welche eine ſpätere knechtiſche Anwendung des Buchſtabens wohl zu beſchämen im Stande iſt. Wie die Geldvergütung für das baare Darlehen war auch der Aufſchlag, מַרְבִּית (Anwachs), 3 Moſ. 25, 37., aber תַּרְבִּית, 3 Moſ. 25, 36. (Luther: Ueberſatz), unterſagt, worunter

entweder eine verdeckte Zinsoperation oder eine erhöhte Naturalwiedererſtattung (3½ Kor für 3 geliehene, nach Winer) zu verſtehen iſt. Der Thalmud, Baba mezia 5, führt andere Fälle auf, die ſehr an unſere heutigen Getreidebörſen erinnern. Es läßt ſich überhaupt erwarten, daß ſchon bald allerlei Mittel gefunden wurden, das Wuchergeſetz zu umgehen (vgl. die obigen Stellen und Neh. 5, 7. 10 f., wo ein Zinsſatz von 1 Proc. [monatlich?] vorkommt), wie Geiger, Leſeſtücke aus der Miſchnah, S. 4 f., an dem Schuldenerlaßgebot auf intereſſante Weiſe Aehnliches gezeigt hat. In der That finden ſich im Thalmud wie in Privatſchriften neben ſittlich ſtrengen Anſchauungen über Wucher eine Menge laxer Anſchauungen, in denen die Ausnahme dem Fremden gegenüber auf unſittliche Weiſe ausgebeutet wird (ſ. Eiſenmenger, Entd. Judenthum, II. S. 597 ff., wobei jedoch Eiſenmenger dem allgemeinen Sinne des Wuchers fälſchlich die heutige des überlandesüblichen unterſchiebt).

Als ſich nach der Zerſtörung des Tempels das jüdiſche Volk zerſtreute, übernahm es, nur zum Theil durch die Noth dazu getrieben, die Rolle der Phönizier, indem es den Welthandel vermittelte (ſ. W. Kieſſelbach, der Gang des Welthandels im Mittelalter. 1860). Um ſo weniger konnte jenes moſaiſche Gebot für ſie in Geltung bleiben.

Vgl. Michaelis, moſaiſches Recht. Bd. III. §. 153 ff. — Deſſelben: Syntagma commentationum II. in der Diſſertation: de mente ac ratione legis Mosaicae usuram prohibentis. — Winer, bibl. Realwörterbuch unter „Darlehn“. — Saalſchütz, Archäologie der Hebräer. 1855. I. S. 158 ff. **W. Hollenberg.**

Wucher heißt urſprünglich ſo viel als Frucht, Wachsthum, Vermehrung und bezeichnet jeden Vortheil oder Gewinn, den Jemand erzielt. Unter dieſen Begriff fallen daher auch die Nutzungen, welche von ausgeliehenem Gelde gezogen werden, die Früchte der Capitalien, die Zinſen, der Zinswucher. Es entſpricht der Ausdruck ganz dem Griechiſchen τόκος (von τίκω, gebären), das Geborene und der Zins.

Im Alterthum wurden Zinſen monatlich gezahlt und erreichten eine große Höhe, deren Entrichtung dem Armen, der zunächſt ein Darlehen aufzunehmen genöthigt wurde, höchſt drückend war. (Ueber die Verordnung des moſaiſchen Geſetzes ſ. den vorſtehenden Artikel.)

Das neue Teſtament enthält kein förmliches Verbot des Zinſennehmens, doch wird als ein Zeichen der Nächſtenliebe das unentgeltliche Darleihen empfohlen. „Wenn ihr leihet, von denen ihr hoffet zu nehmen (ἐὰν δανείζητε παρ᾽ ὧν ἐλπίζετε ἀπολαβεῖν), was Danks habt ihr davon? . . . . . Leihet, daß ihr nichts dafür hoffet (δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες), ſo wird euer Lohn groß ſeyn“ (Ev. Luk. 6, 34. 35). In der Parabel von den anvertrauten Centnern und Pfunden (Matth. 25, 14 f. Luk. 19, 12 f.) wird dem Knechte ein Vorwurf daraus gemacht, daß er nicht für Vermehrung des ihm überlaſſenen Guts geſorgt hat. „So ſollteſt du mein Geld zu den Wechslern gethan haben, und wenn ich kommen wäre, hätte ich das Meine zu mir genommen mit Wucher (σὺν τόκῳ)“ (Matth. a. a. O. Vs. 27. Luk. a. a. O. Vs. 23). Obgleich hier offenbar das Verzinſen gebilligt, ja gefordert wird, ohne natürlich damit der vorhin erwähnten Pflicht im Geringſten Abbruch zu thun, iſt doch ſchon frühzeitig in der Kirche das Nehmen von Zinſen aufs Beſtimmteſte verworfen, wie von Tertullian (adv. Marcion. lib. IV. c. 17), Cyprian (lib. de lapsis), Ambroſius (de bono mortis c. 12 in c. 10. Cau. XIV. qu. IV. lib. de Tobia c. 14 in c. 3. Cau. XIV. qu. III.; sermo LXXXI. in c. 8. dist. XLVII.) und den Vätern des Orients, Baſilius d. Gr., Gregor von Nyſſa, Chryſoſtomus u. a. (m. ſ. die Stellen bei Suicer im thesaurus s. v. τόκος). Nur vom Feinde, den man auch im Kriege tödten könne, dürften Zinſen genommen werden (lib. de Tobia c. 15. in c. 12. Cau. XIV. qu. IV.). Ganz allgemein wird jedem Chriſten ohne Unterſchied dieß unterſagt, ähnlich auch im Concil von Eliberis (von 310) in c. 20. (Bruns, canones Apostol. etc. Pars II. p. 5): Si quis clericorum detectus fuerit usuras accipere, placuit eum degradari et abstinere. Si quis etiam laicus accepisse probatur usuras, et promiserit correptus jam se cessaturum nec

ulterius oxacturum, placuit ei veniam tribui: si vero in ea iniquitate duraverit, ab ecclesia esse projiciendum. (Gratian wiederholt von dieſem Canon nur den erſten Satz in c. 5. dist. XLVII). Da nach bürgerlichen Geſetzen der Zinsgenuß geſtattet war, beſchränkte ſich aber die kirchliche Geſetzgebung ordentlicher Weiſe nur darauf, dem Klerus denſelben bei Strafe der Entlaſſung zu unterſagen. So das Concil zu Arles von 314 c. 12. (c. 2. Can. XIV. qu. IV.), zu Nicäa von 325 c. 17. (c. 2. dist. XLVII. c. 8. Can. XIV. qu. IV.). Da im J. 325 Conſtantin aufs Neue beſtimmte, es dürfe von Früchten ein Zins bis zur Hälfte des geliehenen Maaßes, von Capitalien die centesima (d. h. ein Procent für den Monat, alſo jährlich 12 Procent) genommen werden (c. 1. Cod. Theod. de usuris IV, 33), bezog ſich dies kirchliche Verbot nach wie vor nur auf die Geiſtlichkeit (Concil. Laodicaen. [von 372], c. 5. in c. 9. dist. XLVI., Carthag. III. von 397 c. 16. in c. 6. Can. XIV. qu. IV., verb. c. 44. Apostol. in c. 1. dist. XLVII.). Dieß hinderte indeſſen nicht die Lehrer der Kirche, allen Chriſten die Pflicht aufzuerlegen, ohne Zinſen zu leihen. So Auguſtin (contra Faustum XIX, 25. in c. 2. Can. XIV. qn. I., in Psalm. 36. in c. I. Can. XIV. qu. III., ad Macedonium ep. LIV. in c. 11. Can XIV. qu. IV.), Hieronymus (super Ezechielem lib. VI. ad c. 18. in c. 2. Can. XIV. qu. III.). Ihrem Vorgange folgte Pabſt Leo I. in einem Briefe vom J. 447 an die Biſchöfe von Campanien, Picenum, Tuſcien nnd alle Provinzen Italiens (in c. 7. Can. XIV. qu. IV.), worin es heißt: Nec hoc quoque praetereundum esse duximus, quosdam lucri turpis cupiditate captos usurariam exercere pecuniam, et foenore velle ditescere. Quod nos, non dicam, in eos, qui sunt in clericali officio constituti, sed et in laicos cadere, qui Christianos se dici cupiunt, condolemus. Quod vindicari acrius in eos, qui fuerint confutati, decernimus, ut omnis peccandi opportunitas adimatur"; doch wurden die Verbote von Seiten der Synoden auch ferner nur gegen den Klerus gerichtet, wie in dem Concilium Arelatense II. von 443. can. 14. (Bruns a. a. O. II, 132), Tarraconeuse von 516. can. 2. 3. (in cap. 3 u. 5. Can. XIV. qu. IV.) und in Spanien überhaupt (dieß erhellt aus der Sammlung des Martin von Braga († um 580), c. 62. in c. 4. Can. XIV. qu. IV., worin c. 17. Conc. Nicaen. wiederholt iſt). Die griechiſche Kirche hielt aber wegen ihrer Rückſicht auf die weltliche Geſetzgebung, welche auch ferner, jedoch mit einer gewiſſen Moderation, das Zinſennehmen erlaubte, ſelbſt an der allgemeinen Unterſagung bei Geiſtlichen nicht feſt, ſondern verbot nur das Zinsverſprechen bei Darlehen, geſtattete dagegen die Forderung von Zinſen für übermäßige Verzögerung bei der Rückzahlung ausgeliehener Capitalien. In dieſem Sinne erklärte ſich Photius im Nomocanon tit. IX. c. 27. mit Bezugnahme auf Juſtinian's Novelle CXXXI. cap. 12., nach welcher bei Legaten für fromme Zwecke der Kirche Verzugszinſen zugeſtanden waren, und die ſpäteren Commentatoren traten dieſer Auffaſſung bei, wie Balſamon zu der angeführten Stelle des Photius: „*Εὐχαρίστησον οὖν τῷ πατριάρχῃ Φωτίῳ καλῶς ἑρμηνεύσαντι ἀπαντεῖν ὡς διαφέρον τόκους, τοὺς ἐπισκόπους καὶ τοὺς κληρικούς.*"

Im fränkiſchen Reiche blieb es zunächſt bei dem Verbote gegen die Kleriker, doch erfolgte bald die Ausdehnung auf Laien. Das capitulare ecclesiasticum vom J. 789 cap. 5. (Pertz, Monum. German. Tom. III. Fol. 55.) beſtimmt für alle, Kleriker wie Laien: In eodem concilio (Nicaeno), seu in decretis Leonis, necnon et in canonibus quae dicuntur apostolorum, sicut et in lege ipsa Dominus praecipit, omniuo omnibus interdictum est ad usuram aliquid dare. Wie hier, wird vornehmlich unter Feſthaltung des kanoniſchen Begriffs (vergl. Capit. Caroli M. ad Niomagam a. 806 c. 1. Pertz l. c. III, 144) das Dekret Leo's (ſ. oben) öfter wiederholt (ſ. z. B. Concil. Aquisgran. von 816 lib. I. c. 62. bei Hartzheim, Concilia German. Tom. I. Fol. 474), auch auf die Ausſprüche der heil. Schrift und der Kirchenväter zurückgegangen (m. ſ. Constit. Wormatienses vom J. 829. Capitula populo adnuntianda c. 20. bei Pertz l. c. III, 343. 344), und demgemäß dem Klerus zur

Pflicht gemacht, das Volk vom Zinſennehmen abzuhalten. So heißt es in der Capitularienſammlung des Anſegis lib. II. cap. 38: „Et a turpibus lucris et usuris non solum ipsi (sacerdotes) abstineant, verum etiam plebes sibi subditas abstinere instituant", worauf dann die ſpäteren Synoden und die Sammler der Kirchengeſetze immer wieder zurückkommen, wie Benedict Levita (Capitularia lib. V. cap. 38 u. a.), Ahyto capitula c. 17. (Hartzheim a. a. O. II, 19), Regino u. a., insbeſondere aber Gratian, aus deſſen Dekret die oben mitgetheilten Stellen meiſtens entlehnt ſind, zugleich mit Androhung harter Strafen für die Uebertreter (vgl. Ludovici II. Imp. conventus Ticinensis a. 850. c. 19, Constitutiones a. 856 c. 4. bei Pertz a. a. O. III, 404. 438). Daran ſchließen ſich auch ſowohl die Dekretalen der ſpäteren Päbſte (vgl. Tit. X. V, 19. liber sextus V, 5. Clementin. V, 5. de usuris), als die Feſtſetzungen der Synoden (man ſ. z. B. die Ueberſicht derſelben für Deutſchland bei Hartzheim a. angeſ. O. im Index Tom. XI. Fol. 333).

Der leitende Gedanke iſt hier überall, daß ſowohl im alten wie im neuen Teſtament das Nehmen von Zinſen überhaupt verboten ſey, als usuraria pravitas. So declarirt Alexander III. auf dem Lateranconcil von 1179 in c. 25: „— crimen usurarum . . . qualiter utriusque testamenti pagina condemnatur —" (c. 3 X. de usuris), und in einem Erlaſſe von dem Erzbiſchof von Palermo (l. c. 4 eod.): „— quum usurarum crimen utriusque testamenti pagina detestetur —". Deshalb könne Niemanden ein Dispens zum Zinſennehmen gegeben werden („super hoc dispensationem aliquam posse fieri non videmus —"). Schon vorher hatte er auf dem Concil von Tours 1163 im can. 2. (c. 1. X. h. t.) feſtgeſetzt, daß, wie Geiſtlichen überhaupt der Wucher verboten ſey, insbeſondere von ihnen auch kein antichretiſcher Pfandvertrag eingegangen werden dürfe. Die von der verpfändeten Sache gezogenen Früchte müßten von dem geliehenen Capital ſelbſt in Abzug gebracht werden, das Pfandobjekt ſelbſt aber ſey dem Eigenthümer zurückzugeben, außer wenn daſſelbe ein beneficium ecclesiae wäre und aus der Hand eines Laien alſo der Kirche wieder erworben werden könnte (m. vgl. dazu auch cap. 1. X. de feudis III, 20). Ueberhaupt wurde angeordnet, daß gezogene Zinſen den Schuldnern oder ihren Erben erſetzt oder, wenn dergleichen Berechtigte nicht vorhanden ſeyen, den Armen überwieſen würden (c. 5. X. h. t.), und zwar ſowohl vom Gläubiger ſelbſt, als von ſeinen Erben (c. 9. X. h. t.). Der von einem Schuldner geleiſtete Eid, Zinſen nicht zurückfordern zu wollen, hebe die Pflicht der Rückgabe nicht auf (c. 13. X. h. t.), eben ſo wenig wie die freiwillige, nicht ſtipulirte Leiſtung (c. 10. X. h. t.). Die gegen Zinsempfänger gedrohten Kirchenſtrafen ſind bei Geiſtlichen Suspenſion, bei Laien die Excommunikation (c. 2—5. X. h. t.) mit deren Folgen, insbeſondere Verſagung des kirchlichen Begräbniſſes, Ausſchluß vom richterlichen Gehör (c. 14. 17. X. h. t.). Das Verfahren gegen Wucherer iſt nicht nur auf Grund einer Anklage, ſondern auch von Amts wegen einzuleiten (c. 15. X. h. t. Innocenz III. 1207). Auch gegen Juden, welche Zinſen von Chriſten genommen, ſey mit allen Mitteln zu verfahren (c. 12. 18. X. h. t.). Die bisherigen Beſtimmungen erweiterte Gregor X. auf dem Concil zu Lyon vom J. 1274 c. 26. 27. (in c. 1 u. 2. de usuris in VI°.). Er verbot moraliſchen Perſonen, wie Individuen, ausländigen Wucherern den Aufenthalt bei ſich zu geſtatten oder ihnen wohl gar eine Wohnung zu vermiethen; dergleichen Wucherer ſollten binnen drei Monaten aus dem Lande getrieben werden, bei Strafe der Suspenſion für Prälaten, der Excommunikation für andere Perſonen, des Interdikts für Collegia und Corporationen, und im Falle des Widerſtandes überhaupt des Interdikts über das betreffende Land. Offenkundige Wucherer ſollten, außer den ſchon früher beſtimmten Strafen, auch nicht Teſtamentszeugen ſeyn (nullus manifestorum usurariorum testamentis intersit ..... nisi de usuris satisfecerint —) und ihre Teſtamente nicht giltig ſeyn (non valeant, sed sint irrita ipso jure). Dazu fügte Clemens V. auf dem Concil zu Vienne 1311, daß die Statuten der Städte, welche, die Zuläſſigkeit des Zinſennehmens vorausſetzend, Beſtimmungen darüber enthielten, nichtig ſeyn und diejenigen Obrigkeiten, welche dergleichen

abfassen aber nach denselben urtheilen würden, dem Banne verfallen sollten. Um den Beweis gegen Wucherer zu führen, sollten dieselben gehalten seyn, ihre Rechnungsbücher vorzulegen. Zuletzt erklärte dann der Pabst: „Sane, si quis in illum errorem inciderit, ut pertinaciter affirmare praesumat, exercere usuras non esse peccatum: decernimus, eum velut haereticum puniendum, locorum nihilominus ordinariis et haereticae pravitatis inquisitoribus distinctius injungentes, et contra eos, quos de errore hujusmodi diffamatos invenerint aut suspectos tamquam contra diffamatos vel suspectos de haeresi procedere non omittant" (c. un. Clem. de usuris).

Mit dieser Bestimmung ist principiell die kanonische Auffassung abgeschlossen und gewissermaßen dogmatisch sanktionirt. Ihr zur Stütze dient die Deutung, welche die Scholastiker den oben mitgetheilten Stellen der heil. Schrift gegeben haben. So erklärt sich Alexander von Hales (Pars III. quaest. 86. art. 2) über das alte Testament: „Nunquam fuit Judaeis licitum foenerari alieno, sed permissum fuit illis, sicut dare libellum repudii, propter duritiam cordis sui. Peccabant tamen mortaliter foenerando alieno; sed permittebatur eis duplici de causa, scilicet ne facerent pejus, id est ne foenerarentur fratribus suis, et quia duri erant et trahendi paulatim ad perfectionem." In ähnlicher Weise äußert sich Thomas von Aquino (II. 2. quaest. 87. art. 1. ad 2. quaest. 105. art 3. ad 3.), und ihm folgen Andere mit dieser Entschuldigung: Id permissum fuisse seu toleratum, sicuti apud Christianos in quibusdam locis permittuntur meretrices, quia non puniuntur qui cum eis scortantur etc. (vgl. Ferraris, bibliotheca canonica s. v. usura nr. 9. 10). Der Einwand, der aus der Bezugnahme auf Matth. 25. und Luk. 19. entlehnt wird, findet auch von diesem Standpunkte aus eine Entgegnung: Respondetur, quod ibi per usuram intelligitur lucrum licitum ex negotiatione. Dare enim ad usuram, non est dare mutuum, ex quo solo vetita usura oritur; sed est dare mercatoribus ad negotiandum, utpote ad contractum societatis a banco etc. (Ferraris l. c. nr. 11.). Indessen ist dieß doch eine willkürliche Beschränkung und wird von den strengeren Vätern nicht einmal gebilligt, da diese noch weiter gehen und selbst den Handel als den Christen nicht gestattet bezeichnen. In einem dem Joh. Chrysostomus beigelegten Werke eines Unbekannten über Matthäus, aus welchem eine Stelle als Palea in Gratian's Dekret übergegangen ist (c. 11. dist. LXXXVIII), heißt es: Ejiciens Dominus vendentes et ementes de templo, significavit, quia homo mercator vix aut nunquam potest Deo placere. Et ideo nullus Christianus debet esse mercator, aut, si voluerit esse, projiciatur de ecclesia Dei etc. Das Darlehen mit direktem Zinsversprechen ist jederzeit vom Standpunkte des kanonischen Rechts verworfen worden. Benedikt XIV. hat dies in dem Breve „vix pervenit" vom 1. November 1745, in Uebereinstimmung mit dem früheren Recht, einfach wiederholt (vgl. den Abdruck desselben bei Ferraris a. a. O. Nr. 112), und die römische Curie hält noch gegenwärtig hieran fest (m. s. deshalb besonders neben vielen anderen Devoti institutiones canonicae lib. IV. tit. XVI).

Der hohe Zinsfuß während des Mittelalters machte den Armen, welche ein Darlehen brauchten, das Leben höchst drückend und die kanonischen Bestimmungen gegen das Zinsennehmen überhaupt waren dem Volke daher höchst angenehm. Die herrschende Ansicht des 13. Jahrhunderts schildert Freidank also:

Fünf wucher die sint reine
unt lützel mê daheine,
deist wische honec holtz unde gras:
obz in reiner Spise was.
swen got der fünfer günde,
diu wachsent âne sünde.
und âne grôze arbeit:
dahein erde reiner Spise treit.

Niemand sol des haben muot,
daz wucher, roup, verstolen guot

gote ſi genaeme — —
Manec guot iſt ſo verfluochet
daz ſin got nicht geruochet,
dazz im ze dienſte werde
im himmele noch uf erde.
(Freidank, herausgeg. von Grimm, 27, 48, 57 u. a.)

Auch im 14. und 15. Jahrhundert blieb das direkte Zinsverſprechen verpönt. Es erhellt das z. B. aus der Gloſſe zum Sachſenſpiegel Buch I. Art. 54., wo es heißt: „Ich ſag auch dis, wer freuelich helt, das wucher nicht ſünde were, den ſol mon rechen für einen Ketzer, ut extra de usur. c. 1. in Clementinis. Nu ſoltu mercken was wucher ſey. Wucher iſt ab ein man mehr einnimpt oder aufſhebt, denn er ousleihet und das er's bedinget, ut 14. qu. 3. c. 1. Wer olſo mehr oufſhebt, denn er verborget, dos iſt wucher, an in 10 ſachen.“ — Hierauf folgen zehn Fälle, in welchen der Begriff des Wuchers nicht angenammen wird, jedoch nicht in voller Uebereinſtimmung mit dem kanoniſchen Rechte, obgleich doſſelbe zur Unterſtützung mit ongeführt wird. Während nach dieſem ein Wucher nicht vorausgeſetzt wird, wenn das Objekt ein kirchliches Beneficium oder Lehn iſt, das ſich eigentlich nicht in Laienhand befinden ſoll (c. 1. 8 X. h. t.); ſodann nicht beim Kauf einer Rente oder eines Zinſes, der ſich von zinsboren Dorlehen weſentlich dadurch unterſchied, daß der Käufer (der Gläubiger) nicht das Kapital kündigen konnte und der Zinsfuß ſelbſt ein mäßiger war (vgl. cap. 1. 2. Extrav. comm. de emtione et venditione III, 5. Benedict. XIV. de synodo dioecesana lib. X. cap. V. §. IV. Mon ſ. Eichhorn, deutſche Staats- und Rechtswiſſenſchaft Bd. II. §. 377. Note a. Bd. III. §. 450); desgleichen nicht bei Verzugszinſen, inſofern es ſich hier eigentlich um Erſatz des Intereſſe hondelte (vgl. c. 9 X. de arbitrio I, 43. Gloſſe zum c. 8 X. de usuris); endlich auch nicht bei den mäßigen Zinſen an Leihhäuſer (montes pietatis) zu Gunſten der Armen (Concil. Lateran. a. 1517. sess. X. Concil. Trid. sess. XXII. c. 8. de reform.; man ſ. den Art. „Wohlthätigkeitsanſtolten“) — wurde dem praktiſchen Bedürfniſſe durch weitere Ausnahmen entſprochen und das kanoniſche Recht umgangen oder durch mannichfache Diſtinktionen modificirt (man ſ. Devoti a. o. O.). Demgemäß wurde auch ſelbſt von Seiten der Päbſte, obſchon ſie ſich principiell dagegen erklärt hatten (ſ. die oben cit. c. 15. 18. X. h. t.), den Juden der Wucher erlaubt (vergl. Friedberg, de finium inter ecclesiam et civitatem regundorum judicio. Lips. 1861. p. 99. 100). Andererſeits wurde der Begriff des Wuchers auf alle Handelsgeſchäfte ausgedehnt, bei denen irgend ein Vortheil erſtrebt wurde, insbeſondere auf das Wechſelgeſchäft (vergl. die Nachweiſungen von Muther in dem Jahrbuch des gemeinen deutſchen Rechts von Bekker, Muther und Stabbe. Bd. VI. Leipz. 1863. Heft II. u. III. S. 181 f.).

Mit dem kanoniſchen Wucherverbot im Allgemeinen blieb aber die ſpätere bürgerliche Geſetzgebung im Weſentlichen im Einklange. Die deutſche Reichsgeſetzgebung hielt daran feſt, daher im J. 1442 Kaiſer Friedrich III. eine ausdrückliche Vorſchrift darüber gab (vgl. Pertz, Monum. Germ. IV, 377). Der kanoniſch gebilligte Rentenkauf blieb hiernach auch allein geſtattet nach der Reichspolizeiordnung vom J. 1530. Tit. 26. §. 8., von 1548 Tit. 17. §. 8., von 1577 Tit. 17. §. 9: „Nachdem die Wiederkaufsgülten allenthalben in Landen gemein ſeynd, ſo ſollen mit hundert Gülden Hauptgelds nicht mehr denn fünf Gülden jährlicher Gülten, wie gebräuchlich, gekauft, gegeben und genommen werden.“ Durch den Reichsdeputationsabſchied zu Speyer von 1600, §. 139., wurde dieſes Princip auch auf Verzugszinſen für anwendbar erklärt. Darlehen mit Zinſen wurden nur Juden geſtattet durch die Reichspolizeiordnung vom J. 1577 Tit. 20. §. 6. Dieſen Anſchauungen liegt bereits die Auffaſſung zum Grunde, welche am Anfange des 16. Jahrhunderts Chriſtoph Kuppener vertheidigte (ſ. Muther a. angef. O. S. 187). Ein mäßiger Zins iſt darnach geſtattet beim Verkauf liegender oder ſtehender Güter auf Wiederkauf, beim Rentenkauf, Kauf auf Credit mit beſtimmter Zahlungsfriſt, Darlehen von Kaufleuten, Händlern und Wandlern auf be-

ſtimmte Zeit, wenn nicht rechtzeitige Zahlung erfolgt, ſowie beim Fall des nicht wucheriſchen Wechſels.

Die Reformatoren verwarfen, im Einverſtändniſſe mit der alten Kirche das Nehmen von Zinſen. Luther erklärte ſich dagegen in dem Sermon vom Wucher 1519 und 1524 (daher auch deſſen Verwerfung in der Stralſunder Kirchenordnung von 1525 nr. 39. in Richter's Kirchenordnungen Bd. I. S. 24), und erließ 1540 eine Vermahnung an die Pfarrherren, wider den Wucher zu predigen. Er äußerte: „Die Vernunft ſelbſt lehrt, daß Wucher wider die Natur und deshalb wahrhaftig eine Sünde ſey; darum denn die Chriſten dieſe Regel haben: Leihet, daß ihr nichts dafür hoffet. Luk. 6, 34. Die nun des Herrn Chriſti Jünger ſind, folgen dieſer Regel nach und hüten ſich vor Wucher, als einer gewiſſen Sünde“ (ſ. Werke von Walch, I, 1133). Der Begriff von Wucher und Zinſennehmen iſt ihm identiſch: „Ein Wucherer nimmt allezeit mehr, denn er gibt. Damit wird aufgehoben das Mittel und Richtmaß aller Tugend“ (a. a. O. X, 1044). „Das Leihen ſoll nicht darüber nehmen, oder iſt Wucher und nicht Leihen.“ — „Uns Predigern gebühret hie nicht zu feiern. Hie laßt uns Biſchof ſeyn, das iſt wohl zuſehen und wachen; denn es gilt uns unſere Seligkeit. Erſtlich, daß wir den Wucher auf der Kanzel getroſt ſchelten und verdammen, den Text fleißig und dürre ſagen, nämlich: Wer etwas leihet und darüber oder beſſer nimmt, der iſt ein Wucherer und verdammt als ein Dieb, Räuber und Mörder. Darnach wenn du einen Solchen gewiß weiſſeſt und kenneſt, daß du ihm nicht reicheſt das Sakrament, noch die Abſolution, ſo lange er nicht büßet; ſonſt macheſt du dich ſeines Wuchers und Sünden theilhaftig und fährſt mit ihm zum Teufel um fremder Sünden willen . . .“ (a. a. O. X, 1032. 1049 u. v. a.). Luther dehnt aber den Begriff des Wuchers auch auf den Rentenkauf aus, indem er ſagt: „Es iſt wahr, daß der Zinskauff . . . wucherlich iſt, — und ein chriſtlich edel Werck wäre, daß die Fürſten und Herren zuſammenthäten und ihn abſchafften“; doch blieb er ſich hierin nicht gleich. Als nämlich Jakob Strauß, evangeliſcher Pfarrer zu Eiſenach (1523) in dem „Haubſtück vnd artickel Chriſtelicher leer, wider den vnchriſtlichen wucher“ (bei Strobel, Miscellaneen literariſchen Inhalts. Dritte Sammlung. Nürnberg 1780. S. 11 f.) erklärt hatte: „Das gebot gotes Deuteron. am 15. und Luce am 6., das ain geglicher ſeinem nechſten in der not frey vnd willig ſol leihen, on allen beſuch, Iſt allen Chriſten bey ewiger Verdammuß not zu halten. Ain pfenning über die haubtſumm außgeliehen, eingenommen iſt wucher“, und dieß auch auf den Rentenkauf mit bezog: „Die Zinß im Concilio zu Coſtnitz, wie man ſagt, nachgelaſſen, auf hundert fünff gulden, ſeind wiſſentlich wucherzinß“, deſſen Bezahlung nicht zuläſſig ſey, denn: „Hie muß man got meer gehorſam ſein dann den menſchen“, veranlaßte dieß großes Aergerniß und mußte die beſtehenden Rechtsverhältniſſe in Verwirrung bringen. Herzog Johann Friedrich forderte deshalb von Luther und Melanchthon ein Gutachten (in der Altenburger Ausgabe von Luther's Werken Bd. II. S. 815), worin die Reformatoren erklärten, daß der Wucher ein großes Uebel ſey und der Liebe widerſpreche, doch dürfe man nicht Jedem geſtatten, ſich willkürlich einer übernommenen Verpflichtung zu entziehen oder ſich nur mit Gewalt zur Zahlung bewegen zu laſſen, wie Strauß wollte. Man ſolle es dem Gewiſſen der Gläubiger überlaſſen, ob ſie Wucher fordern oder annehmen wollten, nur ſollten es nicht mehr als 4 oder 5 Gulden von 100 ſeyn, und der Zins ſolle auch nicht ein unablöslicher ſeyn. Darauf ließ Strauß im folgenden Jahre eine ausführlichere Schrift über dieſen Gegenſtand erſcheinen: Das wucher zu nemen vnd geben vnſern Chriſtlichen glauben vnd brüderlicher lieb (alßo zu ewiger verdamnyß reichent) entgegen yß, vnuberwintlich leer vnd geſchrifft . . . 1524 (Strobel a. a. O. S. 38 f.). Darin äußert er: „Ich hab hie geleret yn dem namen vnſers lieben herrn J. Chr. man ſol gedermann geben was man göttlich vnd redlich ſchuldig iſt. Wucherzinß willig vnd ohne gezwang auch on bruderliche vermanung vnd proteſtation des vnpilligen anforderers zu geben, iſt wider Got . . . .“ Hierauf erklärte Luther: „Sermo Strausii placet plus quam antea libellus ejusdem.

Nam mitigavit hic locum de solvendis etiam usurariis censibus. Hoc solum deest, quod census redemtionis sine discrimine damnat usurae universes. Nam si in ordinem redigerentur (licet sint passim in abusu) inculpabiles essent" (aus Lutheri epistolae edit. Buddeus. Tom. III. pag. 38. bei Strobel a. a. O. S. 16). Erledigt war damit übrigens die ganze Frage keineswegs: denn viele Gemüther waren wegen der Zuläſſigkeit des Rentenzinſes nach in Zweifel und Unruhe. Um dieſe zu beſeitigen, wurde in der „Inſtruction vnd Befehlch darauff die Viſitatores (ym Kurfürſtenthum Sachſen) abgefertigt ſeyn, 1527 (ſ. Richter, die evangel. Kirchenordnungen I, 77 f.) beſtimmt: „Nach dem auch an etzlichen orttern die widerkeufflichen Zinß, darauff die ſtifftungen bißanher gewidemnth geweſt, dermaſſen erkaufft. Das etzliche prediger vnd pfarrner der gewiſſen halben beſchwert dieſelben zu entpfahenn, Sallenn vnnſer verordemthe Viſitatores, ſo Inen derwegen antzaigung beſchicht nach geſtalt der umbſtende vnnd Circumſtantienn der widerkauff vnnd Contracten einſehung thuen" (a. a. O. S. 80).

Auch Melanchthon iſt bei Beurtheilung der Zuläſſigkeit des Nehmens von Zinſen ſich nicht ſtets gleich geblieben und hat die anfängliche Anſicht über die abſolute Verwerflichkeit nicht immer feſtgehalten.

In der erſten Bearbeitung der loci theologici ſagt Melanchthon: „Huc pertinet, quod de foenore decretum est, exteris foenerandum non cognatis. Nunc cum nulli sint exteri, omnes cognati, in universum interdictum est foenus", änderte indeſſen ſpäter ſeine Anſicht (vgl. den Wiederabdruck der Ausgabe vom Jahre 1521 von Auguſti. Leipz. 1821. S. 73, nebſt der Bemerkung S. 244. 245), obſchon er auch in einem Gutachten von 1553 darüber: „Utrum usurae adversus jus divinum sint puniendae, an toleraudae in republica christiana? — ſich für die erſte Alternative (ſ. J. H. Boehmer jus eccles. Prot. lib. V. tit. XIX. §. XXXIII.) entſcheidet. Einen anderen Standpunkt nahm dagegen Calvin ein. Bei verſchiedenen Gelegenheiten hat er ſich darüber ausgeſprochen und ein beſonderes Reſponſum auf eine an ihn ergangene Anfrage ertheilt (unter Anderem abgedruckt in den Epistolae et Responsa hinter den Institutiones. Amstelod. 1667. Fol. pag. 223. 224), deſſen auszugsweiſe Mittheilung hier eine Stelle finden mag. Er erklärt darin: „Nullo testimonio Scripturae mihi constat usuras omnino damnatas esse. Illa enim Christi sententia, quae maxime obvia et aperte haberi solet: Mutuum date nihil inde sperantes Luc. VI, male huc detorta est . . . . . Eo referuntur Christi verba, ac si egenis potius quam divitibus mutuum dandum juberet. Nondum igitur constat usuram omnem esse prohibitam. Lex vero Mosis (Deuteron. 23, 19) politica quum sit, non tenemur illa ultra quam aequitas ferat atque humanitas." Nachdem er den Sinn der übrigen Schriftſtellen erläutert und ſeine Mißbilligung darüber ausgeſprochen, daß man ſich an einzelne Worte hänge, nicht die Sache in's Auge faſſe, ſo deklarirt er: „Primum illud esto, me, quum usuras in genere non damno, non omnes etiam promiscue probare posse: neque etiam mihi probari si quis usurariam quasi artem aliam quaestuariam factitat. Postremo sub istis semper exceptionibus usuram pecuniae legitime percipi posse tantum, non secus . . . . 1) ne exigatur ab egentibus hominibus —; 2) ut qui mutuum dat, non ita addictus sit lucro et commodo suo, ut interea omittat quod ex mera necessitate tenetur procurare ..., pauperum fratrum nullam rationem .. habeat; 3) ne quid in mutuo illo inseratur, quod non conveniat cum aequitate naturali, si expendatur ad illud Christi mandatum, quicquid vultis facere homines vestri causa, vos quoque perinde illorum causa facere; 4) ut qui mutuo accipit, lucretur tantundem aut plus etiam . . . quam qui illi mutuo dat . . . .; 5) ne ex eo quod in usu est, quid fas et aequum sit aestimemus, neque aequum ipsum ex hominum iniquitate, sed ex Dei verbo metiamur; 6) ne tantum rationem habeamus commodi unius illius quocum res nobis erit, sed etiam attendamus quid expediat Reipublicae — —; 7) ne excedatur certus modus constitutus in quavis regione — (vgl. auch Calvin zu Heſekiel Kap. 18).

Die Discipline des églises reformées en France Chap. XIV. art. XXII. disponirt aber: „Toutes usures seront trés-étroitement prohibées, et on se réglera en matiere de prêt, selon l'Ordonnance du Roi, et selon la régle de la charité."

In ähnlicher Weise wie Calvin haben sich seitdem auch andere evangelische Theologen über die Statthaftigkeit des Zinsennehmens ausgesprochen, wie Wilhelm Amasius in seinem Werke „de conscientia et ejus jure vel casibus", Spener in den theologischen Bedenken Bd. II. S. 227 f., und aus neuerer und neuester Zeit Reinhard, System der christlichen Moral, Bd. III. S. 27 f.; v. Ammon, Handbuch der christlichen Sittenlehre, Bd. III. Abth. I. S. 194 f.; Rothe, theologische Ethik, Bd. III. Abtheil. I. S. 233. Der letztere äußert: „Wie es nicht nur erlaubt, sondern geradezu pflichtmäßig ist, den schon vorhandenen Eigenbesitz als Mittel zur Erwerbung von neuem zu gebrauchen, so kann auch gegen das Darleihen von Kapitalien gegen Zinsen, wenn sie anders der Billigkeit gemäß bemessen sind, sittlich gar kein Bedenken stattfinden. Es liegt ja darin ein besonders wichtiges Förderungsmittel des öffentlichen Verkehrs. Nur ist natürlich jeder Wucher unbedingt verboten ....." Selbst die Schriftsteller der römisch-katholischen Kirche sprechen sich jetzt in ähnlicher Weise aus, wie z. B. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts. Regensb. 1862. S. 637: „Da die Zinsverbote des kanonischen Rechts ganz andere gesellschaftliche Zustände als die der späteren Zeit voraussetzten, so haben sie sich nicht in Kraft erhalten."

Dem Gewicht dieser Gründe konnte man nicht wohl widerstehen, zumal dasselbe durch die Bestimmungen des römischen Rechts, dessen Autorität immer allgemeinere Anerkennung erlangte, unterstützt wurde. Processe über Zinssachen gehörten eigentlich vor die geistlichen Gerichte, kamen aber doch auch nicht selten an die weltlichen Behörden (s. Friedberg a. a. O. S. 102). In Italien, wo dieß ebenmäßig geschah, wurde bei solchen Gelegenheiten dem römischen Rechte der Vorzug vor dem kanonischen gegeben und der Begriff des Zinswuchers demgemäß modificirt (m. s. Sclopis, über das Verhältniß und den Unterschied zwischen dem römischen Civilrechte und dem kanonischen Rechte in Italien, in Mittermaier u. Zachariä's kritischer Zeitschrift für Rechtswissenschaft und Gesetzgebung des Auslandes. Bd. XV. Heidelberg 1843. Heft I. S. 40 f. S. 57 f.).

So bildete sich eine dem kanonischen Rechte widersprechende Gewohnheit, welche den beim Rentengeschäft üblichen Zinsfuß von fünf Procent auch auf Darlehen mit direktem Zinsversprechen übertrug und unter Umständen selbst auf sechs Procent erhöhte. Diese Gewohnheit wurde seit dem letzten Drittheil des 16. Jahrhunderts auch in den einzelnen deutschen Territorien förmlich legalisirt, wie in Sachsen und Mecklenburg im J. 1572, in Brandenburg 1573 u. s. w. Endlich wurde auch durch den letzten Reichsabschied von 1654 (§. 174.) überhaupt bestimmt: „Anreichend die künfftige Zinß und Interesse, sollen von nun an dieselbige, sie seyn aus wiederkäufflichen Zinsen, oder vorgestreckten Anlehn herrührig und versprochen, jedoch nach Anweisung der Reichs-Constitutionen und weiter nicht als fünf pro hundert alle und jede Jahre in verglichenen Terminen ohnfehlbar bezahlt, und im Fall des Saumsals auf blosse Vorzeigung der Obligation per paratam executionem wider den Schuldigen verfahren werden."

Seitdem wird der Begriff „Wucher", im Sinne von usuraria pravitas, nicht mehr auf das Nehmen von Zins überhaupt bezogen, sondern man versteht darunter den gesetzwidrigen Zinsengenuß, vor Allem das Ueberschreiten des gesetzlichen Zinsfußes. Nur dieses wird als eine eigentlich strafbare Handlung betrachtet, während das gleichfalls öfter untersagte Nehmen der Zinsen von Zinsen oder der rückständigen, das Capital selbst überschreitenden Zinsen nur für unwirksam im Civilgericht gehalten wird. Zum strafbaren Wucher im weiteren Sinne gehört auch der sogenannte Dardanariat, d. i. die wucherliche künstliche Steigerung des Preises von Gegenständen des allgemeinen Verkehrs. Dagegen erhoben auch insbesondere die Reformatoren ihre Stimme, wie

Luther, wenn er ſagt: „So man die Straßenräuber, Mörder und Verräther rädert und köpfet; wie viel mehr ſollte man alle Wucherer rädern und alle Geizhälſe verjagen, verfluchen und köpfen? ſonderlich die, ſo muthwillige Theurung ſtiften, wie jetzt Adel und Bauern thun aufs Allermuthwilligſte“ (Werke von Walch, Bd. X. S. 1087. vgl. Tiſchreden Bd. XXII. S. 327). (Der Name dieſer Art des Wuchers wird auf den Zauberer Dardanarius zurückgeführt; vgl. Plinius, hist. naturalis. lib. XXX. c. 1. Cujacii observationes. lib. X. c. 19).

Die Beurtheilung des Wuchers vom Standpunkte der Kirche und des Staats iſt meiſtens eine verſchiedene geweſen. Wenn die evangeliſche Kirche die ſtarre Auffaſſung der römiſchen Kirche verworfen hat, ſo kann ſie doch die Art und Weiſe, wie in neuerer Zeit die Aufhebung aller Wuchergeſetze (abgeſehen von dem eigentlichen Verbrechen) in Angriff genommen iſt, nicht gut heißen, wenigſtens darf ſie nicht ablaſſen, die Glieder ihrer Gemeinſchaft auf die Pflicht hinzuweiſen, welche ihnen in den Worten des Herrn (Luk. 6, 34. 35.) an's Herz gelegt iſt (man ſ. deshalb die Verhandlungen in dem preußiſchen Abgeordnetenhauſe vom J. 1860 in den ſtenographiſchen Berichten S. 468 f. nebſt den dazu gehörigen Aktenſtücken Nr. 46. S. 308 f.; verb. mit Reichensperger, gegen die Aufhebung der Zinswuchergeſetze. Berlin 1860 (vom römiſch-katholiſchen Geſichtspunkte): „Der Zinſen-Wucher und die Kirche“, im Evangeliſchen Gemeindeblatt aus und für Rheinland und Weſtphalen. 1860. Nr. 11. (vom evangeliſch-kirchlichen Standpunkte).

Ueber dieſen Gegenſtand überhaupt ſ. m. außer der bereits citirten Literatur noch insbeſondere Benedict XIV., de synodo dioecesana lib. X. cap. IV. sq., welcher Calvin, Molinäus u. A. bekämpft. — Ferraris a. a. O. den ganzen Artikel. — J. H. Boehmer, jus eccles. Prot. lib. V. tit. XIX. (in §. II. daſelbſt iſt die ältere reiche Literatur angeführt). — Marezoll, de usuraria pravitate quaestiones. Lips. 1837. — M. Neumann, de vicissitudinibus, quas canonici juris placita de usuraria pravitate in Germania inde a saec. XIII. usque ad medium saec. XVII. subierunt. Berolin. 1860 (enthält nur einen Abſchnitt aus einer größeren Abhandlung, welche in deutſcher Sprache erſcheinen ſoll, nämlich nur die Feſtſetzungen des deutſchen Rechts, welche gegen das kanoniſche gerichtet ſind). H. F. Jacobſon.

Würtemberg. (Literatur: Außer den allgemeinen Bearbeitungen der würtembergiſchen Geſchichte von Crufius [Schwäb. Chronik; überſ. von Moſer]; Sattler [älteſte Geſchichte Würtembergs; Geſchichte Würtembergs unter den Grafen; — unter den Herzogen]; v. Gabelkofer, Steinhofer, Pfiſter u. ſ. w.; neuerlich von Stälin [würtembergiſche Geſchichte, bis jetzt drei Bände, bis 1496 fortgeſetzt] — gehören hieher ſpecieller die Werke von Cleß [Verſuch einer kirchlich-politiſchen Landes- und Culturgeſchichte Würtembergs bis zur Reformation, 1806—1808], Eiſenlohr [Einleitung in die proteſtantiſchen Kirchengeſetze, die den 8. und 9. Band der Reyſcher'ſchen Geſetzesſammlung für Würtemberg bilden], Schnurrer [Erläuterungen zur würtembergiſchen Kirchengeſchichte], Römer [kirchliche Geſchichte Würtembergs, 1848]; die Monographie von Hefele [Geſchichte der Einführung des Chriſtenthums in Würtemberg, 1837]; die Geſchichte der Reformation des Landes von Pfaff, von Schnurrer, von Schmidt, von Pfiſter; die ſchwäbiſche Reformationsgeſchichte bis zum Augsb. Reichstag von Keim, Tüb. 1855; die Geſchichte von Ortskirchen, wie die Eßlinger Reformationsblätter von Keim, 1861, die kirchengeſchichtlichen Beiträge über Heilbronn von Titot, 1862, Geſchichte der Stadt und Univerſität Tübingen von Eiſert und Klüpfel, 1845, u. A. m. Ferner über die religiöſen Gemeinſchaften: der „Abriß“ von Grüneiſen in Niedner's Zeitſchrift, 1841. I.; Kapff's Schriften: über die religiöſen Gemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, 1839, und über den religiöſen Zuſtand Deutſchlands, 1856. Sodann die zahlreichen Biographien: Pfiſter's Eberhard im Bart und Chriſtoph; Heyd's Ulrich; Preſſel's „Ambroſius Blaurer“; Keim's „Ambr. Blaurer“; Matth. Alber von Jul. Hartmann; Joh. Brenz von demſ.;

Valentin Andreä von Hoßbach; Bengel von Burk; Oetinger von Hamberger, von Ehmann; Joh. Jak. Moſer, Selbſtbiogr. und Biogr. von Ledderhoſe; Flattich von demſ.; Pahl's Denkwürdigkeiten; das Leben des Biſchofs Keller von Rottenburg von Binder ꝛc. Das Statiſtiſche endlich über die evangel. Kirche gibt Zeller [Beiträge zur Statiſtik der evangel. Kirche in Würtemberg. Stuttg. 1861]; über die katholiſche der Katalog der kathol. Kirchenſtellen ꝛc. des Bisthums Rottenburg. — Ueber die kirchlichen Einrichtungen: Gaupp, das Recht der evangeliſchen Kirche in Würtemberg. 3 Bde. 1830—32; Hauber, Recht und Brauch der evangel.-luther. Kirche in Würtemberg. 2 Bde. 1854 u. 1856; Süskind und Werner, Repertorium der evangeliſchen Kirchengeſetze in Würtemberg. I. 1860.)

I. Da zum erſtenmal ein Graf von Wirtemberg*) (ſo genannt von der Stammburg auf dem Rothenberg bei Cannſtadt, die ein Graf Ulrich aus dem Geſchlechte derer von Nellenburg-Beringen ſich erbaut und ſeiner Gemahlin, einer Tochter des Ritters Conrad von Beutelsbach zu Ehren „Wirthin-Berg", ſo viel als „Frauenberg", genannt haben ſoll) in der Geſchichte auftritt (in einer Urkunde von 1122, ſ. Stälin II. S. 478), iſt das geſammte Alemannien längſt ein chriſtliches Land. Man kennt die Geſchichte der Kirchengründung am Bodenſee; nachdem die früheſten Anſätze dazu mit den römiſchen Niederlaſſungen unter den Völkerſtürmen bis auf wenige letzte Spuren zu Grunde gegangen waren (Stälin I. S. 113) und ſelbſt die Bekehrung der Franken nach der Schlacht bei Zülpich nicht auch die Bekehrung der Alemannen zur Folge hatte (ſ. Hefele S. 120. 164), knüpften ſich die Anfänge der Kirche in jener ſüdlichen Gegend an Columban's und Gallus' Namen, und daß von St. Gallen aus der ſüdliche Theil des jetzigen Königreichs chriſtianiſirt wurde, beweiſt die große Zahl alter Kirchen, die in dieſem Landestheile dem heil. Gallus und dem heil. Othmar, erſtem Abte des Kloſters, geweiht ſind (ebendaſ. S. 306 f.). Im Norden iſt es Würzburg und Mainz, woher die Einführung des Chriſtenthums ſich datirt; iſt auch die Legende unhiſtoriſch, daß der heil. Bonifacius die Michaelskirche in Heilbronn und die Martinskirche zu Lauffen gegründet, ſo ſpricht doch das ſpätere Verhältniß dieſes Landestheils zu Würzburg, in Folge deſſen auch die im Jahre 1037 gegründete Hauptkirche zu Heilbronn dem heil. Kilian gewidmet wurde, hinlänglich dafür, daß das Bisthum Würzburg die Mutterkirche für jene Gegenden iſt. Begegnet uns aber hiernach ſelbſt an den Gränzen, die jenen wichtigen Miſſionsſtätten ſo nahe lagen, keiner der großen Miſſionare in eigener Perſon, ſo iſt vollends alles dazwiſchen liegende Land, in deſſen Mitte das alte Würtemberg liegt, an ſolch' heiligen Fußſtapfen gänzlich leer; von dem Einſiedler Walderich, an den ſich um 816 der Urſprung des Kloſters Murrhard knüpft, iſt keinerlei Miſſionsthätigkeit bekannt, wozu es auch viel zu ſpät geweſen wäre. Daſſelbe gilt in Betreff der Stiftung des Kloſters Hirſau; die Erzählung von der Helizena, die es ſchon 645 geſtiftet haben ſollte, iſt Fabel, ſeine wirkliche Gründung fällt erſt um 830. Es ſteht aber ſchon in dem zwiſchen 628—638 fallenden alemanniſchen Geſetze (Stälin I, 195) das Chriſtenthum bereits unbeſtritten als Volksreligion da; der Götzendienſt wird darin gänzlich ignorirt, wiewohl (Hefele S. 277) immer noch des Volkes pars major erroribus diabolicis illudebatur; die Geiſtlichen werden ungemein hoch geſtellt, ein Angriff auf ſie wird dem auf einen Fürſten gleichgeſetzt. Eines eigenen Landesapoſtels kann ſich Würtemberg mithin nicht rühmen, ſondern hat ſeine Bekehrung dem allmählich wirkenden Einfluſſe der benachbarten Klöſter und Bisthümer, wohl insbeſondere auch dem genannten Geſetze zu danken, das die Einwohner kurzweg ſchon ſammt und ſonders als Chriſten behandelt. Ebenſo wenig hat das Land die Ehre, irgend einen namhaften Heiligen producirt zu haben; denn der beſagte Walderich war ein ſimpler Waldbruder; die heil. Regiswindis aber, † zu Lauffen 837, welche laut der Inſchrift

*) Die Schreibart war „Wirtenberg", dann „Wirtemberg", erſt im J. 1803 wurde „Würtemberg" (oder eigentlich „Württemberg") als officielle Schreibart anbefohlen. Doch kommt das ü ſchon in Mandaten Herzog Ulrich's hin und wieder vor.

ihres noch vorhandenen Sarkophags (ſ. Memminger, Beſchreibung von Würtemberg, Bd. XXXII. S. 262) im J. 1227 vom Pabſte kanoniſirt wurde, verdankt dieſe Auszeichnung lediglich dem Umſtande, daß ſie als zartes Kind von ihrer Amme im Neckar ertränkt wurde (virgo martyrque tenella innocentiae penna glorianter subvecta aetheream pervolavit ad aulam, ſagen die Bollandiſten unterm 15. Juli — ſ. acta SS. Jul. tom. IV. p. 92) und daß ihr Leichnam nach drei Tagen in Geſtalt des Kreuzes ausgeſtreckt und mit blühender Lebensfarbe gefunden wurde. Eigene Biſchöfe hat das Land ebenfalls nicht gehabt, einfach deßwegen, weil keine Stadt vorhanden war, die bedeutend genug zu einem Biſchofsſitze geweſen wäre. Würzburg, Worms, Speier, Conſtanz und Augsburg haben ſich in daſſelbe getheilt. Zu einem höheren Grade von Kirchlichkeit ſcheint aber auch das geiſtige Klima nicht qualificirt geweſen zu ſeyn; die Herren von Würtemberg haben ſich mit Stiftungen und Dotationen von Klöſtern und Kirchen nie ſonderlich angeſtrengt; eben dieſe Sparſamkeit war eine der Haupturſachen, warum dieſes edle Geſchlecht zu einem faſt ununterbrochenen Wachsthum an Beſitz und Macht gelangte, während andere urſprünglich viel mächtigere Familien, wie z. B. die Pfalzgrafen von Tübingen, die Grafen von Eberſtein u. a., zumeiſt durch ihre Freigebigkeit für die Kirche verarmten. (Näheres hierüber ſ. bei Cleß a. a. O. II. 1. S. 223—227, wo auch darauf hingewieſen wird, daß die Grafenfamilie von Würtemberg das Glück hatte, ihre Beſitzungen nie in viele Erbportionen zertheilen und nur in ſehr wenigen Fällen ihre Söhne in Kirchenämtern unterbringen zu müſſen.) Auch perſönlich haben die würtembergiſchen Regenten den Prälaten gegenüber ihre Hoheit ſtets nachdrücklich geltend gemacht. Dem Grafen Eberhard im Bart machte Pabſt Sixtus IV. den Vorwurf, daß die Würtemberger falſche Kleriker, die ſich mit einer päbſtlichen Proviſion zu einer geiſtlichen Stelle einfinden, auf's Kirchendach ſetzen und, wenn dieſelben vor Hunger und Schwäche herabfallen, ſie in's Waſſer werfen aber die päbſtliche Bulle aufzufreſſen zwingen; Eberhard erwiederte, unter ſeiner Regierung ſey das nicht geſchehen, jedoch wenn er ſolche Eindringlinge zulaſſen wollte, ſo würde ihn ſein Volk für einen Baſtard anſehen, für welche tapfere Geſinnung der Pabſt ſelbſt ihn lobte (vgl. Stälin III, 593). Und noch der katholiſche Herzog Karl Eugen, dem man bei einer Zuſammenkunft mit dem Pabſte im J. 1753 bedeutete, er ſolle ſeiner Heiligkeit den Pantoffel küſſen, erklärte: „wenn das eine Mode ſey, ſo ſey er nicht verpflichtet, ſie mitzumachen; ſey es aber eine Andacht, ſo ſey dieſelbe ein Mißbrauch“ (ſ. Hänle, würtemb. Luſtſchlöſſer, Bd. I. S. 178; Merz, das Leben Pfeil's, Stuttg. 1863, S. 135). Wenn trotzdem auf dem Boden des jetzigen Würtemberg eine faſt auffallend große Menge von Klöſtern (z. B. allein zwiſchen den Jahren 1075 und 1190 nicht weniger als 58, außerdem 10 Stifter) gegründet worden ſind*), ſo ſteht das mit dem oben Geſagten nicht in Widerſpruch; das eben kam den Herren von Würtemberg ſo ſehr zu ſtatten, daß andere edle Geſchlechter ſo viele, ſie ſelbſt aber ſo wenige Stiftungen der Art machten.

Da die politiſche Entwicklung, — die Beziehungen der Grafen von Würtemberg zu den Hohenſtaufen, deren Stammburg nur einige Meilen von der ihrigen entfernt lag; ihre Kämpfe mit den aufſtrebenden, oft gewaltthätigen Städten, die Sorge für die Einheit der landesherrlichen Gewalt und für die Untheilbarkeit des Landes, die Erhebung deſſelben zu einem Herzogthum im J. 1495 u. ſ. w. — nicht in den Bereich unſeres Artikels gehört, die kirchlichen Verhältniſſe aber (ſ. die genaue Darlegung derſelben bei Eiſenlohr a. a. O. S. 2—43 und die betreffenden Abſchnitte bei Stälin) auf dieſem kleinen Territorium dieſelben waren, wie im ganzen deutſchen Reiche: ſo

*) Vgl. Keim, Reformationsblätter der Reichsſtadt Eßlingen, S. 2: „Der vielgereiſte Ulmer Dominikaner Felix Faber betrachtet die Gegend von Eßlingen ziemlich als Mittelpunkt des ſchwäbiſchen Kloſterlebens; ſo viele Nonnenklöſter und Beguinenklauſen gebe es in der ganzen Welt auf gleich engem Raume nicht, wie in Schwaben 10 Meilen im Umkreis der Reichsſtadt Eßlingen.“

bleibt uns hier, bevor wir zur Reformation übergehen, nur noch Folgendes zu erwähnen.

1. Wie es für das politiſche Leben und bürgerliche Wohl des Landes von großer Wichtigkeit war, daß ſchon im Laufe des 15. Jahrhunderts die Anfänge zu einer landſchaftlichen Vertretung gemacht wurden (ſ. Stälin III. S. 603), und daß insbeſondere Eberhard im Bart dieſelbe mit freiem und edlem Geiſte entwickelte und feſtigte*), ſo war ſpeciell die Zuziehung der Prälaten (Kloſteräbte und Stiftspröbſte) eine Einrichtung, wodurch die Kirche mit dem Staate auf eine durchgreifende, noch in der jetzigen Verfaſſung nachwirkende Weiſe verbunden wurde. Wie ſie für fundamentale Landesinſtitutionen als gewichtige Bürgen und Wächter miteintraten, ſo verſicherte man ſich andererſeits ebendamit ihrer materiellen Hülfeleiſtung für Landesbedürfniſſe. Uebrigens erſchienen ſie auf den Landtagen nicht, wie ihre jetzigen Nachfolger, als officielle Vertreter der Kirche, ſondern nur als Vertreter ihrer Hinterſaſſen und als Verwalter der Kloſter- und Stiftsgüter, um aus dieſen die gewünſchten Beiträge zur Beſtreitung allgemeiner Bedürfniſſe legitim zu verwilligen. (Eine Regimentsordnung vom Jahre 1498 ſagt von ihnen, ſie ſeyen „unter des Fürſtenthums höchſte Kleinoden und Zierden müglich geacht und gezählt, auch mit Darſtreckung troſtlicher Hilff erſchießlich“.)

2. Daß die vorreformatoriſchen Bewegungen ſich auch auf Würtemberg erſtreckten, iſt — freilich mehr nach Wahrſcheinlichkeit, als nach urkundlichen Zeugniſſen anzunehmen. In Betreff der „Gottesfreunde“ (ſ. den Art. Bd. V. S. 276) ſtützt ſich die Annahme darauf, daß Heinrich von Nördlingen ſich eine Weile in Sulz am Neckar aufgehalten haben ſoll (ſ. Cleß a. a. O. II, 282) und daß Heinrich Suſo, deſſen Bild in einem Medaillon am Gewölbe der Sakriſtei in der Dreifaltigkeitskirche zu Ulm noch vorhanden, im dortigen Dominikanerkloſter am 25. Januar 1365 geſtorben iſt; freilich weiß man nicht, wann er von Conſtanz nach Ulm gekommen, ob er alſo eine weitergehende Wirkſamkeit von dort ausgeübt. Huſſitiſcher Sympathieen wurde nur einmal (ſ. Cleß a. a. O. S. 340; Sattler, Grafen, VI. S. 78 f.) Ulrich der Vielgeliebte († 1480) verdächtig, aber ohne Zweifel bloß, weil er in Verfolgung ſolch' ketzeriſcher Regungen nicht eifrig genug erſchien, was alſo vorausſetzen läßt, daß ſolche Regungen müſſen vorhanden geweſen ſeyn. Lollharden und Beguinen finden wir in großer Zahl (ſ. Stälin III, 744 f.); auf die Brüder vom gemeinſamen Leben (die Kappen- oder Kogelherren) hielt Eberhard im Bart große Stücke, errichtete 1477 in Urach für ſie ein Brüderhaus und gab den blauen Mönchen, die er 1482 in ſein Petersſtift auf dem Einſiedel, ſeine dereinſtige Grabſtätte ſetzte, eine nach ihrem Muſter abgefaßte Regel.

3. Eberhard ſelbſt aber (geb. 1445, geſt. 1496) verdient nach ſeiner Weiſe den Namen eines Reformators. Durch die Kogelherren hatte er ſich (ſ. Heyd II, 177 f.) auf das Leſen der Bibel hinweiſen laſſen; ſein Freund, Gabriel Biel, ſo ſehr er als letzter Scholaſtiker der neuen humaniſtiſchen Richtung abgeneigt war, hatte doch ſchon unverhohlen die Kelchentziehung, den Ablaß ꝛc. gerügt und unterſcheidet ſich insbeſondere durch eine ſehr praktiſche, oft derbe Predigtweiſe von dem ſteifen Formalismus der alten Scholaſtiker. So hatte Eberhard auch keinen ſehnlicheren Wunſch, als daß ein gemeines Concil die Kirche an Haupt und Gliedern reformiren möchte; er wartete jedoch darauf nicht, ſondern legte Hand an, um — mit Gutheißung des Pabſtes Sixtus IV., zu dem er deshalb 1482 wallfahrtete — die liederlich gewordenen Klöſter durch Einführung

*) Treffend ſagt Heyd von ihm (a. a. O. I, 5): „Bei Allem, was Eberhard für das Haus that, ſtützte er ſich auf das Land, überzeugt, daß dieſes beſſer als verwandte oder benachbarte Fürſten für das Wohl der angeſtammten Familie beſorgt ſei und weiſe Einrichtungen, wie er ſie gebe, für immer erhalten wiſſen wolle, daß Einer des Anderen Hülfe ſei und beſonders der Herr des Geldes ſeiner Unterthanen bedürfe, und darum beide mit einander auch durch Verträge enge zu verbinden ſeien, und endlich überhaupt, daß der freie Schwabe vom Hofe nicht entfernt, ſondern wie ein Genoſſe gehalten werden müſſe, er ſei nun Prälat, Ritter oder Städtebürger.“

von Mönchen und Nonnen von ſtrengerer Obſervanz zu reformiren. Die Hartnäckigkeit ſelbſt der ſchlechteſten, wie der Dominikaner-Nonnen zu Offenhauſen, deren Kloſter nichts mehr und nichts weniger als ein Bordell war, überwand ſeine Feſtigkeit. Aber eine Losreißung von Rom wäre dem frommen Fürſten noch ganz undenkbar geweſen; was 39 Jahre nach ſeinem Tode geſchah, das wäre ihm noch als ein Frevel erſchienen, während doch erſt hiedurch dasjenige in's Werk geſetzt wurde, was er im Herzen trug und im Geiſte bewegte. — Zwei jener Klöſter, die Eberhard reformirte, haben nach wenigen Jahren ſchon Männer beherbergt, deren Namen uns bereits in die reformatoriſche Atmoſphäre verſetzen; vom Auguſtinerkloſter zu Tübingen ging Joh. Staupitz aus, vom Benediktinerkloſter zu Alpirsbach Ambroſius Blaurer.

4. Endlich iſt hier die Stiftung der Tübinger Univerſität (1477) zu nennen, durch welche ein Gefäß geſchaffen wurde, das, ſo lange es ſich auch dem Geiſte einer neuen Zeit verſchloſſen, dennoch providentiell dazu beſtimmt war, ein Hauptträger deſſelben zu werden. Einen ſpeciell kirchlichen Karakter hatte die Univerſität von Anfang an inſofern, als, um ſie zu dotiren, das Chorherrenſtift von Sindelfingen nach Tübingen verlegt wurde und deshalb die Profeſſoren der oberen Fakultäten zugleich Chorherren der Stiftskirche waren (ſ. Klüpfel a. a. O. S. 4). Bedeutendes wurde vorerſt von der neuen Hochſchule nicht eben geleiſtet; von den Männern der Neuzeit erſcheinen wohl mehrere an ihrem Horizonte, unter ihnen Reuchlin und Melanchthon — aber gerade dieſe hatten ihres Bleibens nicht allda; länger war es den Schülern vergönnt, zu den Füßen Heinrich Bebel's zu ſitzen (vgl. Heyd, Melanchthon in Tübingen, S. 22). Ueberdieß hatte Herzog Ulrich, der, 1487 geboren, ſchon 1503 zur Regierung kam, in ſeiner erſten wilden Zeit kein Intereſſe für die geiſtigen Dinge; ſeine Jagdhunde lagen ſeinem Herzen näher. Aber auch dieſe Periode, ſo verhängnißvoll ſie war, hat das Ihrige zur Vorbereitung der Reformation beitragen müſſen; gerade weil der Herzog nach der Univerſität wenig fragte, waren auch die Neuerer unbehindert (ſ. Heyd II, 177); eben ſo wenig ſah ſich auch die Kleriſei in ihrer Faulheit und Ueppigkeit geſtört, ſo daß die Gegenſätze deſto ſchroffer an's Tageslicht traten. Dazu kam, daß Reuchlin's Streit mit den Kölner viris obscuris auf dieſem Fleck Erde ausgefochten wurde, daher Heyd (a. a. O. S. 212) mit Recht ſagen kann: „Tübingen und Stuttgart waren die erſten Centralpunkte für den Kampf um Gewiſſensfreiheit, Toleranz und Wiſſenſchaft.“

II. Alles aber, was ſich nach dieſen Prämiſſen hoffen ließ, war ernſtlich in Frage geſtellt, als Ulrich wegen verſchiedener Gewaltthaten (Ermordung des Hans Hutten, Eroberung der Stadt Reutlingen, Entzweiung mit ſeiner Gemahlin Sabine, einer Nichte des Kaiſers Maximilian und Schweſter der Herzoge von Bayern) im Oktober 1519, nachdem er das Land ſchon im Frühjahr verlaſſen, im Auguſt aber mit Hülfe der Landsknechte wieder gewonnen hatte, zum zweitenmal, und nun auf lange Jahre fliehen mußte. Die kurze Zwiſchenzeit war ſchlecht von ihm benutzt worden; der ſchwäbiſche Bund griff ihn mit großer Heeresmacht an und eine unglückliche Schlacht im Neckarthale zwiſchen Eßlingen und Cannſtadt machte ſeiner Herrſchaft für jetzt ein Ende. Der ſchwäbiſche Bund, ſchändlicherweiſe die Rechte von Ulrich's Kindern, Chriſtoph und Anna, nicht achtend, verkaufte das Land an den Kaiſer, der es ſeinerſeits an ſeinen Bruder Ferdinand verhandelte. Von da an iſt das Haus Oeſterreich ein Plagegeiſt für Würtemberg geworden, das von der Habſucht der Herrſcher und den Teufeleien der Jeſuiten zu leiden hatte, ſo oft die Gelegenheit dazu günſtig war; noch neuerlich hat Oeſterreich durch das böſe Beiſpiel ſeines Concordats ſich in Würtemberg ſchlechten Dank verdient. — Es war nicht anders möglich, als daß Luther's Auftreten, zumal in ſolcher Nähe von Heidelberg und Worms, in Würtemberg die ſo mannichfach vorbereiteten Gemüther tief erregen mußte. Johannes Mantel, der ſchon 1511 in Stuttgart antirömiſch gepredigt hatte, kam 1520 wieder dahin; 1515—1518 hatte Oekolampadius in Weinsberg gewirkt, freilich nicht mit Erfolg, da den dortigen „Phrygiern“, wie er die Weinsberger im Gegenſatze zu ſeinen Basler „Athenern“ nannte, die ſchalen Witze der Pfaffen

viel beſſer behagten, als ſein mächtiger Ernſt; in demſelben Orte wirkte 1521 Erhard Schnepf, in Brockenheim Conrad Sam. Was wußte oder eine öſterreichiſche Statthalterſchaft unter der Regierung eines Menſchen, der Ferdinand hieß, anders zu thun, als mit Argusaugen jede ſolche Regung zu bewachen und mit brutaler Gewalt ſie niederzuſchlagen! Zum Schein ſchwatzte nach dem feindſeligen Vertrag von Regensburg (1524, geſchloſſen zwiſchen dem Erzherzog Ferdinand, den Herzogen von Baiern und einem Dutzend Biſchöfen) der Legat Campegius von Reſarmen, die ſo nichtsbedeutend als möglich waren. Wäre man aber auch im eroberten Lande Meiſter über die Bewegung geworden: in den Reichsſtädten, zu deren Kirchen jeder Würtemberger höchſtens etliche Meilen zu gehen hatte, konnte man nicht einſchreiten. In Eßlingen hatte Michael Stiefel ſeit 1521 evangeliſch gepredigt; 1523 ſchrieb Luther ſchon einen Brief an die Eßlinger, um ſie zu ermuntern. Aber von Reutlingen hielt daſelbſt am 3. Dezember 1524 eine Disputation; „für den Kreis von Schwaben wurde hier Eßlingen ein kleines Worms“ (ſ. Heyd II, 184). Auch Brenz ſchreibt (ſ. Keim, Eßlinger Ref.-Blätter 19), den Eßlingern, ſie ſeyen „von des Evangelii wegen an ein hoch Ort in deutſchen Londen geſetzt; jedermann hat Acht auf euch.“ Die öſterreichiſche Regierung in Stuttgart hatte den ihr beſtens zu gönnenden Verdruß, geſtehen zu müſſen, daß alle Mandate und ſtrenge Maßregeln nichts fruchten; die Geiſtlichkeit ſpürte bedeutende Abnahme an ihren Accidenzien; dazu zeigten die ſtets wiederkehrenden Gerüchte, der Herzog komme wieder und zwar als evangeliſcher Fürſt, deutlich genug, daß auch politiſch die Regierung keine Urſache habe, der Ruhe zu pflegen. Selbſt die Landtagsabgeordneten gaben der Regierung ſehr Mißliebiges zu hören; ebenſo zeigten ſich unter dem Adel des Landes, bei den Gemmingen, Thumb Neuburg u. A., ſtarke Symptome evangeliſcher Neigungen. Noch 14 Jahren des Drucks kam endlich die Stunde, wo dies Joch abgeworfen wurde und mit dem legitimen Fürſten das Evangelium in's Land einzog. Nachdem ein erſter Verſuch Ulrich's, durch ſchweizeriſche Hülfe ſein Land wieder zu gewinnen, nicht zum Ziele gelangt, der deſperate Gedanke aber, durch Anſchluß an die hellen Haufen der aufrühreriſchen Bauern dieſen Zweck zu erreichen, glücklicher Weiſe nicht einmal bis zum Anfang eines wirklichen Verſuches gediehen war, und der Herzog bei ſeinem Vetter, dem Landgrafen Philipp von Heſſen, in Kaſſel nach ſieben Jahre Gaſtfreundſchaft genaſſen hatte; nachdem nach auf dem Augsburger Reichstage (1530) mehrere Fürſten dem Kaiſer ernſtliche Vorſtellungen zu Gunſten Ulrich's und ſeines Rechtes gemacht hatten, der Kaiſer aber, ſtatt Gehör zu geben, nun erſt ſeinen Bruder förmlich mit dem Herzogthum Würtemberg belehnt und es für ein öſterreichiſches Erbland erklärt hatte: — fanden ſich beide Fürſten endlich im Jahre 1534 gehörig vorbereitet und die politiſchen Conſtellationen günſtig, um in Gottes Namen einen Schlag zu wagen, der denn auch durch die Schlacht bei Laufen am 13. Mai deſſ. Jahres auf's glänzendſte gelang. Ferdinand, der zu den Helden gehörte, die gerne weit vom Schuſſe bleiben, deſto lieber aber diplomatiſch agiren, mußte ſich in Folge der Drohungen der verbündeten ſiegreichen Fürſten in dem Vertrage zu Kadon am 29. Juni dazu verſtehen, das Herzogthum an Ulrich zurückzugeben, was freilich nicht ohne den böſen Beiſatz geſchah, daß das Fürſtenthum, wenn der würtembergiſche Mannsſtamm ausſtürbe, an Oeſterreich zurückfalle.

Die Freude über Ulrich's wieder aufgegangenen Glücksſtern war bei den Wohlgeſinnten allgemein; ſo ſehr hatten die Zeiten ſich geändert, daß ſelbſt die Städte, die in Ulrich ihren Hauptfeind gehaßt hatten, ihm jetzt freundlich die Hand boten. Auch Luther, der jede kriegeriſche Selbſthülfe verwarf und darum auch ſeinen Kurfürſten abhielt, dem Herzog zu ſeinem Unternehmen Beiſtand zu gewähren, mußte jetzt doch fühlen, daß er mit ſeiner halb abergläubiſchen Furcht vor jedem bewaffneten Widerſtande denn doch nicht ausreiche; wenigſtens ſchrieb er ſelber an Juſtus Menius (ſ. Briefe, bei de Wette IV, 551): Gaudemus Landgravium salvis rebus et pace parta rediisse. Deus est manifeste in causa, qui contra omnium spem nostrum metum

in pacem convertit. Qui coepit, perficiet. Amen. — Würtemberg war nun dem Evangelium gewonnen, das war gewiß; aber zweifelhaft konnte es noch seyn, ob es die sächsische oder die schweizerische Form des Protestantismus annehmen werde — eine Frage, die sich schließlich dadurch beantwortet hat, daß das Land in der Lehre sich mit aller Bestimmtheit dem Lutherthum angeschlossen, in der Form der Kirchlichkeit aber, wenigstens im Cultus, vorwiegend nach schweizerischem Vorgang sich constituirt hat. Es wäre in der That gar nicht zu verwundern gewesen, wenn Ulrich sich mit entschiedener Vorliebe zur reformirten Kirche gewendet hätte. Mit den Baslern und Zürichern hatte er in seinem Exil freundlich verkehrt; Zwingli, der anfangs auch nicht günstig von ihm dachte („Ego ab eo homine aliquando vehementer abhorrui", schreibt er im Jahre 1524 an Oekolampadius; s. Pressel, Ambr. Blourer S. 305), hatte ihm sein ganzes Vertrauen als einem Saulus, der zum Paulus geworden sey, zugewendet; von dorther hatte er die evangelische Lehre kennen gelernt; wollte man ihm auch zu einem Zuge nicht helfen, so half man ihm doch hie und da mit Geld aus. Von Luther dagegen wußte Ulrich, daß er hart über ihn geurtheilt hatte; von Agricola war (s. Heyd II, 360) um's J. 1529 eine Sammlung von Sprüchwörtern erschienen, in welchen die Beispiele des Bösen und seiner Folgen in malitiöser Weise aus Ulrich's Lebensgeschichte entlehnt waren; auch der Kurfürst von Sachsen hat ihn kalt und mißtrauisch behandelt. Selbst in der oben angeführten Briefstelle an J. Menius ist nicht wohl zu übersehen, daß sich Luther über den Sieg bei Lauffen eigentlich nur um des Landgrafen willen freut; Ulrich's gedenkt er nicht. Dazu kam, daß auch der Adel des Landes bedeutende Anhänger Zwingli's zählte, auf die Rücksicht zu nehmen nicht überflüssig scheinen konnte (vgl. Pressel a. a. O. S. 309). Und dennoch ward die Reformation Würtembergs eine lutherische. Denn — hier noch ganz abgesehen von der Vollendung der kirchlichen Einrichtung durch den von ganzem Herzen lutherischen Herzog Christoph — Ulrich hatte auf dem Gespräch zu Marburg neben Zwingli auch Luthern persönlich kennen gelernt und eine tiefe Zuneigung zu ihm gefaßt, die um so reiner und achtungswerther ist, da sie Allem nach nicht gerade eine gegenseitige war. Und schon vorher hatte ihn in Mömpelgard ein Freund Sickingen's, Hartmuth von Kronberg, mit Luther und seinen Schriften bekannt gemacht. Dazu kam, daß er bald wahrnehmen mußte, wie viel mehr der Sinn des würtembergischen Volkes sich Luther's Lehre als der schweizerischen zuneige, wie namentlich den Bedenklicheren, die sich von katholischen Anschauungen nicht so rasch loszumachen vermochten, die lutherische Abendmahlslehre näher lag als die zwinglische. War es doch auch auf der Universität nicht anders; sollten die Professoren nicht mehr katholisch seyn, so wollten sie wenigstens lutherisch und nicht zwinglisch seyn (s. Keim, Blarer S. 64). Aber der tiefere Grund war ein allgemeinerer; er lag in der ganzen religiösen Denk- und Empfindungsweise, die dem schwäbischen Volke innewohnt. Bei aller Nüchternheit ist dasselbe doch wesentlich einer Mystik zugeneigt, die ihm stets das innerliche Leben zur Hauptsache macht, und es darum gegen äußere Formen sowohl im Cultus als in der Verfassung gleichgültiger macht. Daher hat auch später der Pietismus in Würtemberg nie eine donatistische Schärfe angenommen; heute noch nehmen unsere Pietisten, im Unterschiede von allen sektirerischen Parteien, keinen Anstoß an der Communionsfeier mit Solchen, die sie für Weltleute achten. Der lutherische Geist der würtembergischen Reformation prägt sich schon in der ersten Kirchenordnung von 1536 z. B. durch die hohe Werthschätzung und dringende Empfehlung der Krankencommunion deutlich aus. Endlich aber hatte der Herzog schon die politische Nothwendigkeit nach dieser Seite geführt, da im Nürnberger Religionsfrieden und im Kadaner Vertrag ausdrücklich die Sacramentirer von Ferdinand verworfen waren. Wollte man zweifeln, ob es nicht vielleicht überhaupt mehr politische als religiöse Motive gewesen seyen, die den Herzog auf die Seite der Evangelischen führten, so ist darauf entschieden zu erwiedern, daß Ulrich nicht der Mann war, der zu heucheln verstand; auch hatte er schon in Mömpelgard mit Geschick und Ernst zu reformiren angefangen. Er selbst war aber aller-

dings für theologiſche Subtilitäten nicht organiſirt, daher ihm auch dogmatiſche Händel nicht angenehm waren. Um ſo eher aber konnte er, auf den die Lutheraner nun ebenſo mit geſpannter Aufmerkſamkeit ſahen, wie ſeine Basler, Züricher, Conſtanzer, Ulmer, Eßlinger Freunde, ein Mittleres verſuchen, wie denn auch derjenige Theolog, der damals das Vermitteln verſtand und prakticirte wie kein Anderer, Martin Bucer, der Meinung war: Ulrich ſey eigentlich weder lutheriſch noch zwingliſch, ſondern buceriſch (ſ. Keim a. angef. O. S. 52). Buceriſch iſt nun zwar Würtemberg dennoch nicht geworden, aber aus dem bezeichneten Verhältniſſe hat ſich doch Eigenthümliches entwickelt. Ulrich berief den Erhard Schnepf, um die nördliche, den Ambroſius Blarer, um die ſüdliche Hälfte des Landes (das Land ob der Staig und unter der Staig, nämlich oberhalb und unterhalb der von Stuttgart auf die Hochebene der Filder führenden, ehemals ſogenannten Weinſtaig) zu reformiren (vgl. die früheren Artt. „Blarer“ und „Schnepf“). Keim nennt dieß (a. a. O. S. 63) eine zwar kluge, aber doch oberflächliche und mechaniſche Dispoſition; in der That, ſie ſieht ſo gefährlich aus, wie jene Landestheilungen im 15. Jahrhundert, die Eberhard im Bart für immer unmöglich zu machen bemüht war. Aber item, der Verſuch iſt gelungen, das Wagniß geglückt. Wohl hatte Ulrich ſeine liebe Noth damit, das Zwiegeſpann ſeiner beiden Reformatoren in gleichem Schritte zu halten; nicht Blarer, aber deſto mehr Schnepf machte ihm das ſchwer. Letzterer benahm ſich, man kann es nicht anders nennen, anmaßend und ſtarrſinnig gegen Blarer, ſo daß Melanchthon (Heyd III. S. 54) ihm ſchrieb: „er ſoll doch kein Wortzänker ſeyn; ſoll nicht einen Löffel aufheben und darob die Schüſſel zerbrechen; die Sache ſey doch nicht der Rede werth.“ Der Zankapfel war begreiflich die Abendmahlslehre; Schnepf forderte von ſeinem Collegen dogmatiſche Zugeſtändniſſe, die ſo hoch geſpannt waren, daß er auch mit einigem Nachlaſſen an denſelben immer noch auf der Höhe des Lutherthums blieb, während Blarer's Nachgeben als viel zu weitgehend ihm große Vorwürfe von der anderen Partei zuzog. Die Einungsformel kam natürlich, wie ſo Manches der Art, nur dadurch zu Stande, daß man Worte ſetzte, bei denen jeder Theil ſich etwas Anderes denken konnte, allein wenn ſie auch das Unvereinbare nicht innerlich einigte, ſo ſtellte ſie doch den Frieden her, der für ein Reformationswerk ſo nöthig war. Ein anderer Punkt, die Beibehaltung oder Wegſchaffung der Bilder in den Kirchen, wurde auf dem ſogen. Götzentag zu Urach (10. Sept. 1537) in einer mehr zwingliſchen Weiſe erledigt; Blarer meinte, es ſey gar nicht der Mühe werth, über dieſen Gegenſtand, den Schnepf überaus ernſtlich nahm, viel zu reden. Keiner von beiden Theologen fragte darnach, ob nicht als Kunſtwerk eins oder das andere zu erhalten ſey; über den theologiſchen Geſichtspunkt kam Keiner hinaus. — Indeſſen wurde es Blarer'n je länger je klarer, daß er überflüſſig werde. Ueberall, auch namentlich bei der Reformation der Univerſität (die er freilich noch beſonders durch ſeine Abſicht, die Doktorgrade als papiſtiſche Eitelkeit abzuſchaffen, an einer höchſt empfindlichen Seite antaſtete), ſtieß er auf ein Mißtrauen, auf ein Vorurtheil, das ſeinem Zwinglianismus galt; auch der Herzog, ſo hoch er ihn achtete, hörte doch niemals ihn, ſondern immer Schnepf predigen. Schon im J. 1538 ging er daher nach Conſtanz zurück, dem Lutherthum das Feld allein überlaſſend, das ſofort, als auch Schnepf ſich von der Stelle des Reformators 1544 auf die eines Tübinger Profeſſors zurückzog, durch Brenz vollkommen repräſentirt war. Gleichwohl iſt die Bemerkung von Keim (a. a. O. S. 95) richtig, daß das ſiegreiche Lutherthum in Würtemberg die Blarer'ſchen Fundamente nie ganz auszuſpülen vermocht habe. Das war deshalb unmöglich, weil der ſchwäbiſche Sinn und Geiſt, trotz der oben bemerkten Differenz, doch wieder in vielen Beziehungen dem ſchweizeriſchen weit inniger verwandt iſt, als dem ſächſiſchen. Dahin gehört die geringe Werthſchätzung gottesdienſtlicher Formen; daher nicht nur Blarer aus der erſten Kirchenordnung vom Jahre 1536 Alles, was im Cultus an die Meſſe erinnerte, wegſchaffte (nur die Perikopen blieben ſtehen, jedoch ſollte in den Städten über ganze bibliſche Bücher gepredigt werden): ſondern auch Schnepf und Alber gaben ſelber dem Gottesdienſt eine weit mehr

reformirte als lutheriſche Einfachheit; z. B. das Singen der Einſetzungsworte, die Elevation, der ganze Altardienſt außer der Communion, alles Meßgewand, Anfangs ſogar der Gebrauch eines Chorrocks, wurde von dieſen Lutheranern ſelber abgeſchafft*). Desgleichen geht, wenn man es ſo nennen will, ein demokratiſcher Zug von Anfang ſchon durch die würtembergiſche Kirche; es wurden ſynodale Einrichtungen vielfach gewünſcht; nicht nur Männer von calviniſtiſchen Neigungen wie Polykarp Lyſer, ſondern Jakob Andreä und Herzog Chriſtoph ſelbſt dachten an Presbyterien, und ſogar Brenz, an deſſen Widerſtand alle derartige Anträge ſcheiterten, war theoretiſch für eine Synodalverfaſſung, aber er hielt Zeit und Umſtände für allzu wenig geeignet, um eine ſolche mit heilſamer Wirkung durchzuführen, wie er auch den Bann nur darum der oberſten Kirchenbehörde reſervirte (wodurch derſelbe allerdings ſehr gehemmt wurde), weil ſeine Humanität die Folgen fürchtete, die die freie Handhabung eines ſolchen infamirenden Disciplinarmittels haben würde (ſ. hierüber Hartmann u. Jäger, Brenz, I. S. 337. II, 284). Uebrigens war jenem Verlangen nach Repräſentation auch in kirchlichen Dingen dadurch immerhin einige Befriedigung möglich, daß der Landtag auch für dieſe offen ſtand, die politiſche Verfaſſung alſo auch eine kirchliche gewiſſermaßen involvirte, und ein Jahrhundert ſpäter ſchuf Valentin Andreä in den Kirchenconventen eine presbyteriale Behörde, zu der er in Genf das Vorbild gefunden hatte. Derſelbe Zug in der geiſtigen Phyſiognomie des Landes verräth ſich darin, daß der Würtemberger gegen jede Ueberſpannung klerikaler Würde und Macht einen angeborenen Widerwillen empfindet; er ehrt den Geiſtlichen, wenn dieſer ſeines Amtes treu und tüchtig wartet,, aber er weiß ſich mit ſeinem Seelenheil keineswegs an das „Amt“ gebunden; er fühlt ſich befähigt und berechtigt, ſich ſelbſt zu erbauen, und iſt daher, ſobald er religiös tiefer angeregt wird, zu Privatverſammlungen ſehr geneigt. (Auf dieſen Punkt kommen wir wieder zurück.) Wenn man uns einen gewiſſen Subjectivismus vorwirft, ſo läugnen wir die Sache ſelbſt nicht, nur nehmen wir das nicht als Vorwurf, nicht als ein Zurückbleiben hinter den mächtigen Fortſchritten, die die moderne Kirchlichkeit anderwärts gemacht; es iſt die Perſönlichkeit, in die wir allen Werth und alles Vertrauen ſetzen, für die wir aber auch die gebührende, unantaſtbare Freiheit verlangen — beides im Namen des Evangeliums. Ein geiſtliches und ein weltliches Junkerthum, wie es in manchen Gegenden exiſtirt und denſelben ſeinen kirchlichen und ſeinen politiſchen Karakter gibt, iſt in Würtemberg unmöglich; wenn ſolch' ein demokratiſcher Zug, der ſeit Jahrhunderten ſchon in der Landesverfaſſung ſeinen Ausdruck gehabt hat, in kirchlichen Dingen noch gefährlicher anſieht, als in politiſchen, ſo dürfen wir getroſt auf die Geſchichte verweiſen, die da zeigt, daß dieſer ſogenannte Subjektivismus eine wahrlich nicht geringere Feſtigkeit des religiöſen Lebens und Stetigkeit ſeiner Entwicklung zugelaſſen oder bewirkt hat, als dieß mit allem Geltendmachen der objektiven Mächte anderweitig möglich geweſen iſt. — Auch im Dogma, ſo nahe ſich dieſes unter den Auſpicien von Schnepf, Brenz, Jakob Andreä an die lutheriſche Formel anſchließt, legt er doch eigentlich wenig Gewicht auf die Formel; die gemüthliche und praktiſche Auffaſſung der Lehre iſt ihm immer wieder das Weſentliche. Hat doch ſelbſt die von Brenz verfaßte Confessio Wirtembergica 1552 ſich über den Abendmahlsbegriff ſo mild ausgedrückt, daß Polykarp Lyſer dadurch auf die Meinung kam, zwiſchen Brenz und Calvin ſey die Differenz nicht ſo ſehr erheblich; erſt der Calvinismus des Bartholomäus Hogen in Nürtingen (ſ. Hartmann II, 372) veranlaßte die ſchärfere Faſſung in dem „Bekanntnuß und Bericht der Theologen und Kirchendiener in Wirtemberg von der wahrhaftigen Gegenwart“, 1559. In dieſen Daten liegt die hiſtoriſche Erklärung der Erſcheinung, daß der moderne Confeſſionalismus in Würtemberg keinen Boden gefunden hat und, wie

*) Aus der Monographie von Julius Hartmann über Alber S. 121 f. iſt erſichtlich, daß der noch jetzt beſtehende einfache Ritus zuerſt von Alber in Reutlingen eingerichtet, hernach aber auch Schnepf in Stuttgart dazu bewogen wurde, die „Reutlinger Weiſe“ als Vorbild für die Hauptſtadt und das Land anzunehmen.

wir hoffen, auch fernerhin keinen finden wird; die würtembergiſche Landeskirche iſt niemals in ſolche Extreme gerathen, daß ſie, um ſich vom vulgären Rationalismus zu reinigen und dafür Buße zu thun, in ein exkluſives Lutherthum umzuſpringen verſucht geweſen wäre, wie man anderwärts hievon Beiſpiele hat. Doch — nehmen wir den geſchichtlichen Faden wieder auf.

Das Reformationsgeſchäft wurde mit Umſicht und Klugheit, und auf die einzig mögliche Weiſe, die auch Gewalt nicht ausſchloß, betrieben und durchgeführt. Herzog Ulrich, wie nach ihm Herzog Chriſtoph, wußte nichts von der theologiſchen Diſtinktion, daß der Staat, als eine weltliche Macht, ſich um das Seelenheil der Unterthanen nichts zu kümmern habe, oder daß — womit noch neuerlich Kliefath („über das Verhältniß des Landesherrn als Inhaber der Kirchengewalt", Schwerin 1861) der Sache auf den Grund zu kommen meint — das landesherrliche Kirchenregiment nur ein der Staatsregierung beigegebenes Amt ſey, als ob die Staatsregierung nicht ſelbſt auch ein Amt wäre, in welchem natur- und ordnungsmäßig alle Aemter ſich gipfeln, die die verſchiedenen Lebensſphären der Nation repräſentiren. Die evangeliſchen Fürſten waren ſich vor Gott deſſen bewußt, daß ſie, wie der Vater im Kreiſe ſeiner Familie, ſo im Kreiſe ihres Volkes ſchuldig ſeyen, dieſes mit Allem zu verſorgen, was zu ſeinem geiſtlichen wie zum leiblichen Wohl nöthig ſey. War es ihnen einmal im Gewiſſen klar, daß nur durch's Evangelium dieſes Heil erlangt werde, ſo ſtand damit feſt, daß demſelben Raum geſchafft und Alles, was ihm den Weg verſperren wolle, nöthigenfalls mit Gewalt beſeitigt werden müſſe. Das Erſte und Wichtigſte war die Beſetzung der Pfarrſtellen mit Evangeliſchen, die in Ermangelung tauglicher Subjekte freilich nicht raſch zu bewerkſtelligen war. Doch kam man ſo weit voran, daß in Stuttgart und in den meiſten Gemeinden am Sonntage Invocavit, in Tübingen, wo die Meßpfaffen ſchwerer zum Abzug zu bringen waren, am Palmſonntag 1535 zum erſtenmal evangeliſche Communion gehalten wurde. Den Klöſtern gab man vorerſt evangeliſche Leſemeiſter und wartete ab, welche Wirkung der Unterricht derſelben hervorbringe. Nach Ablauf ſolcher Wartezeit wurden die Widerſpenſtigen penſionirt und alleſammt aus dem ganzen Lande in das Kloſter Maulbronn canſinirt; die Aebte durften in ihren Klöſtern abſterben, aber ohne mehr eine Funktion auszuüben. Die convertirten Mönche durften, ſo weit ſie nicht auf Pfarreien berufen wurden, als eine Art evangeliſche Bruderſchaft bleiben, was aber ſchon den Karakter einer beſonders für die Novizen beſtimmten Lehranſtalt annahm, ſo daß die ſpätere Verwandlung in Kloſterſchulen ſich hier ſchon anbahnte. Viel Mühe verurſachte der Eigenſinn der Univerſität. Grynäus und Blarer waren daran erlegen; Camerarius kam 1535, ging aber ſchon 1541 wieder; Brenz, der 1537 ſich nach Tübingen begab, hielt kaum ein Jahr aus; Melanchthon, den der Herzog durchaus meinte haben zu müſſen, ward von Wittenberg nicht fortgelaſſen. Man brachte für die zunächſt wichtigſte Fakultät, die theologiſche, drei Profeſſoren zuſammen, aber der eine, Käuffelin, war noch katholiſch geſinnt und hatte ſich nur aus Klugheit gefügt, der andere, Phrygio, war ein von Baſel gekommener Zwinglianer, der dritte, Forſter, ein heftiger Lutheraner; ſo war kein Gedeihen, die Frequenz nahm erſchreckend ab. Ein tüchtiger evangeliſch geſinnter Juriſt, Gremp von Freudenſtein, deſſen reiche Stiftung heute noch von der Univerſität verwaltet wird, kam der Reformation wohl zu Statten, ging aber 1540 ebenfalls ab. Erſt nach dem Interim, als die widerſtrebenden Elemente allmählich der Zeit ſelbſt erlegen waren, begann unter Beurlin, Heerbrand, Jakob Andreä, Theodor Schnepf eine glücklichere Zeit für die Hochſchule, die erſt durch die Stürme des folgenden Jahrhunderts wieder ſchwere Unterbrechungen erlitt. Eine mit der Univerſität in Beziehung ſtehende kirchliche Hauptſtiftung fällt aber noch in Ulrich's Regierungszeit: das theologiſche Stipendium — ſeit 1806 „evangeliſches Seminar" genannt. Die Anregung dazu hat Ulrich in Marburg empfangen, wo ſeit dem Jahre 1529 eine Anſtalt dieſer Art beſtand; das ſehr fühlbare Bedürfniß, dem Mangel an brauchbaren Kirchendienern durch eigene Nachzucht abzuhelfen, ſchien ihm auf dieſem

Wege am beſten befriedigt zu werden. Zuerſt waren die Stipendiaten noch nicht unter Einem Dache vereinigt; aber nach Hebung verſchiedener Schwierigkeiten, die namentlich der auf dieſes neue Inſtitut anfangs eiferſüchtige akademiſche Senat verurſacht hatte, und nachdem der Herzog ſich endlich entſchloſſen, das Auguſtinerkloſter dazu herzugeben, zogen 1548 die Stipendiaten in dieſe noch heute dem gleichen Zwecke dienenden Räume ein, empfangen von einer ſehr klöſterlichen Hausordnung. Es wurde ihnen zu Gemüthe geführt, daß ſie vom Almoſen leben; ſie hatten täglich für den Landesherren zu beten; die jüngeren unterlagen bei Verfehlungen noch der Ruthe. Welche Bedeutung dieſe Stiftung binnen Kurzem für das theologiſche Studium im Ganzen gewann, geht aus der von Tholuck (das akademiſche Leben des 17. Jahrhunderts, Bd. I. S. 61) bemerkten Thatſache hervor, daß ſchon damals Würtemberg ſeine theologiſchen Lehrſtellen faſt immer mit Landeskindern beſetzen konnte und, ſtatt anderswoher Profeſſoren berufen zu müſſen, vielmehr „das gelehrte Seminarium für andere deutſche Univerſitäten bildete.“ Die Errichtung der niederen Kloſterſchulen — deren anfangs über ein Dutzend waren, weil für jedes Mannskloſter ſeine Reformation eigentlich in dieſer Umwandlung zu einer Studienanſtalt beſtehen ſollte, daher die Einrichtung einen ganz klöſterlichen Zuſchnitt hatte — iſt erſt ein Werk des Herzogs Chriſtoph, angeregt durch Brenz und in's Leben eingeführt mit der großen Kirchenordnung von 1559.

Die bedeutendſten kirchengeſetzgeberiſchen Akte der Regierung Ulrich's ſind: 1) eine ſchon 1534 von Schnepf entworfene Eheordnung, die zwar nicht förmlich als Ehegeſetz promulgirt wurde, aber vorläufig doch als Anhaltspunkt für das dringendſte Bedürfniß guten Dienſt leiſtete; 2) die ſogenannte kleine Kirchenordnung Ulrich's, 1536, die erſte evangeliſche Liturgie für Würtemberg, in der der Gottesdienſt ſchon ganz in der ſeitdem feſtgehaltenen Einfachheit normirt iſt; 3) die 1544—1547 erlaſſene Inſtruktion für die erſte kirchliche Behörde, die Viſitatoren, ſowie ein Edikt von demſelben Jahre, durch welches das Land, das jetzt zum erſtenmal Ein kirchliches Ganzes bildete, in 23 Dekanate eingetheilt wurde.

Der Pfahl im Fleiſch, der die Reformatoren allenthalben quälte, die Schwarmgeiſterei, war auch Würtemberg nicht erſpart. Die Wiedertäufer drängten ſich ein und fanden wegen ihres ſittlichen Ernſtes Eingang beim Volke; gegen ſie ergingen im Jahre 1535 wiederholte Mandate (ſ. Eiſenlohr I. S. 36—42), von denen aber keines auf grauſame Verfolgung lautete, wie denn auch kein Wiedertäufer im Herzogthum Würtemberg hingerichtet worden iſt (ſ. Heyd III, 160. In der Reichsſtadt Eßlingen hat ſich der Rath allerdings dazu drängen laſſen; ſ. Keim, Eßl. Ref.-Bl. S. 31). Schwenkfeld fand in den Städten beſonders unter Frauen und Jungfrauen ein leicht zu gewinnendes Auditorium, da ſeine Reden vom innerlichen Chriſtenthum dieſem Geſchlechte beſſer zuſagten, als die Abendmahls- und andere Controverſen, die ſchon mehr, als gut war, die Kanzeln occupirten; auch vom Adel waren ihm nicht Wenige geneigt, und ſelbſt Ulrich war ihm nicht abhold; von dem Tübinger Geſpräch mit den würtembergiſchen Theologen am 28. Juni 1535 zog er mit Ehren ab. Auch ſpäter geſchah ihm nichts zu Leide; erſt 1554 erſchien es denn doch als nothwendig, einen Befehl zu erlaſſen, daß er, wo er ſich im Lande noch blicken laſſe, gefänglich eingezogen werden ſolle.

Ulrich war es in der That ein großer und heiliger Ernſt um die Evangeliſation ſeines Landes; daß von dem reichen Kloſtergut das residuum, was nach Deckung aller kirchlichen Bedürfniſſe noch für Land und Leute ſollte verwendet werden, ungefähr dreimal größer gemacht wurde, als die für jene Bedürfniſſe beſtimmte Hauptſumme (d. h. daß er von den jährlichen 100,000 fl. des Kloſterguts nur 24,000 fl. auf Pfarreien ꝛc., alles Uebrige für ſeine übrigen Angelegenheiten verwendete), ebendarum z. B. den Blarer knauſerig genug belohnte, das iſt zwar nicht zu rechtfertigen, aber doch relativ entſchuldbar durch die Noth der Zeit; auch was er für weltliche Zwecke verwendete, hat er doch nicht — wie 200 Jahre nachher ſeine Nachfolger thaten — für üppiges Hofleben, ſondern für Land und Regierung verwendet. So ließ er ſich z. B. die Türkenhülfe

ernſtlich angelegen ſeyn (ſ. Heyd III. S. 262), weil es ihm Gewiſſensſache war, dem Kaiſer wider den Erbfeind der Chriſtenheit zu helfen. Drangſal genug brachte ihm der unglückliche Ausgang des ſchmalkaldiſchen Krieges; abermals richtete Ferdinand ſeine Augen auf Würtemberg, um unter dem Titel der Rebellion des Herzogs es an ſich zu reißen, und wer weiß, ob das arme Land den Krallen dieſes Feindes entgangen wäre, wenn nicht Ulrich am 6. Nov. 1550 auf dem Schloſſe zu Tübingen ſein unruhevolles Leben nach kurzer Krankheit beſchloſſen hätte? Seinem Sohne fiel des Vaters Kriegszug nicht zur Laſt; damit trat der Proceß in ein neues Stadium. Zu dieſem und anderem Bitteren war für Ulrich noch das heilloſe Interim gekommen, deſſen Wirkungen er zwar auf jede mögliche Weiſe zu hindern oder doch zu mindern ſuchte (indem er z. B. den neu eingedrungenen Meßpfaffen evangeliſche Katecheten an die Seite ſtellte, das Faſten zwar anbefahl, aber ſattſame Ausnahmen zugleich proklamirte), allein die Verwirrung, die dieſe kaiſerliche Mißgeburt anrichtete, konnte er nicht heben. Als ächt evangeliſcher Fürſt aber hat er ſich auch darin ausgewieſen, daß er (Heyd III, 533) noch 1549 trotz der Gefahr, ſein Fürſtenthum zu verlieren, dem Kaiſer unverhohlen erklärte, er habe zwar das Interim angenommen, ſey aber durchaus nicht gewillt, von der evangeliſchen Erkenntniß zu weichen; wie er denn auch in ſeiner Hofkirche den evangeliſchen Gottesdienſt in nichts abänderte. Um wie viel leichteren Preis ſind hernach andere evangeliſche Fürſten zu Renegaten geworden! Die Härten in ſeinem Karakter hat er ſelber am ſchwerſten gebüßt; die Feſtigkeit aber, die Aufrichtigkeit, die fürſtliche Weisheit, mit der er unter weit ſchwierigeren Verhältniſſen, als ſie z. B. im Kurfürſtenthum Sachſen waren, die Reformation durchgeführt und feſt gegründet hat, macht ihn des dankbarſten Andenkens werth. Ob auch Chriſtoph, ſein vortrefflicher Sohn, eine viel anſprechendere Perſönlichkeit, eine Aller Herzen gewinnende Erſcheinung iſt: wir dürfen doch den Vater nicht zu weit hinter den Sohn zurückſtellen. Beide ruhen neben ihrem Ahnherrn Eberhard im Bart im Chor der Tübinger Stiftskirche.

III. Herzog Chriſtoph, geboren am 12. Mai 1515, ward während der Verbannung ſeines Vaters, unter kaiſerlichen Händen, weit umhergeworfen; mehr als einmal war ſeine Freiheit, ja ſein Leben bedroht; ſeine Rettung verdankte er dem edeln Michael Tiffernus aus Krain, den er von Wien aus zum Hofmeiſter erhalten hatte (das Nähere über ſeine Jugendgeſchichte ſ. bei Pfiſter a. a. O. und bei Heyd in den betreffenden Abſchnitten des 2. u. 3. Bandes; das Wichtigſte auch in Pfaff's „Fürſtenhaus und Land Würtemberg“, Stuttgart 1841, S. 100 f. und bei Römer a. a. O. S. 197). Er war auch ſeinerſeits thätig, die Rückgabe des Herzogthums von Oeſterreich auszuwirken, und hatte dazu mehr Ausſicht als ſein Vater, da ihm Karl V. perſönlich mehr gewogen, überdieß aber ſeine Oheime, die Herzoge von Baiern, ihm eben ſo freundlich, wie ſeinem Vater feindlich geſinnt waren. Aber gerade dieſe Umſtände erregten bei dem mißtrauiſchen Ulrich einen Argwohn gegen den eigenen, einzigen Sohn, unter dem dieſer, ſo treu und gehorſam er ſich dem Vater unwandelbar bewies, doch bis zu Ulrich's Tode zu leiden hatte. Ja ſelbſt im Lande war man nicht ganz ruhig darüber, ob er nicht, eben jener Verbindungen wegen, katholiſch geſinnt ſey und ſeines Vaters Werk dereinſt wieder zerſtören werde. Die Beſorgniß war ſehr unnöthig; gerade jener Verkehr mit dem kaiſerlichen Hofe ließ ihn die Schurkerei und Heimtücke hinlänglich vor Augen ſehen, die gegen das Evangelium machinirte, ſo daß ein Jüngling ſeines Geiſtes keine Luſt haben konnte, mit ſolchem Gelichter Brüderſchaft zu machen. Aber ſein Proteſtantismus wurzelte noch in etwas Beſſerem und Tieferem. Er las fleißig Luther's Schriften und zwar mit der Bibel in der Hand; daneben verglich er auch Zwingli und gewann auf dieſem Wege eine durchaus freie, gegründete Ueberzeugung, die ihn ganz entſchieden auf Luther's Seite führte. Als er daher ſeines Vaters Stuhl beſtieg, war ſein Erſtes, Brenz zu ſich zu ziehen, den er (ſ. Hartmann II, 186 f. 196) ſchon in Mömpelgard zu ſich gerufen hatte, da Brenz auf der Flucht während des Interims (ſ. den Art. „Brenz“ Bd. II. S. 365) in Baſel war. Seine Verehrung

für Luther bewog ihn, dem Sohne deſſelben, Paul, eine Penſion auszuſetzen (ſ. Hartmann a. a. O.). Das Nöthigſte war, das Interim ſo bald als möglich los zu werden, und die hartnäckig feſtgehaltenen Anſprüche Ferdinand's an das Land zurückzuweiſen. Nachdem er auf eigene Hand für den erſteren Zweck ſchon Vieles in's Werk geſetzt, gelang beides doch erſt in Folge des Paſſauer Vertrags; um 250,000 fl. gab endlich Ferdinand ſeinen Anſpruch auf, freilich immer mit dem Vorbehalt des Rückfalles, wenn der Mannsſtamm ausſterben würde. Chriſtoph vermochte ſeinen ſchon an Jahren vorgerückten Oheim Georg, ſich noch zu vermählen, und darauf beruhte die Fortdauer des Hauſes, alſo auch die evangeliſche Kirche des Landes, denn Chriſtoph's einzig übrig gebliebener Sohn, Ludwig, ſtarb kinderlos; ſein Erbe wurde Georg's ſpätgeborener Sohn Friedrich. Indem wir die Theilnahme Chriſtoph's an allgemeinen Verhandlungen, wie namentlich ſeine Beziehungen zum Tridentiner Concil (ſ. darüber Römer a. a. O. S. 203 ff.; für das Concil war die Confessio Wirtembergica beſtimmt, ihr Vortrag daſelbſt wurde aber mit den liederlichſten Gründen abgelehnt), ſeine Verhandlungen mit dem Pfälzer Friedrich (ſ. den Art. „Maulbronn“ Bd. IX. S. 178 ff.) u. A. m. übergehen, beſchränken wir uns auf die Einrichtungen, die er ſeiner Landeskirche gegeben; denn dieſer Fürſt iſt der eigentliche Conſtitutor derſelben, und die Jahre 1550 bis 1560 ſind das wichtigſte Jahrzehnt für ihren Aufbau geweſen. Die Verwaltung der kirchlichen Einkünfte, die Chriſtoph lediglich für Kirchen-, Schul- und Armenzwecke verwendet hat, ordnete er 1552 durch ſeine ſogen. Kaſtenordnung; 1553 folgte ſeine „kleine Kirchenordnung“, die zunächſt nur Gottesdienſtordnung war und ſpäter in die große aufgenommen wurde; im gleichen Jahre eine Viſitationsordnung, durch welche an die Stelle der von Ulrich eingeſetzten Viſitatoren, die ein wanderndes Collegium gebildet hatten, eine feſte Behörde eingeſetzt und damit die Conſiſtorialverfaſſung in's Leben gerufen wurde. Dieſe Behörde hieß der Kirchenrath, der erſt vom Jahre 1698 an, übrigens nun nicht mehr in dem urſprünglichen Umfange, den Namen „herzogliches Conſiſtorium“ führte. Der urſprüngliche Kirchenrath beſtand aus 3 Theologen, 4 politiſchen Räthen, einem Advokaten und einem Direktor, der aber Juriſt ſeyn mußte. Dieſes Geſammtcollegium zerfiel aber in zwei Sektionen; die eine, welche die eigentlich geiſtlichen Sachen zu behandeln hatte, beſtand aus dem Direktor, 3 Theologen und 2 Juriſten, die andere, in welcher die weltlichen Mitglieder allein ſaßen, hatten die ökonomiſchen Angelegenheiten zu beſorgen; übrigens ſtanden auch das Tübinger Stipendium, die Kloſterſchulen ꝛc. unter dieſer weltlichen Sektion, was eigentlich ſchon als ein Vorgang für die jetzige Stellung dieſer Anſtalten unter den Studienrath (nicht unter das Conſiſtorium) betrachtet werden kann. Dieſe beiden Sektionen wirkten zuſammen in einer dritten, dem ſogenannten Regierungscollegium, das ſich aus je zwei Mitgliedern jeder Sektion ſammt dem Direktor bildete. Die oberſte Aufſicht führten zwei Beamte, die zuſammen dasjenige vorſtellten, was man jetzt einen Cultminiſter nennt: nämlich der ſogen. Landhofmeiſter und der Probſt der Stuttgarter Stiftskirche (der erſte evangeliſche Träger dieſer Würde war Brenz, der letzte katholiſche Stiftsprobſt war erſt im Winter 1552 bis 1553 zu Ellwangen, wohin er ſich zurückgezogen, mit Tode abgegangen, und nun erſt konnte der Herzog den Mann ſeines Vertrauens auch förmlich auf dieſe wichtige Stelle berufen; ſ. Hartmann II, 240). Im J. 1556 wurde die Kloſterordnung erlaſſen (vgl. das Maulbronner Seminarprogramm auf 1859 von Bäumlein) und ſofort 1559 das legislatoriſche Hauptwerk, die große Kirchenordnung, durch welche zugleich die von Brenz ausgearbeitete, oben erwähnte Confessio Wirtembergica zu ſymboliſchem Anſehen für die Landeskirche gekommen iſt. „Dem Geiſt der Milde und Beſonnenheit, der ſich bei aller Kraft und Entſchiedenheit durch die ganze Schrift hindurchzieht; der Klarheit und Verſtändlichkeit, mit der ſie bei allem wiſſenſchaftlichen Werth auf eine auch den Laien verſtändliche Weiſe die Glaubensſätze behandelt, hatte es dieſe Confeſſion zu verdanken, daß ſie von den bedeutendſten auswärtigen lutheriſchen Theologen mit ungetheiltem Beifall aufgenommen und im Jahre 1554 im Herzogthum Preußen als

Norm des Glaubens und der Lehre aufgestellt wurde.“ (Hartmann a. a. O. II, 255). (In Trient hatten die wenigen Exemplare, denen es gelang in die Hände von italienischen und spanischen Bischöfen zu kommen, selbst unter diesen großen Beifall gefunden.) Der kleine Brenz'sche Katechismus war schon von Ulrich seiner Kirchenordnung vom J. 1536 einverleibt worden; derselbe erscheint auch in der großen Kirchenordnung wieder und ist seitdem würtembergischer Landeskatechismus geblieben, nur daß später (s. unten), als aus ihm die sogen. Kinderlehre hervorging, die Erklärungen des lutherischen kleinen Katechismus (Was ist das? Wie geschieht das?) in den Brenz'schen eingeschaltet wurden. Die Kirchenordnung ist aber zugleich auch die Stiftungsurkunde für die evangelische Volksschule des Landes, die der Herzog weislich mit den schon vorhandenen Meßnereien (Küsterstellen) verband. Es ist ihm diese Institution (worüber das Nähere zu sehen in Heppe's Geschichte des deutschen Volksschulwesens, Bd. II. S. 121 ff., das Wichtigere auch in Gräse's „deutscher Volksschule“, Bd. II. S. 175 ff.) zu um so höherer Ehre zu rechnen, als Würtemberg das erste Land ist, das diese Frucht des reformatorischen Geistes zur Reife brachte; das nächstfolgende war Sachsen. Ueber die vielfachen und treuen Bemühungen Christoph's um die so mannichfach gestörte Einigkeit unter den Evangelischen in Deutschland, um die Erleichterung der Protestanten in Frankreich, ja selbst um Gewinnung des Kaisers Maximilian II. und mit ihm der deutschen Katholiken für's Evangelium, auf die zu hoffen er nicht aufgeben wollte, s. Römer a. a. O. S. 223 ff. 237 ff. Christoph starb am 28. Dezember 1568, im Sterben wie im Leben ein Musterbild der reinsten evangelischen Gesinnung.

IV. Sein Sohn Ludwig (geb. 1. Januar 1554) war ein äußerst gutmüthiger, populärer, von Pietät gegen seinen Vater erfüllter Fürst; so lieb ihm aber die Theologie war, mit der er sich einläßlich beschäftigte (war er doch im Stande, bei theologischen Disputationen selbst seinen Theologen gelehrten Beistand zu leisten), so lieb war ihm auch der Wein; die erstere Neigung konnte nicht hindern, daß die letztere ihn schon 1593 (8. Aug.) in's Grab stürzte. Unter ihm übten Männer, wie Jakob Andreä und Lukas Osiander d. Aeltere ihre bedeutende Wirksamkeit aus. In seine Regierungszeit fällt die Concordienformel, zu der sich selbstverständlich Würtemberg bekannte, und (1583) das erste würtembergische Kirchengesangbuch, nachdem bis dahin das von Bucer bevorwortete Straßburger Gesangbuch gebraucht worden war. Herzog Ludwig war sogar selbst geistlicher Dichter; das würtembergische Gesangbuch von 1842 hat ein Sterbelied von ihm aufgenommen. — In derselben Zeit (von 1573 an) machte der schwäbische Chronist Martin Crusius, Professor der griechischen Sprache in Tübingen († 1607) seine Versuche, mit Gelegenheit einer nach Konstantinopel abgehenden Gesandtschaft eine Correspondenz mit dem dortigen griechischen Patriarchen Jeremias anzuknüpfen. Wenn es wirklich seine Absicht und Hoffnung war, die griechische Kirche mit der lutherischen zu vereinbaren, so blieb dieselbe freilich ohne Erfolg; so weit aber der Briefwechsel noch erhalten ist (s. den Abdruck desselben im Morgenblatt, 1833. Nr. 61—65), handelte es sich für Crusius mehr um Befriedigung seiner gelehrten Wißbegierde. — Die folgende Regierung unter Herzog Friedrich (s. oben) zeigt nichts für die Kirche des Landes Bedeutendes, desto mehr Kämpfe des herrischen Fürsten gegen die ihn beschränkende politische Verfassung, die er doch nicht zu beseitigen vermochte; doch gebührt auch ihm das Lob, daß er sich keine Mühe verdrießen ließ, die immer bedrohte Einigkeit der evangelischen Fürsten zu erhalten, resp. herzustellen; den Gedanken, sie zu einem festen Bunde zu vereinigen und dadurch gegen die nie ruhenden Anschläge der Katholischen zu sichern, hat er mit allem Eifer verfolgt. Er starb im Jahre 1608. — Hatte man sich während dieser Jahrzehnte nicht nur literarisch und disputirend mit den Jesuiten zu schlagen gehabt, sondern auch in den nahen Reichsstädten ihr verruchtes Machiniren sattsam kennen gelernt, wodurch einzelne evangelische Gemeinden wieder katholisirt wurden; kamen ferner auch über die würtembergische Kirche jene unfruchtbaren Jahre, da alle Theologie, ja alles Christenthum in Orthodoxie, und diese in Zänkerei aufging (s. Lukas

Oſiander jun., der Tübinger und Gießener Streit; vgl. Bd. X. S. 727 f. u. Bd. VII. S. 511): ſo kam mit dem 30jährigen Kriege die ſchwerſte Drongſal über das Land, die wir hier nicht näher beſchreiben, weil ſie in allen evangeliſchen Ländern Deutſchlonds wenigſtens der Art nach die gleiche war, während allerdings die Bluthunde der kaiſerlichen Heere nirgends ſataniſcher gehauſt haben, als in Würtemberg. Unter den Leiden und der Verwilderung dieſer Zeit ſind es nur wenige Geſtolten, auf denen das Auge mit Freude und Dank ruhen konn; ſo der Held von Hohentwiel, Konrad Wiederhold; ſo der treffliche Varenbüler, der beim weſtphäliſchen Friedensſchluſſe die Rechte Würtembergs ſo meiſterlich vertrat; ſo vornehmlich der unvergleichliche Volentin Andreä — ſ. den ihm gewidmeten Artikel Bd. I. S. 312—314. An ſeinen Namen knüpfen ſich ſofort auch die nächſten bedeutenden legislatoriſchen Akte der würtembergiſchen Kirche. Auf ſeine Anregung empfing im J. 1644 jede Gemeinde ein aus ihrer eigenen Mitte gewähltes Presbyterium unter dem Namen „Kirchenconvent“; und die beiden im J. 1687 ausgegangenen Geſetzeswerke, die „Ehe- und Ehegerichtsordnung“ und die Cynosura ecclesiastica, von denen die erſtere ein Meiſterſtück eherichterlicher Weisheit, die zweite eine vollſtändige, bis auf den genannten Zeitpunkt gehende Kirchengeſetzſammlung iſt, ruhen in allen weſentlichen Theilen auf Andreä's Vorarbeiten. (Auch der curioſe Name „Cynosura“, Hundeſchwanz, bei Ovid Nome für den großen Bären am Himmel, alſo = Leitſtern, ſtommt von Andreä und ſteht ſeinem Style ganz gleich.) Im Jahre 1696 wurde zugleich mit regelmäßigen kirchlichen Katechiſationen am Sonntag Nachmittag, das jetzt noch im Gebrauch befindliche katechetiſche Lehrbuch für die kirchliche Katecheſe eingeführt; den Grundſtock bildet, nächſt dem Brenzſchen Katechismus, deſſen Auslegung das Buch iſt, ebenfalls eine „Kinderlehre“ von Andreä. War ſchon dieſes In's-Leben-treten der Kotecheſe, ſo wie die im Jahre 1722 eingeführte Confirmation, eine Frucht der von Spener ausgeſtreuten Saat, ſo begann mit dem Anfang des 18. Johrhunderts der Einfluß der Spener'ſchen Richtung in einer Reihe von Wirkungen ſo reichlich und ſo nachhaltig ſich zu äußern, daß mon wohl ſagen kann, es ſey dafür nirgends ein ſo fruchtbarer Boden geweſen, als in Würtemberg. (Spener war 1660, freilich nur auf kurze Zeit, als Privatdocent in Tübingen thätig geweſen.) Jetzt ſteht nicht mehr ein Valentin Andreä einſam da, wie eine Roſe unter Dornen (wie Herder ihn nonnte), ſondern einer reicht dem anderen die Hand, daß aus den Hedinger, Bengel, Oetinger, Flattich, Phil. Matth. Hahn, Steinhofer, Burk, beiden Rieger, Braſtberger, Roos, Hartmann, welchen als Dichter der Pforrer Phil. Friedr. Hiller, wie ſein älterer Namensbruder, der Advokat Friedr. Conr. Hiller, anzureihen ſind, — ſich eine Kette von Männern bildete, die aber auch ein unentbehrliches Gegengewicht woren, nicht bloß gegen die erſt ſpät an Würtembergs Thoren klopfende Neologie, ſondern gegen die faſt das gonze 18. Jahrhundert hindurch danernde namenloſe Liederlichkeit des Hofes, der dozu noch von Karl Alexonder (1733) an bis Friedrich Eugen († 1797) katholiſch war, und gegen die unter drei Regenten furchtbar wuchernde, durch Dienſthandel, Maitreſſen- oder Judenwirthſchaft betriebene Corruption. Gemeinſam iſt den genonnten Männern unter ſich wie mit der Spener'ſchen Schule im Norden die tiefgegründete evangeliſche Geſinnung und die Taxirung des Chriſtenthums nicht nach der kirchlichen Rechtgläubigkeit in fixirter Formel, ſondern nach wirklichem Leben in der Gnade und Zucht Gottes, nach bibliſch begründeter Erkenntniß und frommem Wandel; wos ſie aber von dem Halliſchen Pietismus in ſeiner allmählichen Herzensverengerung unterſcheidet, das iſt ein freierer Stondpunkt und weiterer Horizont, überhaupt eine ſelbſtſtändige Fortbildung der gemeinſamen Glaubensgrundlage nach verſchiedenen Seiten, namentlich nach den eſchatologiſchen; in dieſer Beziehung haben ſie dem würtembergiſchen Pietismus einen chiliaſtiſchen Zug gegeben. Der Geiſt dieſer Männer wirkte ſo ſtark, daß, ungeachtet keiner von ihnen einen akodemiſchen Lehrſtuhl und nur der jüngere Rieger einen Sitz im regulären Kirchenregiment inne hatte, dennoch der ganze Typus der Landeskirche weſentlich der ihrige war. (Ueber die dominirende Stellung Bengel's ſ. die Ab-

handlung von v. d. Goltz: „Die theolog. Bedeutung Bengel's und seiner Schule", in den Jahrbb. für deutsche Theologie, sechster Band, 1861. Seite 460—506. Es ist dort nicht nur die mächtige Einwirkung des Mannes auf jenen Kreis seiner Landsleute und auf seine Landeskirche nachgewiesen, sondern auch dargelegt, wie er und dieser Theologenkreis einen Ausgangs- und Mittelpunkt für alle im übrigen Deutschland und in der Schweiz vorhandenen Bestrebungen für tiefere und treuere Schrifterkenntniß bildete.) „Die gewichtigsten Namen, welche die gläubige Theologie der neueren Zeit mit dem vorigen Jahrhundert verbinden, Stilling in Baden, Spleiß in Schaffhausen, v. Meyer in Frankfurt, Jänicke in Berlin, Menken in Bremen ꝛc. weisen nach den über sie erhaltenen biographischen Notizen und nach ihren Schriften direkt auf Bengel und die würtembergischen Theologen zurück." Ebendas. S. 505. Von Lavater, von Heß ist ohnehin bekannt, wie enge sie mit den Würtembergern verbunden waren. — Die theologische Fakultät in Tübingen stand zwar im Ganzen nicht in diesem Kreise; sie hielt fest an der kirchlichen Orthodoxie und hat 1736 den für die Professur der griechischen Sprache vorgeschlagenen Bengel darum für ungeeignet erklärt, weil er „in der Kritik zu weit gehe und ein Visionär sey". Sonst aber traten diese orthodoxen Theologen (die Frommann, Cotta, Sartorius ꝛc.) nicht gegen jene „Neuerer" auf; ja es fehlte nicht an Einzelnen unter ihnen, die mehr oder weniger pietistische Fermente in ihre Theologie aufnahmen, wie Kanzler Pfaff (s. d. Art. Bd. XI, 450), oder die geradezu mit Gesinnung und Lehre dieser Richtung zugehörten, wie Reuchlin (Bengel's Lehrer, † 1707), Weismann (1721—1747) und der Kanzler Jeremias Friedrich Reuß (1757 bis 1777) über diese beiden s. Klüpfel a. a. O. S. 150 u. 204, über Reuß namentlich Römer a. a. O. S. 460—486. So war auch der Hof und das Kirchenregiment dieser Schrift- und Herzenstheologie und persönlich ihren Vertretern keineswegs feindlich. Hedinger blieb, trotz seiner starken Freimüthigkeit gegen Herzog Eberhard Ludwig, Hofprediger bis an seinen Tod (1704), und nur in den schlimmsten Zeiten der Grävenitz war es, daß Samuel Urlsperger, einer seiner Amtsnachfolger, nachdem ihm A. H. Francke ein schärferes Auftreten gegen die Sünden des Hofes zur Gewissenspflicht gemacht hatte, es noch als eine Gnade ansehen mußte, nach Augsburg auswandern zu dürfen (1718; s. Römer a. a. O. S. 378).

Unter der folgenden Regierung — dem katholischen Karl Alexander — kamen eine Zeit lang brutale Verfolgungen gegen den Pietismus vor, den der Herzog für ein gefährliches Unkraut erklärte (s. Pfeil's Leben von Merz, S. 118), aber sie hörten mit dem frühen Tode des Herzogs alsbald auf. Später hatte das Kirchenregiment einige Conflikte mit Oetinger, die aber nicht etwa dem Pietismus, sondern des Mannes zum Theil eigenwilligen Absonderlichkeiten galten; Männer wie er sind für jedes Kirchenregiment eine schwierige Aufgabe. Vielmehr, wie man sich schon zu Spener's Lebzeiten in kirchlichen Dingen oft und viel Raths bei diesem erholte; wie das erste im J. 1694 gegen „die Pietisterei" erlassene Edikt von der Art war, daß Spener dasselbe seinem Inhalt nach ohne Bedenken hätte unterschreiben können: so hat im J. 1742 die Einführung eines revidirten Kirchengesangbuchs, in das viele Lieder pietistischer Dichter aufgenommen wurden (wie auch das Stötzel'sche Choralbuch von 1744 sich mit pietistischen Melodien bereicherte) und noch mehr das berühmte, von dem Geheimenrathe Bilfinger verfaßte Pietistenedikt von 1743 (s. Eisenlohr I. S. 641—652) gezeigt, wie mild und wohlwollend man gegen diese Richtung gesinnt war. Der Pietismus war auch durch bedeutende nichttheologische Persönlichkeiten in höheren Kreisen damals und noch bis in das gegenwärtige Jahrhundert herein wacker vertreten; so durch den unbestechlichen Landschaftsconsulenten J. J. Moser (der neben einer kolossalen juristischen und politischen Schriftstellerei über 1200 geistliche Lieder gedichtet hat); durch den herzoglichen Leibarzt Reuß, den Geheimenrath C. L. v. Pfeil (der als geistlicher Liederdichter nicht viel weniger produktiv war, als Moser und Ph. Fr. Hiller); durch den Minister Grafen von Seckendorf (von dessen merkwürdigem Verhältniß zu den Stillen im Lande, auch den

Geringſten unter ihnen, uns eine Schilderung in der mehrerwähnten Biographie Pfeil's von Merz, S. 390—422, gegeben iſt; er ſtarb 1814, nachdem er im J. 1812 noch die Stuttgarter Bibelgeſellſchaft hatte gründen helfen.) Alles das bewirkte zuſammen, daß Würtemberg von pietiſtiſchen Streitigkeiten, wie ſie anderwärts ſtattgefunden hatten, verſchont blieb; ſo kam es aber auch, daß Zinzendorf hier nicht „der Kirche ihr beſtes Mark ausſaugen konnte“ (vgl. v. d. Goltz a. a. O. S. 492 f.). Mit Letzterem ſtellte man ſich auf freundlichen Fuß, wies aber eben ſo beſtimmt alle weiteren Anſprüche ab. Wie klar ſich Bengel der Differenz zwiſchen der würtembergiſchen und der Zinzendorf'ſchen Frömmigkeit bewußt war, iſt aus ſeinem „Abriß der ſogenannten Brüdergemeinde“ (1751) bekannt; eben ſo haben ſich Oetinger, Steinhofer, Pfeil, ſo nahe ſie dem Grafen kamen, doch feſt ihm gegenübergeſtellt.

V. Länger als anderswo erwehrte man ſich in Würtemberg der anſtürmenden Neologie. Noch im Jahre 1780 erklärte das Kirchenregiment in einem Generalreſkript, „betreffend die Ausbreitung pelagianiſcher und ſocinianiſcher Grundſätze“, daß es keine Abweichung von den Bekenntnißſchriften dulden werde; wer ſich je einer ſolchen ſchuldig finden laſſe, wurde mit Dienſtentlaſſung bedroht. Aber einmal mußte man auch dieſe Kriſis überſtehen. Der zweideutige Ruhm, Berliner Aufklärung auch in die würtembergiſche Kirche zuerſt importirt zu haben, gebührt dem 1786 in's Conſiſtorium eingetretenen, erſt 1828 verſtorbenen Prälaten Grieſinger, der eben darum für die älteren Räthe, wie namentlich K. H. Rieger (ſ. d. Art. Bd. XIII. S. 35) kein willkommener College war. (Vgl. Pahl's Denkwürdigkeiten aus meinem Leben, 1840. S. 416 ff.). Das von Grieſinger redigirte Geſangbuch von 1791, das an manchen Orten mit Gewalt eingeführt werden mußte, ebenſo die übrigens erfolgloſen Verſuche, an die Stelle der alten, aus Spener's und Valentin Andreä's Schriften geſchöpften Kinderlehre den ſchwachen braunſchweiger Katechismus zu ſetzen, und ähnliche Maßregeln gaben dem Volke empfindlich zu fühlen, daß ein anderer Geiſt über ihm walte. Noch böſeres Blut machte die von Süskind nach allerhöchſten Vorſchriften gefertigte Liturgie vom J. 1809, deren Geiſtloſigkeit in Betreff des Inhalts und Styls übrigens nicht auf Rechnung dieſes vortrefflichen Mannes allein zu ſetzen iſt, da ihm andere, vornehmere Hände den Zeug flickten. Das Volk glaubte in dieſem Produkt der Aufklärung den klaren Beweis des Abfalls der Landeskirche vom Glauben zu ſehen; es rüſtete ſich deshalb eine erſchreckende Menge von Familien zur Auswanderung. (Auf den hiermit zuſammenhängenden Separatismus werden wir unten zurückkommen.) Und dennoch war auch dieſe Periode vom Geiſt und Segen der vorangegangenen nicht verlaſſen. Das Grieſinger'ſche Geſangbuch war noch weit nicht das ſchlechteſte unter der hymnologiſchen Fabrikwaare jener Zeit; man hatte noch Pietät genug, um eine freilich kleine, doch für den kirchlichen Gebrauch zur Noth ausreichende Anzahl von Kernliedern theils unverändert, theils wenigſtens ſo beizubehalten, daß ſich auch die gläubigſte Gemeinde daran erbauen konnte. Theologie und Predigt redeten freilich eine andere Sprache, als die das Volk in ſeinen Predigtbüchern vernahm; aber der rationalismus vulgaris, obgleich der Heidelberger Dr. Paulus ein Würtemberger war, hat dennoch nie eine Heimath auf Kathedern und Kanzeln gehabt; wenn er auch einzelne Vertreter im Lande fand, die an Weihnachten über Stallfütterung und Pflege der Wöchnerinnen, am Palmſonntag über's Baumverderben predigten, ſo waren das ſeltene Ausnahmen, die vielmehr abſchreckend als anlockend wirkten. Die Theologen der älteren Tübinger Schule, die eben dieſe Zeit ausfüllt, waren gläubige, fromme Männer; das Andenken eines Storr, Süskind, beider Flatt, C. G. Bengel und Stendel bleibt im Segen, auch wenn ihre Anſchauungs- und Redeweiſe nicht mehr die unſerige ſeyn kann. Wir gehen jedoch auf dieſe Schule hier nicht mehr ein, da ſie ſchon in dem Artikel „Tübinger Schule“, Bd. XVI, 485, in gründlichſter Weiſe behandelt iſt. Haben aber die oben angedeuteten Vorgänge und Zuſtände allerdings die leidige Folge gehabt, daß der religiös lebendige Theil des Volkes gegen das Kirchenregiment und die Univerſitäts-Theologie ein erſt nach Jahr-

zehnten wieder langsam gewichenes Mißtrauen faßte: so blieb doch der Zusammenhang mit der Kirche selbst fortwährend erhalten durch einzelne vortreffliche Geistliche, die zwar, wie der so Vielen zum Segen gewordene C. A. Dann, der Form nach den Einfluß ihrer Zeit nicht zu verläugnen vermochten, aber mit ihrem Kern und Wesen auf dem lautersten Grunde evangelischen Glaubens ruhten. Sie waren die lebendig fortglühenden Kohlen, an denen sich zu seiner Zeit jüngere, frische Geister entzündeten.— Als nun von Norden her die Evangelische Kirchenzeitung ihre Wanderung begann, als die Schriften von Tholuck, Neander, Lücke, Ullmann in die theologische Welt eintraten, hat im Sinne dieser Männer — neben Steudel, der in dieser Zeit noch eine gute Weile herüberreichte —, insbesondere Schmid (s. d. Art. Bd. XIII. S. 604 ff.), in Tübingen eine geräuschlose, aber nachhaltige Wirksamkeit ausgeübt, während zugleich mit Ludwig Hofacker, Albert Knapp, Wilhelm Hofacker, Kapff u. A. eine praktische Thätigkeit durch Predigt und Seelsorge in Gang kam, die sammelnd, erfrischend, stärkend auf die reichlich vorhandenen lebendigen Elemente in den Gemeinden wirkte. Damit verband sich allenthalben eine rege Theilnahme für Mission, Bibelverbreitung, Verbreitung christlicher Schriften, Errichtung und Leitung von Rettungsanstalten*) u. s. w. Aus dieser Erneuerung, die sich durch den Eintritt neuer Kräfte in das Kirchenregiment, wo sie an älteren Männern, wie Klaiber, schon erwünschte Anknüpfungspunkte fanden, auch bald in der Leitung der Landeskirche fühlbar machten, ging — besonders gefördert durch den Beichtvater des Königs, Oberhofprediger Dr. v. Grüneisen — das Gesangbuch vom Jahre 1842, die Liturgie von 1843 und das Choralbuch von 1844 hervor, eine Reform, die dem Consistorium eigentlich erst wieder das volle Vertrauen des besten Theiles der Volksgemeinde erworben und gesichert hat. — Allein neben dieser positiven kirchlichen Bewegung ging eine andere her, die im vierten und fünften Jahrzehnt dieses Jahrhunderts nicht weniger Besorgniß für christliches Glauben und kirchliches Leben erregen zu müssen schien, als dreißig, vierzig Jahre vorher die damalige Neologie. Schleiermacher wurde in Tübingen mit Eifer studirt; auch dort jedoch hat sich keine Schleiermacher'sche Schule gebildet, sondern es war damit wie anderwärts: während die Einen von ihm wirksame Fermente aufnahmen, aber das Mangelnde durch biblische Theologie zu ergänzen bemüht waren, schritten die Anderen schnell zu Hegel voran, aber nicht, um etwa nach Marheineke's Manier die kirchliche Dogmatik nach Hegel'schen Grundsätzen umzugestalten, sondern um auf der Grundlage Hegel'scher Welt- und Geschichtsanschauung das Christenthum in seinem historischen Ursprunge kritisch zu unter-

*) Beiläufig bemerken wir, uns auf die oben erwähnte Statistik von Zeller stützend, über den gegenwärtigen Stand dieser Anstalten Folgendes: 1) Das Land zählt 68 Missionsvereine; sie stehen mit dem Missionshause in Basel in Verbindung, das bis jetzt auch lauter Würtemberger zu Inspektoren und die meisten Zöglinge aus Würtemberg erhalten hat. Die Geldsammlungen betragen circa 100,000 Gulden jährlich. 2) Die „privilegirte Bibelanstalt" in Stuttgart, schon im Jahre 1812 gegründet, hat eine jährliche Einnahme von circa 20,000 fl., und es sind von ihr seit ihrem Bestehen bis zum Jahre 1861 eine halbe Million ganzer Bibeln, und etwa die Hälfte dieser Zahl an neuen Testamenten ausgegeben worden. 3) Die Verbreitung christlicher Schriften wird von der „Evangelischen Gesellschaft" in Stuttgart durch 7 Colporteure besorgt; sie hat auch schon Preise ausgesetzt, und bezieht gegen 13,000 fl. jährlicher Einnahme aus freien Beiträgen; neben ihr besteht die „evangelische Bücherstiftung", die neue Werke fertigen und alte in wohlfeilen Ausgaben neu herstellen läßt. 4) Rettungsanstalten hat der evangelische Theil des Landes 17, die sämmtlich durch freiwillige Beiträge errichtet worden sind und erhalten werden; ihre jährliche Gesammteinnahme und Ausgabe beläuft sich auf 70—80,000 fl. Ueber diese, wie sie bis 1845 bestanden, vgl. Völter, „Geschichte und Statistik der Rettungsanstalten in Würtemberg". 5) Für den Zweck der allgemeinen Wohlthätigkeit ist von der verewigten Königin Katharina „die Centralleitung des Wohlthätigkeitsvereins" in Stuttgart gestiftet, die, mit reichlichen Mitteln ausgestattet, fortwährend einen Sammelpunkt für die Wohlthätigkeit und eine Quelle von Unterstützungen aller Art bildet. Außerdem existirt ein zum Regierungs-Jubiläum des Königs im J. 1841 von evangelischen Geistlichen gestifteter „Pfarrwaisen-Verein; ein Verein „zur Unterstützung ältlicher unverheiratheter Honoratiorentöchter" u. a. m.

ſuchen, die feinſten Faſern des Gewebes bloszulegen, alles vor dem Forum hiſtoriſcher Wiſſenſchaft nicht Standhaltende auszuſcheiden und aus dem Reſiduum eine ſtreng wiſſenſchaftliche Theologie zu bilden, die dann freilich keine Dogmatik mehr ſeyn konnte. Auch auf dieſe neuere ſogen. Tübinger Schule haben wir hier nicht weiter einzugehen, da ihr eine eigene Bearbeitung in dieſer Encyklopädie gewidmet iſt und überdieß ihrem Haupte, Ferdinand Chriſtian Baur, in einem Supplementbande ebenfalls ein eigener Artikel gewidmet werden wird. (Was den Letzteren betrifft, verweiſen wir nur auf die nach ſeinem Tode — 2. Dezember 1860 — ausgegebenen „Worte der Erinnerung", Tübingen bei Fues, 1861. Zu vergleichen iſt über jene Zeit namentlich auch der Artikel „Steudel" Bd. XV. S. 80.) — Diejenigen, welche von dieſer Bewegung große Gefahr für die Kirche, zunächſt die Landeskirche, wo nicht gar deren inneren Verfall fürchteten, haben ſich allzu große Sorge gemacht. Strauß' Leben Jeſu (1835. 1836), mit dem übrigens Baur irgendwie ſolidariſch verbunden zu ſeyn, ſtets beſtimmt ablehnte, hat ſchnell vier Auflagen erlebt; wer lieſt es jetzt noch? Einſam hat er neulich (1861) das 25jährige Jubiläum ſeiner That gefeiert*). In den Reihen der würtembergiſchen Geiſtlichkeit, die aus jener kritiſchen Zeit hervorgewachſen, iſt auch nicht Ein Mann von einiger Bedeutung zu finden, in deſſen theologiſchem Karakter und Amtsführung jener Kriticismus oder gar Mythicismus repräſentirt wäre; nur mit zwei oder drei Individuen hat das Kirchenregiment zu ſchaffen bekommen, weil ſie Aergerniß gaben, wie das aber auch bei Adepten ganz anderer theologiſcher Schulen ebenſo vorkommt. Die meiſten, die, erfüllt von kritiſcher Stimmung und Wiſſenſchaft, die Univerſität verließen, ſind im Amte anderen Sinnes geworden; mehrere haben andere Laufbahnen eingeſchlagen, etliche ſich in's Ausland begeben. — Ueber den theologiſchen Karakter der Gegenwart zu urtheilen, überlaſſen wir beſſer der Zukunft, und begnügen uns hier mit der Bemerkung, daß während ein großer Theil der Geiſtlichen die Einfalt und Fülle geſunden Glaubens und die Pietät gegen die Kirche mit den ſicheren Reſultaten ächter Wiſſenſchaft und dadurch mit der allgemeinen Bildung zu verbinden ſtrebt, daneben Andere, namentlich auch unter der jüngeren Generation ſich finden, die an die Stelle des früheren rückſichtsloſen Kriticismus einen eben ſo abſoluten Biblicismus ſetzen, der in Folge verſchiedener Einflüſſe Manche auch wieder zu Bengel'ſcher Apokalyptik und Oetinger'ſcher, ſogar Michael Hahn'ſcher Theoſophie geführt hat; das Schwert der Kritik wird von dieſen Seiten namentlich gegen die Kirche als Weltkirche, gegen ihre Tradition und Sitte geführt. Doch gleicht ſich auch dieß bei den Tüchtigeren im Leben ſelber früher oder ſpäter meiſt wieder aus. Dagegen ſind auch einzelne Verſuche gemacht, den modernen Confeſſionalismus zu proklamiren; werden doch z. B. die Vilmar'ſchen Paſtoralblätter, verſchiedene Schriften von Löhe und andere mehr in Stuttgart gedruckt. Ob aber dieſer Same auf dem geſchichtlich ſo ganz anders angelegten Grund und Boden der würtembergiſchen Kirche aufgehen wird, iſt mehr als zweifelhaft. Wir Schwaben legen nun einmal auf Formen keinen großen Werth und laſſen uns lieber der Formloſigkeit beſchuldigen, als daß wir äußerlich und unwahr werden wollten, eben ſo ſteht uns die Kirchlichkeit gegenüber der perſönlichen, frei ſich bethätigenden Frömmigkeit als das Sekundäre da, ſie hat uns nicht als Bedingung, ſondern nur als Frucht der letzteren Werth; daher wird weder die Schärfung des Amtsbegriffs, noch die Polemik gegen die Reformirten, wozu wir ſo wenig Anlaß haben als zu Unionsverſuchen, noch ſonſt eine der Liebhabereien des modernen Ultrakirchenthums uns beizubringen ſeyn. Es hat der würtembergiſchen Kirche ſchon ſeither nie an Geiſt und Gaben, an Kraft und Leben gefehlt, ſie wird auch ferner nicht erſt auf fremden Wegen erlangen, was ſie bedarf. — Daß übrigens unter den Geiſtlichen der Landeskirche alle theologiſchen Differenzen — bis jetzt

*) Dem Vernehmen nach ſoll doch noch eine neue Auflage des Lebens Jeſu von Strauß in Ausſicht ſtehen; es iſt denkbar, daß die Schwindeleien des Franzoſen Rénan auch wieder die Aufmerkſamkeit auf das faſt verſchollene Werk des deutſchen Gelehrten lenken.

Spätere Anm. des Verf.

wenigſtens — keine eigentliche Parteiung, kein gehäſſiges Sich-gegenüberſtehen der Perſonen zur Folge gehabt haben, das iſt wohl größtentheils auch ein Segen, den Würtemberg dem Tübinger Stifte zu danken hat. Ein Zuſammenleben dieſer Art kann wohl Parteiungen, kann gemeinſame und traditionelle Vorurtheile für und wider einen akademiſchen Lehrer nähren, allein die Zöglinge ſtehen ſich unter einander ſo nahe, es bildet ſich ihnen ein ſolches Gemeinbewußtſeyn an, daß auch ſpäter dieſes Einheitsgefühl alle Gegenſätze im perſönlichen Verhalten auszugleichen im Stande iſt. Schon dieſer Grund ſpricht ſattſam für die Erhaltung jenes Inſtituts gegen alle etwaigen Gelüſte, daſſelbe irgendwelchen modernen Anſichten zu opfern.

VI. Was die rechtliche Stellung der evangeliſchen Landeskirche betrifft, ſo blieb ſich dieſe von der Reformation bis zum Jahre 1806 im Weſentlichen gleich. Als der im Jahre 1733 zur Regierung gelangte Herzog Karl Alexander ſchon in jungen Jahren in Wien katholiſch gemacht worden war, verbreitete ſich immer und immer wieder die Meinung, man gehe darauf aus, auch das Land katholiſch zu machen; unter dem genannten Fürſten war dieſe Beſorgniß nichts weniger als ungegründet. Der Biſchof von Würzburg hatte dem Herzog Truppen zur Verfügung geſtellt, um das Land mit Gewalt katholiſch zu machen; in Stuttgart ſaß ſchon der Pater Mecenati, vom Pabſt expreß geſendet „zur Emporbringung des katholiſchen Glaubens und zum beſonderen Beſten des Herzogs“. Um ſo mehr drang die Landſchaft darauf, daß die ſchon von Karl Alexander wiederholt gegebenen und auf Pfeil's Betrieb (ſ. ſein Leben von Merz S. 62) von den Königen von Preußen, England und Dänemark garantirten Zuſicherungen, daß an der Landesreligion nichts geändert werden, auch nur der Hof katholiſchen Gottesdienſt haben ſolle, nach ſeinem plötzlichen Tode im J. 1737 von ſeiner Wittwe und 1744 von ſeinem Nachfolger erneuert wurden. Dieſe ſogen. Religionsreverſalien ſind heute noch die Rechtsgrundlage, an die ſich, falls ein Confeſſionswechſel auf dem Throne jemals ſtattfände, der leider durch die Verfaſſung nicht unmöglich gemacht iſt, die evangeliſche Landeskirche zu halten hätte, was aber jetzt viel ungenügender iſt, als unter Karl Alexander, weil der Geheime Rath, der in ſolchem Falle das jus episcopale an der Stelle des Fürſten auszuüben hat, damals, wie alle Aemter, nur mit Lutheranern beſetzt ſeyn durfte, während er jetzt ohne Verfaſſungsverletzung auch mit lauter Katholiken beſetzt ſeyn könnte. Während der folgenden Regierung blieb zwar der rechtliche Stand der Dinge formell unangetaſtet, aber thatſächlich erlaubten ſich ein Regent, der da erklärte: „Was Vaterland! das Vaterland bin ich!!“, und mit ihm, dem geldbedürftigen, ſeine geldſchaffenden Miniſter die unglaublichſten Gewaltthätigkeiten; ein einziger dieſer gewiſſenloſen Burſchen, Wittleder, den der Herzog Karl zum Verwalter des Kirchengutes, d. h. den Bock zum Gärtner machte, lieferte — ungerechnet, was er für ſich behielt — in kurzer Zeit gegen 550,000 fl. aus der Kirchenkaſſe in die herzogliche Kaſſe ab. Wie man wirthſchaftete, mag der einzige Zug beweiſen, daß Herzog Karl ſein Theaterperſonal, Orcheſter und Sänger, welche enormen Gehalt bezogen (der Kapellmeiſter Jomelli hatte allein jährlich 10,000 fl.) — aus dem Kirchengut beſoldete, indem er die ganze Bande unter den Titel „Kirchenmuſik“ ſtellte (ſ. das Leben Pfeil's S. 272). Der formelle Rechtszuſtand der evangeliſchen Kirche hatte übrigens nicht nur an der religiöſen Aufgeklärtheit des Herzogs, ſondern an Friedrich's des Großen Wachſamkeit einen Halt, deſſen Bedeutung wir heute noch und hoffentlich für immer zu erfahren haben. Er war es, der den Bruder des Herzogs Karl, Friedrich Eugen, dazu vermochte, ſeine Kinder evangeliſch erziehen zu laſſen; dieſer That haben wir es zu verdanken, daß das jetzige Königshaus, das von dem Letztgenannten abſtammt, evangeliſch iſt. — Allein auch der rechtliche Beſtand wurde ein anderer oder hörte vielmehr überhaupt auf, als 1806 König Friedrich mit der Landesverfaſſung auch das Recht und Gut der Kirche aufhob. Letzteres, das im J. 1800 noch eine jährliche Rente von 2,370,000 fl. trug, wurde als Staatseigenthum erklärt, dafür aber von dieſem die Verbindlichkeit übernommen, für alle kirchlichen Bedürfniſſe zu ſorgen. Die Verfaſſung,

die König Wilhelm 1819 dem Lande gab, ſchloß auch für die Kirche ein verfaſſungsmäßiges Recht in ſich. Es wurde ihr die Autonomie und die Ausſcheidung und Selbſtverwaltung des Kirchengutes in Ausſicht geſtellt. Die Cultminiſter bis zum J. 1848, die zugleich Miniſter des Innern waren, haben freilich die Autonomie ſo verſtanden, wie lucus a non lucendo ſeinen Namen hat; erſt ſeit dem genannten Zeitpunkt (nachdem ſchon frühere Anträge der Ständekammer, wie die Motion des Abgeordn. Schmid, Bruders des Tübinger Theologen, vom 19. Februar 1845, erfolglos geblieben waren), und namentlich ſeit die im J. 1855 von der Regierung mit dem Pabſte geſchloſſene Convention (ſ. unten) ein ähnliches Entgegenkommen zu Gunſten der evangeliſchen Kirche als billig erſcheinen ließ, ſind Schritte zu ſelbſtſtändigerer Stellung der evangeliſchen Kirche geſchehen, die ihr denn auch, auf Grundlage des im J. 1851 eingeführten Ortspresbyteriums (Pfarrgemeinderaths) und der im J. 1854 hieraus erwachſenen Bezirksſynode durch eine ſynodale Ergänzung gegeben werden ſollte. Zur Zeit iſt dies noch zu erwarten; wobei nur bemerkt werden muß, daß die Einſichtigen in Würtemberg durchaus kein Verlangen haben, eine Kirchenverfaſſung nach oldenburgiſchem und badiſchem Muſter zu erhalten. Ein harter Schlag für die Kirche war die im J. 1849 von den Demokraten in der Ständekammer beſchloſſene und von dem Miniſterium allzu leichthin genehmigte Ablöſung der Zehnten; die ungeheuren Verluſte, die dadurch den Pfarreien und Stiftungen zugefügt wurden, ſind neuerlich für die erſteren durch Aufbeſſerungen einigermaßen gemildert worden. Die dermalige kirchliche Organiſation nun, an die wir auch das nöthigſte Statiſtiſche anknüpfen, iſt folgende.

Der König, welcher nach der Verfaſſung ſich zu einer der drei anerkannten Kirchen bekennen muß, übt das jus episcopale über die evangeliſche Kirche durch das Conſiſtorium aus. Die Verfaſſung ſagt nichts von einem zwiſchen beiden ſtehenden Cultminiſter, allein nach Analogie der übrigen Departements kommen alle Anträge des Conſiſtoriums durch dieſen Miniſter an den König. (Unter den im J. 1848 vor den König gebrachten Synodal-Anträgen zur autonomiſcheren Stellung der Kirche befindet ſich auch der, daß der Cultminiſter für rein kirchliche Sachen beſeitigt, das Conſiſtorium durch ſeinen Präſidenten unmittelbar mit dem summus episcopus verkehren ſoll.) Mit dem Conſiſtorium zuſammen bilden die ſechs Prälaten die evangeliſche Synode, die alljährlich während einiger Wochen ihre regelmäßigen, nöthigenfalls auch außerordentlichen Sitzungen zur Berathung allgemeiner Kirchenangelegenheiten hält. Bei den regelmäßigen Zuſammenkünften hat jeder Prälat in ſeiner Eigenſchaft als Generalſuperintendent ſeines Sprengels (d. h. eines der ſechs Generalate) Bericht zu erſtatten über die im Laufe des Jahres von ihm perſönlich viſitirten Diöceſen, ſo wie über die nicht viſitirten nach den eingelaufenen jährlichen Berichten. Er viſitirt jede Diöceſe alle 3 Jahre, wobei er zugleich die Kirche und Schule des Dekans, die dieſer als Ortsparochus zu verwalten hat, eben ſo inſpicirt, wie der Dekan jede Parochie ſeiner Diöceſe alle zwei Jahre viſitirt. Dieſe ſechs Generalſuperintendenten ſtehen als ſolche unter der Synode, ſie ſind aber zugleich ex officio Mitglieder der Ständekammer und heißen eben als ſolche, d. h. als höchſte Vertreter und Würdenträger der Kirche, Prälaten. Ein Theil von ihnen hat zugleich je am Sitze der Generalſuperintendenz ein Predigtamt. Unter dieſer Oberkirchenbehörde ſtehen die 49 evangeliſchen Dekanate mit 903 Pfarrſtellen und 998 Geiſtlichen. Von den circa 400 examinirten Kandidaten ſind im vaterländiſchen Kirchendienſt verwendet 231, von welchen aber ungefähr 90 je eine Pfarrſtelle ſelbſtſtändig als Pfarrverweſer verſehen. Die übrigen Kandidaten ſind größtentheils als Lehrer und Hofmeiſter im In- und Auslande untergebracht; es ſind zum Theil auch die allerverſchiedenſten Beſchäftigungen, wozu man ſie brauchbar findet. Die niedrigſten Pfarrbeſoldungen müſſen die congrua von 700 fl. erreichen; die höchſten, deren aber ſehr wenige ſind, betragen 1500 fl.; das durchſchnittliche Pfarreinkommen beträgt (nach Zeller a. angeſ. O. S. 10) 853 fl. Die evangeliſchen Gemeinden bilden eine Geſammtbevölkerung von 1,234,375 Seelen (nach der Zählung vom 3. Dezember 1859), wornach die Evangeliſchen im Verhältniß

zur Gesammtbevölkerung mit nicht völlig 1,800,000 Einwahnern zwischen 69 und 70 Pracent ausmachen. In jeder Gemeinde wird die kirchliche Leitung derselben von dem (aber den) Geistlichen in salgender Weise geübt. Liturgie, Predigt, Katecheſe, Seelsorge stehen nur ihm als Recht und Pflicht zu. Dagegen bildet 1) mit ihm der weltliche Ortsvorsteher eine gemeinsame Behörde unter dem Titel „gemeinschaftliches Amt", um Ehesachen in erster eherichterlicher Instanz zu behandeln. Diese Einrichtung stammt schan von der Ehe- und Ehegerichtsardnung vom J. 1687 her. 2) Der Geistliche zusammt dem vollständigen Gemeinderath und dem Stiftungspfleger bildet nach dem Verwaltungsedikt vam 1. März 1822 den Stiftungsrath, dessen Varsitzender er ist; ein Callegium, das die Kirchen- und Armenstiftungen zu verwalten, über Kirchengebäude, Gattesäcker, Küster, Tadtengräber u. s. w. die Aufsicht zu führen hat und zugleich das Schalarchat über die örtlichen Volks- und niederen Gelehrten- und Realschulen ausübt. Die nächste, permanente Inspektion der evangelischen Balksschule ist Sache der Geistlichen*). Ueber die Verwendung der Stiftungsgelder steht dem Bürgerausschuß eine Einsichtnahme, Cantrale und Begutachtung zu. 3) Ein stehender Ausschuß des Stiftungsrathes ist der van Geistlichen geleitete Kirchencanvent, der die laufenden Geschäfte, Kirchenpalizei, Armenunterstützung, Abrügung der Schulversäumnisse ꝛc. zu besorgen hat. Dieses Institut, dessen Entstehung im J. 1644 schan oben erwähnt wurde, ist erst durch das vorhin genannte Verwaltungsedikt in diesen arganischen Zusammenhang mit dem Stiftungsrathe gebracht und hat unterm 10. Okt. 1824 seine Amtsinstruktion erhalten. — Wenn übrigens nach diesen Einrichtungen der Geistliche ex officio nur dann bei der Fürsarge für die Ortsarmen betheiligt ist, wenn diese aus Stiftungsmitteln (dem pium corpus aber „Heiligen") beschafft wird, so hat ein Erlaß des Ministeriums des Innern vam 4. Dezember 1854 anempfahlen, daß der Ortsgeistliche zur Berathung der Armenangelegenheiten auch dann beigezagen werden sall, wenn die Armensürsarge ihre Mittel aus der Gemeindekasse nehme, also eigentlich nur die weltlichen Gemeindevorsteher darüber zu erkennen hätten. Es liegt darin van Seiten des Staates die richtige Erkenntniß, daß er, ähnlich wie in Schulsachen, sa auch in Armensachen, nicht etwa auf geistlichen Einfluß eifersüchtig zu seyn, wahl aber die in den Händen aber vielmehr in Herz und Geist der Kirche liegenden Kräfte zu benutzen und wirken zu lassen sehr wohl thne. 4) Als rein kirchliche Ortsbehörde fungirt der Pfarrgemeinderath (seit 1851), der von den Kirchengenassen des Ortes nach bestimmtem Wahlmodus gewählt wird, und den Geistlichen in der Pflege christlichen Lebens, christlicher Jugendzucht und Armenversargung unterstützen und überhaupt die kirchlichen Interessen der Gemeinde wahrnehmen sall. Ueber dem gemeinschaftlichen Amt steht als zweite Instanz für Ehesachen das gemeinschaftliche Oberamtsgericht, d. h. der Dekan und der Oberamtsrichter; über dem Stiftungsrath und Kirchencanvent das gemeinschaftliche Oberamt, d. h. der Dekan und der Oberamtmann. Die dritte und höchste Instanz für ersteres bildet der ehegerichtliche Senat des Kreisgerichtshafes, in welchem neben vier weltlichen Räthen zwei Geistliche Sitz und Stimme haben; mit der Oberkirchenbehörde steht dieser Senat jedach in keiner Verbindung. Ueber dem gemeinschaftlichen Oberamt — das auch die Disciplinaruntersuchungen gegen Kirchendiener und Schullehrer zu führen hat, wafern sie nicht blaß die Lehre aber den Gattesdienst angehen — steht für die ökanamischen und palizeilichen Dinge die Kreisregierung (die kein geistliches Mitglied hat) und das Ministerium des Innern; für die kirchlichen im engeren Sinne das Consistorium. Ueber dem Pfarrgemeinderath steht die Bezirkssynade, zu der jede Gemeinde der Diöceſe eben sa viele Laienältesten als Geistliche schickt. — Einheimisch ist in Würtemberg das Vikariat, eine Einrichtung, die uns für die langen Kandidatenjahre eben so ersprießlich als für Kirche und Gemeinden unentbehrlich erscheint. Nominirt werden die Geistlichen — wafern

*) Neuerlichst (seit Sept. 1863) sind Vorbereitungen gemacht zu einer Aenderung dieses Verhältnisses der Schule zur Kirche, die das bisherige Band zwischen beiden wenigstens zu lockern bezweckt.

nicht ein Patron dieſes Recht hat — auf Vorſchlag des Conſiſtoriums vom König. Den Gemeinden ſteht weder eine Präſentation noch ein Veto zu; letzteres, was die Große Kirchenordnung noch zugeſteht, hat faktiſch ſeit 1810 aufgehört, ohne daß es jedoch durch einen rechtskräftigen Akt aufgehoben worden wäre; erſt durch die Pfarrgemeinderaths-Ordnung iſt poſitiv beſtimmt, daß bloß über die Bedürfniſſe der Gemeinde oder einer ſpeciellen Stelle der Pfarrgemeinderath gehört werden ſoll, derſelbe aber keine Perſonen zu nennen das Recht habe. Das allgemeine Petitionsrecht kommt freilich auch in dieſem Stücke den Gemeinden zu Statten. Nur zwei Gemeinden im Lande haben ein auf beſonderen Rechtstiteln ruhendes Wahlrecht.

VII. Eine eigenthümliche Erſcheinung in Würtemberg iſt das ſo ſehr ausgebildete Gemeinſchaftsweſen, dem dann leider als ſein unerfreuliches Zerrbild ein vielleicht beiſpielloſes Sektenweſen gegenüber ſteht. — Schon zu Anfang des 17. Jahrhunderts hatte Arndt, ſpäter auch Böhme, eifrige Leſer im Lande gefunden; es mußten ſogar zu Ende des 17. und Anfang des 18. Jahrhunderts einige jüngere Landgeiſtliche wegen fanatiſcher Lehre entlaſſen werden. Die erſten collegia pietatis ſofort nach Spener'ſchem Muſter kommen ſchon 1680 und zwar namentlich in Tübingen unter Stipendiaten und Gemeindegliedern, ebenſo in Calw und in der Nähe beider Städte vor. Seine volle Belebung und zugleich eine beſtimmte, vom Haller Vorbild abweichende Färbung erhielt der würtembergiſche Pietismus durch Bengel, deſſen tief gehenden Einfluß Oetinger bei der Mehrzahl nicht zu alteriren vermochte, weil doch ſchon eine gewiſſe beſondere geiſtige Conſtitution dazu gehört, um dieſem auf ſeinen oft ſeltſamen Wegen zu folgen. Zur Unterſcheidung von Parteien, die, obgleich im Allgemeinen zu den ſchwäbiſchen Pietiſten gehörig und mit dieſen auch in der Verehrung Bengel's einig, doch Beſonderheiten in ihren Vorſtellungskreis aufgenommen haben, die nicht von Bengel ſtammen, kann man die kirchlich treuen Gemeinſchaften als Bengel's Schule bezeichnen; ſie halten am kirchlichen Bekenntniſſe wie am kirchlichen Gottesdienſte feſt und treiben, wenn ſie auch chiliaſtiſche Ideen mit Bengels Erbe angenommen haben, doch dieſen Punkt nicht als Hauptſache; ſie wollen nichts Anderes, als Ernſt machen mit evangeliſchem Chriſtenthum und ſich durch brüderliche Gemeinſchaft und gegenſeitige Erbauung und Handreichung geiſtlich ſtärken. An ihnen hat der rechtſchaffene Geiſtliche ſeine fleißigſten und dankbarſten Zuhörer; an den meiſten Orten ſind ihre Sprecher in den Pfarrgemeinderath gewählt. Von ihnen ſich abzweigend ſind die ſchon weit mehr als Partei ſich fühlenden, unter einer gewiſſen gemeinſamen Organiſation ſtehenden Anhänger Michael Hahn's (ſ. d. Art. Bd. V, S. 472), die ſogenannten Michelianer, die zwar allen ſeinen Behauptungen, als auf ſpecieller göttlicher Offenbarung ruhend, zugethan ſind, jedoch in den Verſammlungen mehr die praktiſche Seite, die Heiligung im Gegenſatze zu bloßer Glaubensgerechtigkeit, treiben, daher auch aſcetiſch, ja häufig grundſätzlich ehelos leben; übrigens theoretiſch auf die Wiederbringung aller Dinge und die erſte Auferſtehung der Gerechten, auf Reinigungszuſtände nach dem Tode großes Gewicht legen. Das direkte Gegentheil von ihnen ſind die Pregizerianer (auch Hachſelige genannt), eine Partei, die zwar ſchon vor Pregizer (als Pfarrer in Haiterbach geſtorben im J. 1824) exiſtirte und allerlei ſeparatiſtiſche Exceſſe beging, in ihm aber, einem Manne von höchſt origineller Popularität, einen Führer fand. Ihnen iſt die dem Glauben gewordene, in der Taufe zugeeignete Sündenvergebung Alles in Allem; bußfertig ſind ſie nur noch in dem Sinne, daß ſie mit aller Buße fertig ſind, ſich keine Sünde mehr anfechten laſſen, weil ſie vergeben iſt und darum auch die ſeufzenden Chriſten, die „Geſetzler" und „Werkler", verachten, wogegen ſie wegen des ſchnellen Abmachens der Bußarbeit vom Volke „Galopp-Chriſten" genannt worden ſind. Ihr Geſangbuch enthält nur Freudenlieder, die zum Theil nach den Inſtigſten Gaſſenhauer-Melodien geſungen werden. Häufig findet ſich dieſe und die vorige Partei in Einer Gemeinde neben einander; man hat bemerkt, daß die Michelianer mehr der wohlhabenden, die Pregizerianer mehr der ärmeren Klaſſe angehören. Von der Kirche haben ſich weder die Einen noch die Anderen losgeſagt;

es gehört aber von Seiten der Geiſtlichen viel Weisheit dazu, um ſie in freundlichen Beziehungen zur Kirche zu erhalten. Eine beſondere, von der Landeskirche förmlich abgetrennte, ihr jedoch innerlich naheſtehende Gemeinde, in der ſich die drei genannten Richtungen beiſammen finden, iſt die nach langen Verhandlungen mit Regierung und Conſiſtorium am 9. Juli 1819 gegründete Gemeinde Kornthal (ſammt ihrer einige Jahre ſpäter gegründeten Colonie Wilhelmsdorf). Sie hat ungefähr den Karakter einer Brüdergemeinde, ſteht aber in keinerlei Beziehung zu Herrnhut, ſondern ſollte nach dem Plane, den der Bürgermeiſter Hoffmann in Leonberg im Februar 1817 dem König vorlegte, ein Aſyl für diejenigen ſeyn, die wegen einbrechender Neologie in Maſſe auszuwandern gedachten. Ihr Bekenntniß iſt das der Landeskirche, aber ſie ſteht nicht unter dem Conſiſtorium, ſondern unmittelbar unter dem Miniſterium, wählt ihre Pfarrer und Lehrer ſelbſt, beſtreitet aber auch alle kirchlichen Bedürfniſſe aus eigenen Mitteln. — Die Zahl der Genoſſen dieſer ſämmtlichen Gemeinſchaften (mit Ausſchluß der unten zu benennenden Sektirer) iſt ſchwer anzugeben, weil dieſelben keine Liſten führen, die Theilnahme auch eine zu verſchiedenen Zeiten ungleiche iſt. Der Unterzeichnete hat im Jahre 1853 auf Grund der Pfarrberichte eine Berechnung angeſtellt, die die Geſammtzahl von c. 27,000 ergab; Kapff (in der Schrift über den religiöſen Zuſtand des evangeliſchen Deutſchlands, 1856, S. 38) nimmt beinahe das Doppelte, 50,000 an; die Differenz läßt ſich nur aus der unſicheren Grundlage der ganzen Berechnung erklären. Auch die kleinere Zahl ſtellt immerhin noch ein namhaftes Procent dar; es beruht dies Verhältniß auf der notoriſchen Thatſache, daß, wo unter dem Volke in einem Individuum ein tieferes religiöſes Leben erwacht, dieß conſtant den alsbaldigen Anſchluß an eine Gemeinſchaft (das „in die Stunde gehen“) zur Folge hat, während die Gemeinſchaften niemals, wie die Sekten, darauf ausgehen, Anhänger zu werben.

Man möchte denken, die Freiheit, deren ſich dieſe einheimiſchen Gemeinſchaften erfreuen, ſollte hinreichenden Spielraum für alle religiöſen Bedürfniſſe gewähren, denen der Dienſt der Kirche noch nicht genügt, es ſollte alſo nicht noch auswärtiger Sekteneinfuhr bedürfen. Allein bekanntlich niſten ſich die Sekten, wie die Jeſuiten, viel lieber da ein, wo ſchon bebautes Land iſt, als auf wildem Boden. So haben wir denn eine ganze Sammlung von Parteien, die freilich unter einander ſich eben ſo anfeinden, wie der Gegenſtand ihres gemeinſamen Haſſes die Kirche iſt. Die alten Separatiſten zwar, die am Anfange des Jahrhunderts viel Spektakel machten, weil ſie nicht nur keine Kirche beſuchen, ſondern auch keine Steuern zahlen und keinen Hut abziehen wollten, jene aufgeregten Köpfe, die das einemal in Napoleon den Antichriſt ſahen, weil ja ſein Name *ἀπολλέων* ſchon in der Apokalypſe (9, 11) geſchrieben ſtehe, das anderemal aber geneigt waren, in ihm einen Meſſias zu verehren, — dieſes Geſchlecht iſt ausgeſtorben; ein Hauptſtamm deſſelben ging unter Rapp († 1847) nach Amerika, wo der Reſt in Economy am Ohio als eine wohlhabende, geordnete Gemeinde friedlich lebt, jedoch ebenfalls ausſtirbt, weil ſeit etwa 30 Jahren Niemand mehr heirathet. An der Stelle dieſes Separatiſtenthums iſt nun eine noch üppigere Saat aufgegangen. Da ſind ſeit 1837 Baptiſten, die mit Oncken in Hamburg in Verbindung ſtehen, in der Perſon eines Stuttgarter Inſtrumentenmachers einen Biſchof haben und längere Zeit durch ihr arrogantes Benehmen den Geiſtlichen viel Herzeleid machten. Sie ſind neuerlich etwas in Schatten geſtellt durch die Zudringlichkeit der Methodiſten. Deren erſter, übrigens beſcheiden auftretender und wackerer Sendling kam (ſ. das würtemb. Kirchenblatt, 1840 Nr. 18.) im Jahre 1830 in's Land; ſeit 1851 aber folgten Andere, die ihr Bekehrungsgeſchäft nach amerikaniſcher Weiſe betreiben und ſo viel Verwirrung und Unheil anrichten, daß die evangeliſche Synode unterm 30. März 1860 eine beſondere, vortrefflich abgefaßte Anweiſung zu ihrer Behandlung an die Geiſtlichen erließ, die dann freilich von einem ihrer Protektoren mit einer flegelhaften Replik beantwortet wurde. Wir haben Darbiſten wenigſtens einige Jahre lang (1848—1851) in Tübingen gehabt, die ſich jedoch wieder verloren haben; wäre ihr Miſſionar nicht ein junger hübſcher

Mann mit norddeutſcher Suade geweſen, es würde ſein meiſt weiblicher Anhang ſchwerlich auch nur ſo lang ausgehalten haben. Wir haben Irvingianer, die in Ulm Verſuche machten, ſich als Engel und Apoſtel einzuführen. Wir haben Neukirchliche oder Nozorener, urſprünglich in dem Seidenweber Wirz in Baſel (von welchem eine Biographie erſchienen iſt, Bremen 1862, neuerlich auch noch ein „heiliges Urkundenbuch“ ſeiner Offenbarungen, 1863) ihren Propheten verehrend, ſpäter aber von ihm getrennt, die eine Art Marien- und Heiligencultus treiben, daneben einige Brocken von Jakob Böhme zu verdauen ſuchen und die Schrift, wie es auch die Darbiſten thun, mit Allegorien mißhandeln. Dieſe Partei hat einige eigene Schulen errichtet, deren Lehrer übrigens vom Conſiſtorium Nomens des Staats geprüft ſeyn müſſen. Neben dieſen fremdländiſchen Erzeugniſſen des Sektengeiſtes erhebt ſich noch eine völlig einheimiſche, eine moderne Art von Tempelherren, die Jeruſolemsfreunde, die, weil die altteſtamentliche Weiſſagung noch lange nicht erfüllt iſt und der Befehl Gottes Ezech. 40 ff. uns gilt, einen Tempel bauen wollen, der zuerſt in Jeruſalem für das dahin zu ſammelnde Volk Gottes gebaut werden ſollte, weil das aber zur Zeit noch ſeine Schwierigkeiten hat, einſtweilen in Deutſchland gebaut werden ſoll, der aber ſich je und je wieder in einen bloß geiſtlichen Tempel verflüchtigt, jedoch auf jeden Fall das einzige Mittel iſt, um Deutſchland politiſch und ſocial zu regeneriren. Von Zeit zu Zeit wird mit großem Geräuſch eine Synode angekündigt; auch je und je eine Petition an die Ständekammer eingereicht, in welcher einzelne Demokraten, obgleich dieſe um den Propheten Ezechiel und ein Gottesvolk ſich nichts kümmern, für ſie das Wort ergriffen haben. — Allen dieſen Sekten, deren Mitgliederzahl im Lande ſich auf circa 2200 beläuft, iſt die Staatsanerkennung, die verfaſſungsmäßig den drei kirchlichen Bekenntniſſen zukommt, aus guten Gründen verſagt; es haben auch nur einige von ihnen darum ſollicitirt. Allein jede Freiheit, die ſie nur irgend für Glauben und religiöſes Leben wünſchen können, iſt ihnen gewährt. Nicht nur dürfen diejenigen, die hierauf Gewicht legen, ihre Kinder ſelbſt taufen, und haben nur von der Geburt derſelben dem Ortspfarrer Anzeige zu machen, da die Kirchenbücher zugleich als Civilſtandsregiſter dienen; nicht nur ſteht auch in religiöſer Beziehung das Kind bis zu den Unterſcheidungsjahren (d. h. bis zum vollendeten 13. Lebensjahre) unter elterlicher Gewalt, ſondern es iſt durch die durch ein Geſetz vom 1. Mai 1855 eingeführte Geſtattung der Civilehe für die Angehörigen einer vom Staate nicht anerkannten Religionspartei (wenn ſie nicht anders von einem Geiſtlichen der anerkannten Kirchen ſich trauen laſſen wollen) ein Hauptanſtand gehoben, der für die Geiſtlichen nicht minder drückend war, als für die den Segen der Kirche verachtenden Sektirer. Noch weiter iſt die neueſte Geſetzgebung gegangen. Der 27. Art. der Verfaſſungsurkunde, durch welchen der volle Genuß der ſtaatsbürgerlichen Rechte an die Zugehörigkeit zur lutheriſchen, reformirten oder katholiſchen Kirche gebunden war, iſt auf Antrag der Ständekammer durch ein Geſetz vom 31. Dezember 1861 aufgehoben, welches beſagt, daß die ſtaatsbürgerlichen Rechte vom religiöſen Bekenntniſſe unabhängig ſind.

In keine der obigen Kategorien einzureihen, aber doch hier zu erwähnen iſt die große Thätigkeit für den Swedenborgianismus, die von dem im Auguſt 1863 verſtorbenen Bibliothekar Prof. Dr. Tafel in Tübingen ausging und ſich weit in's Ausland erſtreckt; und die des Reiſepredigers Guſtav Werner in Reutlingen, der mit eminentem Organiſationstalent und eben ſo großer Aufopferung eine Menge Menſchen im Lande zu einer Art chriſtlich-ſocialiſtiſchem Vereine verbunden hat, wo in einer namhaften Zahl von Fabriken und Kinderanſtalten Alle für Alle arbeiten; er ſelbſt hält fleißig Vorträge, die das Chriſtenthum weſentlich als Religion der Liebe verkünden.

VIII. Es liegt uns ſchließlich noch ob, die Verhältniſſe der Reformirten und Katholiken, wie auch die der Juden kurz anzugeben.

Die erſten Reformirten, welche Aufnahme im Lande fanden, waren vertriebene Waldenſer, denen an der Landesgränze im Jahre 1699 einige Orte angewieſen wurden,

wo ſie ſich anſiedeln, ihren Gottesdienſt mit ſelbſtgewählten Geiſtlichen in ihrer Sprache halten, überhaupt ihr kirchliches Leben arganiſiren durften; nur die Kinder aus gemiſchten Ehen mußten in dem Falle, wenn der Vater lutheriſch war, auch lutheriſch werden. Die Verbindung mit dem Staate wurde durch die ſogen. Waldenſerdeputation vermittelt; zu viſitiren hatte ſie der evangeliſche Dekan zu Stuttgart, bis 1809 ein reformirter Dekan in Cannſtatt eingeſetzt wurde. Hier nämlich waren im Jahre 1700 franzöſiſche Flüchtlinge aufgenammen warden, denen ebenfalls freie Religionsübung gewährt wurde. Es hatte zwar einige Mühe gekoſtet, das lutheriſche Land den Reformirten zu öffnen; allein man hatte ein treues Gedächtniß dafür, welch' liebevalle Aufnahme die nach der Nördlinger Schlacht flüchtig gewordenen lutheriſchen Würtemberger in der Schweiz gefunden hatten; überdieß half Spener's Zuſpruch die letzten Bedenken überwinden*). So lebten ſie friedlich und unangefochten; Niemand predigte wider ſie, Niemanden fiel es ein, ſie uniren zu wollen. Nachdem aber im Narden die Unian angeſtrebt wurde, machten in Würtemberg die Reformirten ſelbſt (alſo weder die Regierung nach die lutheriſche Landeskirche) den Vorſchlag zu einer Union, der bei ihnen durch die Schwierigkeit hervargerufen wurde, ihre eigenen Geiſtlichen zu halten und überhaupt für ihre Bedürfniſſe zu ſargen. Gegen den Vorſchlag erhab ſich Steudel („Ueber die Vereinigung beider evangeliſchen Kirchen", 1822): eine Unian ſey für Würtemberg ganz unnöthig, und durch eine an ſich ſchan unnöthige Maßregel dürfen die Gewiſſen der Lutheraner nicht verletzt werden; im Geſammtwillen beider Kirchen ſey kein Unionsverlangen varhanden. Indeſſen gaben die Reformirten in einer Synade vom 28. Januar 1823 eine Erklärung ab, durch welche ſie die dogmatiſchen Differenzpunkte im Weſentlichen aufgaben, und nun wurde ihnen geſtattet, an allen Rechten und Inſtituten der Landeskirche Theil zu nehmen, auch das Abendmahl ebenſawahl in den lutheriſchen Kirchen mitzuempfangen, als es in ihren eigenen Kirchen nach ihrem Ritus zu feiern. Eine weitere, ja wahl zu weit gehende Conceſſion — daß nämlich alle vier Wochen in einer der lutheriſchen Kirchen Stuttgarts die Cammunian nach reformirtem Ritus gefeiert werden durfte — iſt nach kurzer Zeit durch die Erwerbung einer eigenen reformirten Kirche in Stuttgart überflüſſig und beſeitigt warden. Man ſieht, daß das, was man ſonſt Union heißt, hier nicht ſtattgefunden hat; die lutheriſche Landeskirche hat in keinem Stücke, in keiner Formel und keinem Ritus die geringſte Aenderung erlitten, ſie hat blaß erlaubt, daß die Reformirten auch an ihrem Gottesdienſt Theil nehmen dürfen, ſo oft ſie wollen. Die Söhne der Reformirten dürfen, wenn ſie wallen, auch um die Aufnahme in die evangeliſchen Seminare mit den lutheriſchen concurriren (vgl. Kapff, Repertorium II. S. 304). Auch der ſeitherige Geiſtliche der reformirten Kirche zu Stuttgart iſt ein lutheriſcher Theolog. Wenn einigen Wenigen dieſer Friedensſtand nicht behagt, wenn ſie — wie O. Wächter in der Schrift: „Bekenntnißgrund, Kirche und Sektenweſen in Würtemberg", Stuttg. 1862, das Lutherthum nach auswärtigen Barbildern durch Polemik gegen die Reformirten ſchärfen zu müſſen meinen, ſa ſtehen ſie damit ſehr vereinzelt da; den Geiſt der Landeskirche zu alteriren, werden ſie nie im Stande ſeyn. — Die Waldenſer-Gemeinden haben bis 1823 franzöſiſche Predigt gehabt; ſeitdem ſie aber auf ihren eigenen Wunſch in das allgemeine Parachialſyſtem der Landeskirche aufgenommen ſind, mußte auch dieſe Beſonderheit anfhören. Sie bewahren übrigens ihre Erinnerungen treulich; im Jahre 1848 regte ſich in ihnen einige Luſt, ihre Natianalität einmal wieder geltend zu machen.

Die katholiſche Kirche beginnt erſt in Folge der Territorialvergrößerung, wodurch dem Lande eine halbe Millian Katholiken zugeſchieden wurden, rechtlich als Kirche

*) Einen ſpäteren Anſtand, den in einer Proklamationsſache die lutheriſchen Geiſtlichen erhoben, hat Herzog Eberhard Ludwig im J. 1730 in folgender karakteriſtiſchen Weiſe beſeitigt „Serenissimus ſehen nicht ab, warum die Proklamation eines Reformirten mit einer Lutheranerin difficultirt werden mag, indem darunter faſt kein Unterſchied mehr vorhanden und die einfältigen alten principia vorlängſt nicht mehr in Conſideration kommen" (Eiſentohr, Einl. S. 135).

in Würtemberg zu exiſtiren, nachdem zuvor nur dem katholiſchen Hofe eine devotio domestica geſtattet geweſen war. König Friedrich fand es aber unbequem, daß ſeine katholiſchen Unterthanen unter fünf Biſchöfe (wie einſt das Land vor der Reformation) getheilt waren; es lag im Intereſſe der Regierung, die katholiſchen Diöceſen mit den Territorien geographiſch zu conformiren. Obgleich ſich die Unterhandlungen mit dem päbſtlichen Nuntius della Genga (ſpäter Leo XII.) zerſchlugen, ward die Einigung doch allmählich durch das Abſterben der betreffenden Biſchöfe angebahnt; ihre Funktionen in Würtemberg wurden dem in Ellwangen reſidirenden Generalvikar von Augsburg, Fürſt Hohenlohe, Biſchof von Tempe in part. übertragen, auch an ſeinem Sitze eine theologiſche Fakultät errichtet. Letztere wurde von König Wilhelm im Jahre 1817 nach Tübingen verſetzt, um ſie — was aber die päbſtliche Genehmigung nie erhalten hat — mit der Univerſität zu vereinigen; ſie erhielt ſofort, ganz analog dem evangeliſchen Seminar, ein aus Staatsmitteln dotirtes katholiſches Seminar (Wilhelmsſtift, Convikt), desgleichen wurden zwei niedere Convikte errichtet, die den niederen evangeliſchen Seminarien entſprechen. Endlich kam durch die Circumſkriptionsbulle Provida solersque vom 16. Aug. 1821, gleichzeitig mit Freiburg für Baden und Hohenzollern, Mainz für Heſſendarmſtadt, Fulda für Kurheſſen und Limburg für Naſſau und Frankfurt, das Bisthum Rottenburg, als eine neue alle katholiſchen Würtemberger und nur dieſe umfaſſende Diöceſe zu Stande. Allein die deſignirten Biſchöfe einzuſetzen, zögerte die Curie, weil die im Jahre 1818 von obigen Regierungen zu Frankfurt aufgeſtellte ſogen. Kirchenpragmatik den Biſchöfen eine von Rom unabhängigere, von den Regierungen abhängigere Stellung zu geben beſtimmt war. Doch erfolgte endlich durch die Bulle Ad dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 die Beſtätigung und förmliche Einſetzung der Biſchöfe; der erſte für Würtemberg war Joh. Bapt. v. Keller, † 1845. Allein ein Same der Zwietracht zwiſchen dem Staat und der katholiſchen Kirche lag ſchon darin, daß dieſe Bulle nur theilweiſe publicirt wurde, ein anderer in der ſchon im J. 1807 geſchehenen Einſetzung eines katholiſchen Kirchenraths als einer Staatsbehörde für Kirchenſachen, in deren Schoß ſelber die Meinung laut geworden war, daß, beim Lichte betrachtet, das Bisthum zur Regierung der Kirche entbehrt werden könnte. („Wir brauchen bloß einen Salber, das Uebrige können wir ſelbſt beſorgen", ſoll einmal geäußert worden ſeyn; ſ. die oben citirte Biographie des Biſchofs Keller, S. 41). Vorerſt aber war Ruhe, da der Biſchof durchaus kein Bedürfniß fühlte, die Gunſt, in der er bei der Regierung ſtand, auf's Spiel zu ſetzen; da ferner den ultramontanen Regungen unter dem oberſchwäbiſchen Adel (namentlich den ſeit 1830 auf den Landtagen wiederholten Anträgen des Freiherrn von Hornſtein) noch zu viel Liberalismus aus der Zeit von Werkmeiſter und Weſſenberg in dem gebildeten Theile der katholiſchen Bevölkerung und ſo auch in der Ständekammer entgegenſtand, da endlich auch das Domcapitel wie die Tübinger katholiſche Fakultät mit liberalen Männern beſetzt war. Die letztere kam raſch zu verdientem Ruhme; Feilmoſer, Herbſt, Drey, Hirſcher waren Namen, um die ſie allenthalben beneidet werden durfte. Ihnen reihte ſich (ſeit 1822 als außerordentlicher, ſeit 1828 als ordentlicher Profeſſor) Möhler an (ſ. d. Artikel Bd. IV. S. 662). Von ihm datirt ſich die ſchärfere und immer ſchärfere Anſpannung des katholiſchen Geiſtes in der jüngeren Generation des würtembergiſchen Klerus. Den Anlaß zum erſten Ausbruch gaben, wie anderwärts, die gemiſchten Ehen; Profeſſor Mack ſchrieb 1840 darüber eine Abhandlung, in Folge deren ihn die Regierung auf eine Pfarrei verſetzte. Der arme Biſchof mußte invita Minerva am 13. Nov. 1841 ein Motion von ultramontaner Tendenz in der Ständekammer einbringen, die aber vollſtändig Fiasko machte. Der katholiſche Klerus fuhr fort, in Sachen gemiſchter Ehen Schwierigkeiten zu machen, die für den evangeliſchen Theil um ſo drückender waren, als das Religionsedikt von 1806 noch in Geltung war, wonach die Trauung durch den Parochus des Bräutigams unerläßlich war. Dieſer Zwang wurde durch Verordnungen vom J. 1851 und 1855 beſeitigt. Dieſes letztere Jahr aber brachte unvermuthet ein

Concordat; auf die anfänglich ſehr energiſche Haltung der würtembergiſchen Regierung gegen das anmaßende Vorgehen der oberrheiniſchen Biſchöfe folgte für das Land höchſt unerwartet — wie man glaubt, auf öſterreichiſche Vorſtellungen hin — eine Nachgiebigkeit der Regierung, die in Rom das allerhöchſte Wohlgefallen, deſto weniger angenehme Empfindungen in Würtemberg erregte. Das königliche Placet, die Oberaufſicht über die vom Staate doch bezahlten Seminarien war aufgegeben, dem Biſchof unter Anderem auch das Recht, Mönchsorden einzuführen, zugeſprochen. Doch hat die Regierung nach 1861 dieſe Convention ordnungsmäßig den Ständen vorgelegt und, nachdem dieſe dieſelbe am 16. März 1861 mit großer Majorität verworfen, mit ächt conſtitutioneller Selbſtverläugnung die Convention für geſcheitert erklärt, an ihrer Statt aber im Sommer deſſ. J. ein neues Geſetz zur Regelung der katholiſchen Kirchenangelegenheiten eingebracht, das im Weſentlichen von der Kammer genehmigt und unterm 30. Januar 1862 (ſ. Würtemb. Reg.-Blatt 1862, Nr. 5.) vom König ſanktionirt worden iſt. Durch dieſes Geſetz, das in Dove's Zeitſchrift für Kirchenrecht, 1862. Heft IV. S. 357—411 eingehend von Hauber erörtert und gewürdigt iſt, hat der Staat das Aeußerſte, was irgend gewährt werden konnte, gewährt, aber die Rechte der Krone wie alle diejenigen Intereſſen geſchützt, die der katholiſche Eifer, ſobald man Alles verwilligt, was er für das Recht ſeiner Kirche ausgibt, zu verletzen kein Bedenken trägt. Durch die Convention war auch der Nexus, in welchem die katholiſche Fakultät mit dem akademiſchen Senat in Tübingen ſteht, auf einen Augenblick formell in Frage gekommen; übrigens rechnet die Univerſität dieſelbe gemäß ihrer wiſſenſchaftlichen Tüchtigkeit zu ihren Zierden. — Als kurze Statiſtik der katholiſchen Kirche in Würtemberg fügen wir nach den angegebenen Quellen Folgendes bei. Die Geſammtzahl der Katholiken beträgt (nach der Zählung von 1858 und den neueſten Angaben, ſ. Schulte, Lehrbuch des kathol. Kirchenrechts, Gießen 1863. S. 504) 557,236. Dieſe vertheilen ſich unter 29 Dekanate, 660 Pfarreien, 156 Kaplaneien, 93 beſtändige Vikariate. Außer dem Domcapitel in Rottenburg ſind als Curatgeiſtliche angeſtellt 680 Prieſter. Mönche ſind keine vorhanden, Franziskanerinnen, Vincenzianerinnen, Schulſchweſtern an einigen wenigen Orten, zuſammen 125 Perſonen. Von den Pfarreien und Kaplaneien beſetzt jetzt der König nach 320; von den andern verleiht der Biſchof ungefähr 200, der Reſt ſteht unter Privatpatronaten. Uebrigens iſt auch unter und nach den Concordatsverhandlungen die Stellenbeſetzung nicht einen Augenblick unterbrochen oder gehemmt geweſen, wie dies anderwärts längere Zeit der Fall war.

Da wir oben den proteſtantiſchen Sekten ein Blatt gewidmet haben, ſo iſt es billig, auch der Deutſchkatholiken zu erwähnen, die ſich ſeit Ronge's Triumphzug durch das Land auch hier zuſammengethan haben und eine unter dem Hirtenſtab des in Ulm reſidirenden, auch eine Zeitung ſchreibenden Pfarrers Albrecht ſtehende Gemeinde bilden.

Die Verhältniſſe der Juden endlich ſind durch das ſogen. Judengeſetz vom 25. April 1828 geordnet. Sie haben freie Religionsübung; ihre Gemeinden, die zuſammen 12,200 Seelen in ſich faſſen, vertheilen ſich unter 12 Rabbinate. Dieſe ſtehen unter der, dem Cultminiſterium untergebenen iſraelitiſchen Oberkirchenbehörde, die aus einem Oberrabbiner mit dem Titel „Kirchenrath" und aus fünf iſraelitiſchen weltlichen Beiſitzern beſteht. Durch den oben erwähnten Artikel 27. der Verfaſſung waren die Iſraeliten von allen Aemtern, ſowie vom aktiven und paſſiven Wahlrecht zur Ständekammer ausgeſchloſſen; ein Geſetz vom 6. Juli 1849 hat ihnen (mit allen Diſidenten) die Wählbarkeit zu Gemeindeämtern eröffnet, und dieſem erſten Schritte zur Emancipation folgte das bereits angeführte Geſetz vom 31. Dezember 1861, wodurch dieſelbe vollſtändig gemacht iſt. — Schließlich verweiſen wir noch auf das vom topographiſch-ſtatiſtiſchen Bureau in Stuttgart herausgegebene, umfaſſende Werk: „Würtemberg, Beſchreibung von Land, Volk und Staat", 1863, das leider für obigen Artikel nicht mehr benutzt werden konnte, weil es gerade erſchien, als der Abdruck des Artikels beendet war.

Palmer.

Wüſten in Paläſtina. Nicht in dem Sinne, in welchem „Wüſte“ den waſſer- und vegetationsloſen Sand- und Kieſelboden in den heißen Ebenen Aſiens und Afriko's bezeichnet, kann von „Wüſten in Paläſtino“ die Rede ſeyn, ſondern hier wird „Wüſte“ nur mit Bezug auf regelmäßigen Anbau und Wohnbarkeit gebraucht und bezeichnet Gegenden, welche, meiſt felſig, wegen Waſſermongel und desholb fehlender kräftiger Vegetation keinen Ackerbau zulaſſen, ſondern höchſtens nur als Viehtrift (daher נְאוֹת מִדְבָּר Joel 1, 19. 20. 2, 22. Pſ. 65, 13. Jer. 9, 9. 23, 10.) herumziehenden Nomadenſtämmen Wohnſitz gewähren, ſo mitunter überhaupt nur Gegenden ohne feſte Wohnungen (ſ. Robinſon, Pal. II. S. 656. 748). Daher auch der hebräiſche Name מִדְבָּר, Triſt, von דבר, treiben (ſ. die Lexika), woneben auch die auf die Unbewohntheit und Verödung ſich beziehenden Namen יְשִׁימוֹן (Jeſ. 43, 19. Pſ. 107, 4. im Parallelismus mit מדבר), שְׁמָמָה u. שְׁמָמָה vorkommen, wogegen אֶרֶץ צִיָּה, צִיָּה, עֲרָבָה u. מְלֵחָה ſich auf die Unfruchtbarkeit beziehen. Unmittelbar neben einander geſtellt finden ſich: אֶרֶץ צִיָּה וּשְׁמָמָה Joel 2, 2., מִדְבַּר שְׁמָמָה Joel 2, 3. 4, 19., Jerem. 12, 10. מִדְבַּר צִיָּה Jeſ. 35, 1. שְׁמָמָה צִיָּה כַּמִּדְבָּר Zeph. 2, 13., מִדְבָּר צִיָּה וַעֲרָבָה Jer. 50, 12., שְׁמָמָה אֶרֶץ צִיָּה וַעֲרָבָה Jerem. 52, 43. Bezeichnend iſt auch Jerem. 2, 6: „Jehovah, der uns leitete in die Wüſte, in das Land der Oede und der Abgründe, in das Land der Dürre und des Todesſchattens, in das Land, wadurch Niemand ziehet und wo kein Menſch wohnet.“ Die hier geſchilderte Wüſte iſt die auch ſonſt ſo häufig die Wüſte κατ' ἐξοχ., הַמִּדְבָּר, genannte Wüſte Sinai, die ſinaitiſche Halbinſel (ſ. Bd. XIV. S. 430), die auch als die „große und ſchreckliche“ 5 Moſ. 1, 19. 8, 15. vgl. 32, 10. bezeichnet iſt. Daß jedoch dieſe Ausdrücke etwas poetiſch übertrieben ſind, zeigt die natürliche Beſchaffenheit und allein ſchon der Umſtand, daß das Volk Iſrael vierzig Jahre in dieſer Wüſte exiſtiren konnte. Wenn Hoſ. 9, 10. „Trauben in der Wüſte“ erwähnt werden, ſo geſchieht dieß dort wohl nur mit Berückſichtigung des gebrauchten Bildes, da ſchwerlich Trauben in der Wüſte gefunden werden dürften und ja ſonſt nur „Dornen der Wüſte“ als darin wachſend bekannt ſind, Richt. 8, 7. 16. Bewohner der öden Wüſte ſind außer räuberiſchen Nomaden (Jer. 3, 2.) wilde Thiere, Schlangen und Skorpione, 5 Moſ. 8, 15., und der Pelikan wird „Wüſten-Pelikan“, קָאַת מִדְבָּר, genannt Pſ. 102, 7. vgl. Zeph. 2, 14. Jeſ. 34, 11. Namentlich ſind die Wüſten Aufenthaltsort böſer Geiſter und Dämonen 3 Moſ. 16, 10. 21. 22. Jeſ. 13, 21. 34, 14. Bar. 4, 35. Tob. 8, 3. Henoch 10, 6. Matth. 12, 43. Luk. 8, 29. 11, 24. Offb. 18, 2. — In Paläſtina finden wir, hauptſächlich in ſeinem ſüdlichen Theile, ſolche Wüſten, die aber nicht eben, ſondern gebirgig ſind. Eine Wüſtenebene dagegen iſt die große ſyriſche Wüſte, welche das ganze Oſtjordanland im Oſten begränzt und durch welche zuletzt der Zug des Volkes Iſrael bei ſeiner Einwanderung ging, 4 Moſ. 21, 11. 13. 18. 20. 23, 28. 24, 1. 5 Moſ. 1, 1. Sie heißt „Wüſte Moab“, מִדְבַּר מוֹאָב 5 Moſ. 2, 8., und wird Richt. 11, 22. als Oſtgränze des von den Iſraeliten eroberten Gebietes, eben ſo wie 1 Chron. 5, 9. als Gränze für das Gebiet des Rubeniter Bela bezeichnet. Ebendieſelbe iſt 1 Makk. 5, 24. gemeint. Ein Theil von ihr iſt auch die Wüſte, in welcher die Rubenitiſche Stadt Bezer (ſ. Bd. XIV. S. 737) lag. Im Innern von Paläſtina ſelbſt finden wir am meiſten im Süden des Landes wüſte Gegenden; ſo im äußerſten Südweſten, auf der Gränze des Landes, die Wüſte von Beerſeba, מִדְבַּר בְּאֵר שָׁבַע 1 Moſ. 21, 14., ſüdlich von dieſer Stadt, vergl. 1 Kön. 19, 4. — Die an Umfang größte Wüſte Paläſtina's iſt die Wüſte Juda, מִדְבַּר יְהוּדָה, welche den öſtlichen und ſüdlichen Abfall des Gebirges Juda einnimmt und im Norden von der Wüſte Jericho, etwa in einer zwiſchen dem Nordende des Todten Meeres und Jeruſalem gelegenen Linie, im Oſten vom Todten Meere, im Weſten vom Gebirge Juda begränzt wird, im Süden aber in die Wüſte Zin (Joſ. 15, 1. 3.) und Edom (2 Kön. 3, 8.) zwiſchen dem Gebirge Seir und der Südſpitze des Todten Meeres ſich verläuft. In dieſe Wüſte floh David vor Saul, Jeſ. 63, 1. und ſie iſt gemeint, ohne daß ausdrücklich ihr Name genannt iſt, in 1 Sam. 13, 18. 17, 28.

1 Kön. 2, 34. 9, 18. (? ſ. Thenius z. d. St.), 1 Chron. 12, 8. 2 Chron. 26, 10. Hoheſl. 3, 6. 8, 5. 1 Makk. 2, 29. 31. 13, 21. Daß das Gebiet derſelben in einzelnen Theilen ſogar bewohnt war, geht daraus hervor, daß Jeſ. 15, 61. 62. ſechs Städte als in ihr liegend aufgeführt werden. Ob Bethbeſen 1 Makk. 9, 62. auch dieſer Wüſte angehört, iſt ungewiß, vgl. Bd. XIV. S. 734. Nicht mit ihr zuſammenhängend, ſondern wirkliche Theile von ihr, nur nach ihrer Lage genauer beſtimmt, ſind: die Wüſte von Engedi 1 Sam. 24, 2. (ſ. Bd. IV. S. 17), die Wüſte Maan 1 Sam. 23, 24 f. (Bd. IX. S. 7), die Wüſte Siph 1 Sam. 23, 14. 15. 26, 2 ff. (Bd. XIV, 763), die Wüſte Thekoa 2 Chron. 20, 20. 1 Makk. 9, 33. (Bd. XV. S. 705), die Wüſte Jeruel, 2 Chron. 20, 16., ſüdöſtliche Fortſetzung der vorigen, vgl. V. 20. (ſ. Bertheau, Chronik S. 344). Nördlich angränzend an die Wüſte Juda, aber vielmehr nur die nördliche Fortſetzung derſelben, iſt die Wüſte, „welche aufſteigt von Jericha nach dem Gebirge von Bethel“ Joſ. 16, 1., wohl der ganze wüſte Landſtrich, welcher in der Gegend von Jericha nördlich und ſüdlich den ganzen Weſtabfall des Gebirges Juda bis zwiſchen Jeruſalem und Bethel hin einnimmt. In dieſe Wüſte floh David vor Abſalom 2 Sam. 15, 23. 28. 16, 2. 17, 16. 29; durch ſie nahm der flüchtige König Zedekia ſeinen Weg bei der Eroberung Jeruſalems (nach Joseph. Arch. 8, 10, 2; in der entſprechenden Stelle der Bibel 2 Kön. 25, 4. heißt es nur: „nach der Ebene zu“, d. h. der Jordansaue); dieſe Wüſte iſt in der Parabel vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 30) der Schauplatz der Begebenheit, ſo die ſpätere Tradition zeigt in dem „Khan des Samariters“, jetzt der verfallene Khan Chodhrûr, c. 3 Stunden öſtlich von Jeruſalem (vgl. Tobler, Topogr. II. S. 507), ganz beſtimmt die Stelle, wo die Begebenheit vorfiel. Dieß iſt ferner die Wüſte, „in welche der Herr vom Geiſte geführt wurde, um verſucht zu werden vom Teufel“, Matth. 4, 1. Mark. 1, 12. 13. Luk. 4, 1., und auch hier findet die Tradition die Stelle, von wo aus der Satan dem Herrn die Reiche der Welt zeigte, in dem Berge Quarantana (Dſchebel Kerentel), der nördlich von Jericho wie eine perpendikuläre Felswand 12—1500 Fuß über die Ebene ſich erhebt, ſ. Robinſon, Pal. II, S. 552. In der Wüſte am Jordan predigte und taufte Johannes, Mark. 1, 4. 5. 9. Luk. 3, 2 ff., und es iſt bekannt, wie die Stelle im Jordan, wo nach der Tradition Chriſtus getauft wurde, nach heute als Badeſtelle der Pilger benutzt wird (ſ. Bd. VII. S. 10). Wenn Matth. 3, 1. geſagt wird, daß Johannes ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας predigte, ſo iſt damit nicht, wie Winer, Realw. II. S. 699, annimmt, die Wüſte Thekoa gemeint; denn gleich aus V. 5. 6. geht hervor, daß die Thätigkeit des Johannes auch von Matthäus an den Jordan, mithin in die Wüſte von Jericha und nicht in die Wüſte Juda verſetzt wird; es ſteht bei Matth. „Wüſte Judäa's“ nur im weiteren Sinne. Geradezu falſch iſt es auch, wenn die Tradition eine Wüſte Johannis im jüdiſchen Gebirge, etwa anderthalb Stunden ſüdweſtlich von Jeruſalem und zwei Stunden nordweſtlich von Bethlehem bei 'Ainkârim (ſ. Tobler, Topogr. II. S. 344 ff.) annimmt, wo gar keine Wüſte iſt; und wenn es Luk. 1, 80. vom Johannes heißt: καὶ ἦν ἐν ταῖς ἐρήμοις ἕως ἡμέρας ἀναδείξεως αὐτοῦ πρὸς τὸν Ἰσραήλ, ſo liegt ſchon in dem Plural ἔρημοι angezeigt, daß nicht eine beſtimmte Wüſte, ſondern unbeſtimmt die wüſten Gegenden öſtlich vom Gebirge Juda, wo die Vaterſtadt des Johannes war (Luk. 1, 39), gemeint ſind (vgl. Bd. VI. S. 770). — Wohl auch wieder nur eine Fortſetzung aber ein Theil der Wüſte von Jericho war die von Bethoron Joſ. 18, 12. (ſ. Bd. XV. S. 753). In dieſe Wüſte zog ſich Joſua von Ai aus zurück, Joſ. 8, 15. 20. 24, und durch ſie flohen die geſchlagenen Benjaminiten nach Rimmon, Richt. 20, 42. 45, 47. Wie dieſe Wüſte zum Stamme Benjamin, ſo gehörte dazu auch die Wüſte von Gibeon 2 Sam. 2, 24, oſtwärts von Gibeon zu ſuchen. — Daß die Wüſte von Dibloth Heſ. 6, 14. wahrſcheinlich nur auf falſcher Lesart beruht, iſt ſchon Bd. XIV. S. 740 angegeben; vgl. Hitzig, Ezechiel S. 43. — Eine Wüſte in der Umgegend von Dathon (ſ. Bd. XIV S. 740) ergibt ſich aus 1 Moſ. 37, 22. vgl. mit V. 17. Arnold.

Wüſte, Kirchen der, ſ. Brouſſon; Calas; Court, Anton; Rabaut, Paul.

Wulfram (Wulfrann, Wulfrannus), der heilige, bekannt als Apoſtel der Frieſen und Biſchof von Sens, ſtammte aus einer patriciſchen Familie und war um das Jahr 650 zu Milly, das ſeinen Eltern gehörte, geboren. Von ſeiner Jugendbildung und ſeinem ſpäteren Leben weiß man nur ſehr Weniges; um ſo mehr hat die Tradition ſeinen Miſſionseifer und ſeine Wunderthätigkeit auszumalen und zu verherrlichen gewußt. Nachdem er zum Mönch und Abt im Kloſter Fontenelle, dann Kaplan am fränkiſchen Hofe geweſen war und Milly an das Kloſter Fontenelle geſchenkt hatte, ſoll er Biſchof von Sens geworden ſeyn, darauf aber um das Jahr 684 oder 685 mit mehreren Mönchen des genannten Kloſters der Miſſion unter den Frieſen ſich gewidmet haben. Als ſein Begleiter wird ein burgundiſcher Graf, Gangulf oder Gengulf, angeführt, der aber auf Anſtiften der eigenen Gattin von einem Kleriker, der mit ihr in unerlaubter Verbindung geſtanden habe, getödtet worden ſeyn ſoll. Nach der Tradition erlangte Wulfram bei ſeiner Miſſionsthätigkeit durch Gebet eine in das Meer gefallene Patene wieder, heilte er Paralytiſche und andere Kranke mit heiligem Oele, errettete er einen Knaben, der von den Frieſen der Gottheit zu Ehren gehenkt worden war, durch Gebet vom Tode, indem die Bande noch zwei Stunden nach der Exekution riſſen, daß der Knabe unverſehrt herabfiel und lebte. Auf dieſelbe Weiſe ſoll er nach der Tradition zwei Knaben gerettet haben, welche Radbod, der König der Frieſen, der Gottheit zu Ehren ertränken laſſen wollte; Wulfram habe darauf die Kinder getauft und dem Kloſter Fontenelle übergeben. Weiter erzählt die Tradition, daß Radbod ſelbſt von Wulfram ſich habe taufen laſſen wollen, aber den ſchon im Taufſtein befindlichen Fuß ſofort zurückgezogen habe, als ihm Wulfram auf die Frage, ob ſeine ohne Taufe verſtorbenen Vorgänger im Himmel oder in der Hölle ſeyen, geantwortet hätte, daß ſie in der Hölle ſchmachteten; Radbod habe erklärt, daß er die Geſellſchaft ſeiner Vorgänger, der frieſiſchen Könige, nicht miſſen könnte und unter der kleinen Zahl Elender im himmliſchen Reiche nicht wohnen möchte. Dann ſoll der Teufel in Engelsgeſtalt dem Radbod im Traume noch erſchienen ſeyn und zugeredet haben, vom Götzendienſte nicht abzufallen, von einem Diakon Wulfram's aber ſoll mittelſt des Kreuzeszeichens der Teufel gebannt und deſſen Einwirkung auf Radbod zunichte gemacht worden ſeyn. Dennoch ſtarb Radbod, ohne die Taufe erhalten zu haben. Wulfram kehrte um das Jahr 689 in das Kloſter Fontenelle zurück und ſtarb nach Einigen um das Jahr 695, nach Anderen um das Jahr 720 oder 740; ihm iſt der 20. März nach den Martyrologieen geweiht.

Vergl. Acta Sanctorum Martii a Joanne Bollando. Tom. III. Antwerp. 1668. Pag. 143—165. — Kirchengeſchichte Deutſchlands von Fr. Wilh. Rettberg. Bd. II. Götting. 1848. S. 514 ff. mit der Literatur daſelbſt. Neudecker.

Wunder. Wir haben unſerer Erörterung denjenigen Begriff zu Grunde zu legen, welchen man in der herrſchenden Sprachweiſe der Theologie mit dem Wort „Wunder" zu verbinden pflegt und um welchen es ſich beſonders auch bei den wichtigſten auf's Wunder bezüglichen Streitfragen, nämlich beſonders bei der Frage nach ſeiner Möglichkeit, handelt. Sie ſind ſolche in der äußeren Natur und Geſchichte eingetretene Thatſachen, für welche ihre wirkende Urſache nicht in den Kräften dieſer irdiſchen Natur oder des natürlichen Menſchengeiſtes, ſondern nur in unmittelbar eingreifenden höheren, göttlichen Kräften geſucht werden kann. Nur in uneigentlichem Sinne gebraucht man hiernach den Namen Wunder, wenn man von ſubjektiven oder relativen Wundern redet. Und zwar können wir zwiſchen dieſen beiden Begriffen noch unterſcheiden. Wir wenden den Begriff ſubjektiver Wunder an überhaupt auf „ſolche Veränderungen, welche vermöge ihres Zuſammentreffens mit anderen äußeren Umſtänden oder mit innern Zuſtänden ihren Naturzuſammenhang vergeſſen machen und unmittelbar auf den Herrn der Natur hinweiſen, der Etwas bezeugen will" (Nitzſch). Man kann dieſen Begriff ſo auch auf alle Fälle anwenden, wo ein Ereigniß, in welchem wir eine beſondere und nicht voraus-

zuſehende göttliche Fügung erkennen, möglicherweiſe doch hinterher bei näherem Zuſehen auf eine Vermittelung durch lauter uns bekannte Cauſalitäten ſich zurückführen läßt. Dagegen können wir den Begriff relativer Wunder auf Thatſachen beſchränken, welche zwar auch durchweg unter Vermittelung natürlicher Kräfte zu Stande gekommen ſind und darum nur für ſubjektive Wunder gelten dürfen, bei welchen aber wenigſtens ſolche natürliche Kräfte mit thätig waren, die wir bis jetzt noch nicht zu erforſchen und in den Complex der übrigen uns bekannten Natur einzugliedern vermocht haben. — Gemäß unſerer Definition ſchließen wir hier den wunderbaren Akt einer erſten Schöpfung der Natur überhaupt aus. Die dogmatiſche Betrachtung der Wunder hat dieſelben in das Lehrſtück von der göttlichen Lenkung der ſchon beſtehenden Welt und Menſchheit zu ihrem von Gott verordneten Ziele hin zu ſetzen. Wir haben ferner, indem wir von Thatſachen der äußern Natur und Geſchichte und hiermit von in die Sinne fallenden Ereigniſſen ſprechen, die ſogenannten geiſtigen oder geiſtlichen Wunder bei Seite gelaſſen. Indem wir unter dieſen ſolche Thatſachen und Förderungen des inneren, ſittlich-religiöſen Lebens verſtehen, in welchen eine unmittelbare Gemeinſchaft Gottes mit dem frommen Subjekt und eine unmittelbare Einwirkung ſeines heiligen Geiſtes auf dieſes ſich kundgibt, erhellt auch ſchon, daß ſie allerdings mit denjenigen Wundern, von welchen wir am gegenwärtigen Orte zu reden haben, unter Einem höheren Begriffe ſich zuſammenfaſſen. Sie ſind ferner nach unſerer Ueberzeugung die Vorausſetzung jeder ächt chriſtlichen Lebensentwickelung, ja ſie ſind ſchon durch die Idee der Religion und religiöſen Entwickelung überhaupt gefordert (vergl. die Art. der Encykl. „Religion und Offenbarung“ und über „Wiedergeburt“). Ferner werden eben nur im inneren Zuſammenhang mit den auf ſie gerichteten göttlichen Thätigkeiten auch jene äußeren Wunderthaten Gottes ſich begreifen laſſen und nur ein für ſie geöffneter innerer Sinn wird das Subjekt auch für die Annahme der letzteren recht empfänglich machen (ſ. unten). Der herrſchende Sprachgebrauch indeſſen, der bei „Wundern“ ohne weiteren Beiſatz nur die letzteren zu meinen pflegt, iſt auch in den Ausdrücken der heiligen Schrift begründet. Von jenen geiſtlichen Wundern, welche bei allen Subjekten zum Behuf des von Gott gewollten ächten ſittlich-religiöſen Lebens oder zum Behuf ihres Heilslebens eintreten müſſen, ſind weiter noch zu unterſcheiden diejenigen beſonderen Einwirkungen Gottes auf gewiſſe in Gemeinſchaft mit ihm ſtehenden Subjekte, vermöge deren er dieſen in einer eigenthümlichen religiöſen Erregtheit ihres Geiſtes- und Seelenlebens ſeine zu offenbarende Heilswahrheit und ſo auch zukünftige Entwickelungen ſeiner Heilsökonomie zum Gegenſtand einer conkreten und unmittelbaren Anſchauung werden und ſie hiervon im Drange des Geiſtes vor Anderen zeugen läßt: allgemeiner Begriff der Inſpiration und der unter dieſen Begriff fallenden Weiſſagung (vergl. dieſe Art. in der Encykl.). Eben hierdurch will Gott auch über die Bedeutung der äußeren Wunder in ihrem Verhältniß zur geſammten Heilsökonomie Licht geben (vergl. über dieſes Verhältniß der Inſpiration zu der in jenen Wundern ſich vollziehenden Manifeſtation beſonders Rothe, zur Dogmatik, 1863, S. 68 ff.). Und zwar finden wir bei den Hauptwerkzeugen der göttlichen Offenbarung, wie bei Moſe, den Apoſteln, und auf's Höchſte bei Chriſtus, ſolche höhere Kräfte, vermöge deren ſie in ſeinem Namen ſolche Wunder vollziehen, mit dieſer Inſpiration in Einer Perſon vereinigt.

Die alten Dogmatiker meinen, indem ſie miracula naturae et gratiae unterſcheiden, mit jenen das, was wir die äußeren Wunder oder die Wunder im gewöhnlichen Sinne des Wortes, mit dieſen das, was wir die geiſtlichen Wunder nennen (miracula gratiae, quae per Deum fiunt in hominis animo ad ipsum salvandum); unter den letzteren verſtehen ſie übrigens beſonders auch erweckende göttliche Einwirkungen außerordentlicher Art, wie bei der Bekehrung des Paulus, und ferner die Bewirkung von Inſpiration, wie bei der Berufung und Erleuchtung der Propheten. Sie unterſcheiden ferner zwiſchen miracula potentiae et praescientiae, indem ſie unter dieſen die auf Zukünftiges ſich beziehende Inſpiration verſtehen. Hier alſo haben wir es mit miracula potentiae und naturae zu thun.

Von ſolchen Wundern iſt nun der Verlauf der Offenbarungsgeſchichte, welche in der heil. Schrift ſich uns darſtellt, in allen ſeinen Hauptepochen begleitet. Hiebei begegnen uns zum Theil ſolche wunderbare Erſcheinungen, bei welchen die höheren Kräfte ohne nähere Beziehung zu menſchlichen Werkzeugen der göttlichen Thätigkeit unmittelbar in die Sinnenwelt eingreifen, wie z. B. Stimmen vom Himmel. Die meiſten und wichtigſten Wunder ſind jedoch diejenigen, bei welchen die göttlichen Kräfte in ſolcher Beziehung ſtehen, und zwar theils inſofern, als Gott an jenen, theils und insbeſondere inſofern, als er durch ſie ſelbſt ſeine Wunder geſchehen läßt. Offenbaren ſollen ſie überall, und zwar noch mächtiger als es die gewöhnlicheren Erweiſungen einer ſpeziellen göttlichen Providenz thun, von dem allgewaltigen, heiligen und vornehmlich gnädigen Gotte, wie er unter ſeinem erkorenen Volke und zum Behuf ſeines auf die ganze Menſchheit bezüglichen Heilswerkes waltet; zeugen ſollen ſie namentlich von dem beſonderen Berufe, welchen er hiebei jenen menſchlichen Werkzeugen und Boten verliehen hat. — Die gewöhnlichen altteſtamentlichen Benennungen für ſolche Thaten Gottes ſind a) מוֹפְתִים (vgl. Geſenius im Thesaurus ling. hebr. 2, 612 sq., wo er eine früher von ihm verſuchte andere Deutung zurückgenommen hat,: „splendidum quid, pro מוּפְלָאוֹת"), נִפְלָאוֹת (insignia, ingentia), chald. תְּמַהּ (stupendum); b) אוֹתוֹת, Zeichen; gern wird אוֹתוֹת und מוֹפְתִים verbunden; c) גְּבוּרוֹת יְהוָה, Kraftthaten; auch מַעֲלָלִים, Großthaten, ſteht ſpeziell für die Wunderthaten Gottes. Jenen zwei erſten Bezeichnungsarten entſprechen die gewöhnlichen neuteſtamentlichen „τέρατα" und „σημεῖα". Die erſte der beiden Bezeichnungen bezieht ſich zunächſt auf den erſten unmittelbaren Eindruck, welchen das Aeußere des wunderbaren Vorganges macht, die zweite auf das Unſichtbare, Höhere, Göttliche, welches in dem Aeußeren ſich kundgeben und darſtellen will (während übrigens unter Umſtänden Gott zu einem Zeichen für ſich auch Etwas machen kann, was mit natürlichen Dingen zugeht, ſo daß hiernach der Begriff σημεῖον an und für ſich ein weiterer iſt). An den Ausdruck גְּבוּרוֹת ſchließt ſich der neuteſtamentliche δυνάμεις an, welcher direkt auf die in den Wunderthaten wirkſamen und jenen Werkzeugen von Gott verliehenen Kräfte hinweiſt.

Fragen läßt ſich freilich, ob auch ſchon die alt- und neuteſtamentlichen Männer und Erzähler ſo, wie wir thun, zwiſchen dem Naturverlauf für ſich und zwiſchen einem ſolchen außerordentlichen unmittelbaren Eingreifen Gottes in ihn unterſchieden, d. h. ob ſie eben unſeren beſtimmten Begriff von Wundern ſchon gehabt haben (vergl. Ritſchl, Jahrbuch f. deutſche Theol. 1861 S. 440, und dagegen Zeller, v. Sybel's hiſtor. Zeitſchr. 1861 S. 370). Unſtreitig gebraucht das Alte Teſtament jene Namen auch für Vorgänge, in welchen wir, bei allem ſonſtigen Glauben an eigentliche Wunder, doch nur ſpecielle, durch lauter natürliche Kräfte vermittelte Fügungen ſehen dürfen, z. B. für rettende, ſieghafte Thaten Gottes in Iſrael oder für ſtrafende und beſeligende natürliche Heimſuchungen des Landes. Wir finden in der h. Schrift überhaupt noch keinen ſtreng ausgeprägten und abgeſchloſſenen Begriff der Natur als eines bei aller Abhängigkeit von Gott doch für ſich beſtehenden Ganzen, das mit den in die einzelnen Weſen niedergelegten Kräften feſt in ſich zuſammenhängt und vermöge ihrer ſtetig ſich ſelbſt entwickelt; bedeutſam hiefür iſt, daß das Alte Teſtament auch keinen eigenen Ausdruck für „Natur" hat (vergl. Delitzſch, bibl. Pſychologie S. 117). Allein nichtsdeſtoweniger hat auch ſchon das Alte Teſtament eine, obgleich nicht ſcharf und wiſſenſchaftlich beſtimmte Vorſtellung von einem unter Gottes Walten gleichmäßig verlaufenden gewöhnlichen Gang der kreatürlichen Dinge im Unterſchied von außerordentlichen, hiervon abweichenden Thaten Gottes mit Bezug auf dieſelben, um deswillen dann jene Thaten eben ſtannenswerth erſcheinen und als „Zeichen" aufgenommen ſeyn wollen. Die Vorſtellung des Wunders iſt nur weniger abgegränzt, die Idee deſſelben ſteht feſt.

Wie die Wunder nach der heil. Schrift urſprünglich zur Einführung und Beglaubigung der göttlichen Offenbarung und ihrer Werkzeuge dienten, ſo wurden dann die Wundergeſchichten der heiligen Schrift auch von der chriſtlichen Theologie und

Apologetik als Beweiſe für den göttlichen Urſprung des Chriſtenthumes ſehr ſtark geltend gemacht. Daneben glaubte man übrigens auch noch auf fortwährend gegenwärtige Charismen ſich berufen zu können. Beſonders Irenäus ſpricht noch mit großer Unbefangenheit von der Verbreitung derſelben in der Gemeinde. Dann wurde der große Unterſchied zwiſchen den von natürlichen Kräften beherrſchten gegenwärtigen Zuſtänden und zwiſchen der an Wunderwerken ſo reichen apoſtoliſchen Zeit entſchieden anerkannt und nunmehr eben auch im Aufhören jener Wunderperiode beſonders von Auguſtinus eine weiſe göttliche Fügung gefunden: die Wunder ſeyen ſeit der großen Verbreitung des Chriſtenthums über die Welt zur Erweckung des Glaubens neben dem Eindruck, welchen namentlich eben dieſe Verbreitung machen müſſe, nicht mehr nothwendig (Aug. de civit. Dei 22, 8; quisquis adhuc prodigia, ut credat, inquirit, magnum est ipse prodigium, qui mundo credente non credit), und ſie würden, wenn ſie zu etwas Gewöhnlichem geworden wären, ſelbſt Eindruck zu machen aufhören (de utilit. cred. 16; de vera relig. 25). Ganz jedoch ſollten die Wunderkräfte nie und auch nicht gegenwärtig in der Kirche erloſchen ſeyn; auch ein Auguſtin meinte ſelbſt einzelne Wunderakte geſehen zu haben und fand ſich veranlaßt in ſeinen Retraktationen ſeinen eigenen früheren Aeußerungen gegenüber das fortwährende Vorkommen einer Menge von Wundern zu bezeugen. Später, als der Katholicismus den Begriff ſeiner „Heiligen“ ſchärfer beſtimmt und abgegränzt hatte, wurden Wunder als ſpecifiſches Merkmal für dieſe angeſehen.

Andererſeits ließ die auf's Wunder ſich ſtützende chriſtliche Apologetik auch die Möglichkeit ähnlich geſtalteter, von Heiden und Gottloſen vollbrachter dämoniſcher Wunder zu; bei der Unterſcheidung der ächt göttlichen Wunder von dieſen kam man beſonders auf den inneren ethiſchen Karakter Beider. — Noch weit Höheres aber als in jenen leiblichen Wundern fanden Männer wie Origenes und Auguſtin in der wunderbaren Heilung der Seelen, im Oeffnen des geiſtigen Auges u. ſ. w.

Mit dem apologetiſchen Gebrauche der Wunder verbinden ſich nun auch Erörterungen der Frage, wie mit ihrem Eintreten der ſonſtige, nach wahrnehmbaren, feſten Geſetzen ſich bewegende Naturlauf zuſammen zu denken ſey, und ſo auch genauere Beſtimmungen ihres Begriffes mit Bezug auf das Verhältniß des in ihnen eingetretenen Wirkens Gottes zu dieſer Natur. Karakteriſtiſch aber iſt hiebei für die chriſtliche Wiſſenſchaft von ihren Anfängen an bis in's nachreformatoriſche Zeitalter, daß in ihr von dem religiöſen Intereſſe für ein uns möglichſt nahe tretendes unbedingtes Walten Gottes, wozu dann eben auch ſein Wunderthum gehört, das Intereſſe für die Erkenntniß und conſequente Anerkennung des Fürſichſeyns und der feſten harmoniſchen inneren Ordnung und Selbſtentfaltung der Kreatur fortwährend weit überwogen, wo nicht gar verſchlungen wird. Bei Origenes hängt die Art, wie er gegen die Bekämpfung eines widernatürlichen Wirkens Gottes durch Celſus die Möglichkeit eines Eingreifens Gottes in die ſinnliche Natur unter Berufung auf die höhere ideale göttliche Ordnung verweiſt, mit einer Herabſetzung des Werthes und der Geltung der Erſcheinungswelt überhaupt zuſammen (vergl. Neander, Dogmengeſchichte 1, S. 116 f.). Auguſtin ſtellt de utilit cred. 16 zunächſt einen noch ſehr unbeſtimmten Begriff des Wunders auf, von welchem übrigens auch ſpätere bis auf die altproteſtantiſchen Dogmatiker auszugehen pflegten: „quidquid arduum aut insolitum supra spem vel facultatem mirantis apparet.“ Weiter hat er dann Erklärungen abgelegt, aus welchen neuere Rationaliſten (Wegſcheider, auch Strauß) einen in der That nur ſubjektiven, relativen Wunderbegriff meinten entnehmen zu können: „portentum fit non contra naturam sed contra quam est nota natura“ (de civit. Dei 21, 8; contr. Faust. 26, 3). Allein er ſtellt dort, wie gleich der Context zeigt, gerade einen ſolchen Begriff von Natur auf, bei welchem die für uns im Begriff der Natur geſetzte ſtete Vermittelung der kreatürlichen Dinge durch einander gar nicht zu ihrem Rechte kommt, vielmehr die „Natur“ nach unſerem Sinne des Wortes ganz in dem das mittelbare und unmittelbare Wirken Gottes zugleich umfaſſenden Inhalte

des göttlichen Willens und der göttlichen Ordnungen untergeht: „voluntas conditoris conditae rei cujusque natura est; id erit unique rei naturale, quod ille fecerit, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae". Uebrigens ist ihm das, was im gewöhnlichen allgemein bekannten Naturlauf geschieht, an sich nicht weniger wunderbar, als die darüber hinausgehenden Wunder. Diese aber lasse Gott dazu kommen um des ethischen Zweckes willen, daß die gegen das Gewöhnliche abgestumpften Menschen stärker angeregt werden, ihn zu verehren.

Bestimmter definirt die Scholastik das Wunder in seinem Verhältniß zu den in den kreatürlichen Dingen selbst liegenden Kräften oder zur Natur als dem Complex hievon. So Thomas von Aquin (Summ. p. 1, qu. 110 art. 4): miraculum proprie dicitur cum aliquid fit praeter ordinem naturae und zwar nicht bloß praeter ordinem naturae alicujus particularis, sondern praet. ordinem totius naturae creatae. Hinsichtlich der Frage aber, ob und wie weit ein solches Wirken Gottes mit dem doch auch durch ihn gesetzten inneren Zusammenhang der Natur und ihrer Gesetzmäßigkeit sich vertrage, führen uns die Erklärungen der Scholastiker wesentlich nicht weiter als die eines Augustin oder Origenes, mit welchen sie auch die Grundanschauung in dieser Sache theilen. Alles Gewicht fällt auf die, das Wunderbare so gut wie das Gewöhnliche umfassende Ordnung des göttlichen Willens. Gegen die Stellung, welche in ihr die einzelnen Dinge haben, handelt Gott, die prima causa von Allem, niemals; dagegen ist er nicht gebunden durch die Ordnung der Dinge, soweit sie an den einzelnen causis secundis als solchen hängt, wie er ja auch die Dinge anders zu ordnen die Macht gehabt hätte (vgl. Thomas a. a. O. qu. 105 art. 6). An Origenes erinnert uns besonders Abälard mit seiner Gegenüberstellung des festen, widerspruchslosen Zusammenhanges, welchen allerdings Alles in der göttlichen Weisheit habe, gegen die bloße Erscheinungswelt mit ihren Kräften (vergl. Neander a. a. O. 2, 89 f).

Bei Albertus Magnus finden wir namentlich die Uebertragung des Begriffes Natur auf die in Gott, der prima causa, gesetzte Gesammtordnung durchgeführt: so thut Gott Nichts gegen die Natur. Albertus übrigens geht auch noch weiter, und hiermit kommen wir wohl auf die eigenthümlichste Idee, welche von der Scholastik für die Lehre vom Wunder aufgestellt worden ist; er setzt nämlich in das Geschaffene selbst nicht bloß eine dispositio obedientialis, die freilich nur die abstrakte Möglichkeit eines Bestimmtwerdens durch das wunderbare Eingreifen der prima causa besagt, sondern auch positive, von der Schöpfung her samenartig eingepflanzte causas primordiales, welche jene göttliche Wunderwirksamkeit sich zu Grunde lege (vgl. Neander a. a. O. 155 f.). — Bei jener Gegenüberstellung der allgemeinen höheren Ordnung gegen die der Natur im gewöhnlichen oder eigentlichen Sinne des Wortes fehlt es übrigens der Scholastik nicht etwa nur an einer Würdigung der Bedeutung, welche einer in sich abgegränzten gesetzmäßigen Gesammtorganisation und Entwickelung der letzteren im Interesse eines vernünftigen Erkennens und auch im Interesse des religiösen Bewußtseyns beizulegen seyn wird, sondern auch andererseits an einer eingehenden Erörterung derjenigen Stellung, welche innerhalb jener Gesammtordnung selbst den Wundern neben dem natürlich vermittelten Verlauf wird gegeben werden müssen, damit jene wirklich als eine planmäßige, vernünftige, weise, gottgemäße Ordnung gedacht werden könne. — Bei jener schärferen Definition der Wunder war es dann den Theologen besonders auch zu thun um die Unterscheidung derselben von Werken menschlicher und dämonischer Zauberei, welche nicht unter die Kategorie der miracula, sondern nur unter die der mirabilia fallen sollen: die staunenswerthen, vom gewöhnlichen Naturverlauf abweichenden Veränderungen seyen da doch durch bloß kreatürliche Causalitäten hervorgebracht, welche eigenthümliche, uns unbekannte natürliche Kräfte zu ihrer Verfügung haben oder natürliche Agentien auf besondere Weise und plötzlich wirksam werden lassen (vgl. über die mirabilia G. Biel, Lib. II. sent. dist. 8. quaest. 2 und hiernach auch z. B. Gerhard über dämonische

Wunder Loci Theol., Loc. 23, §. 271; Quenst. Theol. did. pol. P. I. p. 471 sq.). Und die Idee unbekannter Kräfte, die in der Natur ſelbſt noch liegen mögen, und geſchickter Combinationen von Kräften, wodurch Neues praeter solitum naturae ordinem producirt werden könnte, trieb nun auch viele gelehrte Geiſter dazu an, der Erkenntniß ſolcher Dinge nachzujagen, und jener Kräfte habhaft zu werden. Unverkennbar ſteht mit dieſem Streben bei Albertus, der ein Hauptvertreter deſſelben iſt, auch ſeine vorhin angeführte Idee im Zuſammenhang: zugleich mit der Denkbarkeit göttlicher miracula will er ſo die Möglichkeit menſchlicher mirabilia begründet haben, für welche letztere aber durch weitere Ausbildung und Verbreitung der Naturkenntniß dieſer ihr Karakter mehr und mehr ſchwinden mußte.

Der erwachende, auf alte Philoſophie ſich ſtützende Unglaube gegen die chriſtliche Offenbarung zuſammen mit der Vorſtellung von geheimen, der Magik zugänglichen Naturzuſammenhängen hat endlich beim Uebergang in's Reformationszeitalter die eigenthümliche Wundertheorie des Italieners Pomponazio († 1526) hervorgebracht (vgl. über ihn Neander a. a. O. 191 f.; Haſe in ſeiner Dogmatik führt von ihm die 1556 zu Baſel gedruckte Schrift an: de naturalium effectuum admirandorum causis etc.): die Wunder ſeyen erzeugt worden durch eine in den Religionsſtiftern ſtattfindende Steigerung und Concentrirung der bloßen Naturkräfte; er gibt freilich vor, in Betreff ſolcher Wunder, welche, wie z. B. die Speiſung der Fünftauſend, ſich nicht hieraus, ſondern nur aus übernatürlichen Kräften erklären laſſen ſollten, dem Ausſpruch der Kirche ſich unterwerfen zu wollen.

Luther (vgl. Köſtlin, Luther's Theologie 2, 341 ff., 249 f.) liebte bei ſeiner praktiſch religiöſen Auffaſſung der Dinge überall vom Endlichen weg den Blick unmittelbar auf den in Allem waltenden Gott zu richten, der auch in gewöhnlichen, ſcheinbar zufälligen Vorkommniſſen unſres Lebens fort und fort durch ſeine Engel thätig ſey; nicht minder ſieht er gegenüber von dieſen den Satan und die böſen Engel wirken. Auch einem nicht durch Engel ſich vollziehenden unmittelbaren Eingreifen Gottes will er durch die Natur keinerlei Schranke geſetzt wiſſen. Eine feſte Abgränzung für den Begriff des Wunders finden wir hiebei nicht, — nämlich gegenüber von ſolchen Fällen, wo wir doch auch für die Engel den Gebrauch rein natürlicher Mittel ſtatuiren müſſen, und auch gegenüber von Erweiſungen der ſpeciellen göttlichen Vorſehung überhaupt. Allein andererſeits dringt er doch angelegentlich auf die Anerkennung einer Ordnung in Gottes Wirken auf die Kreatur, und zwar einer Ordnung, bei welcher Gott auch gerade mittelſt der einzelnen Kreaturen wirke. Und da dehnt er nun in eigenthümlicher Weiſe den Begriff des geordneten und vermittelten göttlichen Wirkens eben auch auf jenes Wirken durch die geſchaffenen Engel und zwar auch auf die durch ſie gewirkten, alle Naturkräfte überſteigenden Wunderthaten aus. Aber er verweiſt zugleich im Gegenſatz gegen den „Fanatismus“ ſehr ernſtlich auf den gläubigen Gebrauch der einfachen, von Gott gegebenen natürlichen Mittel. Er lehrt ferner in den Erfolgen des gewöhnlichen Naturlaufs, z. B. im Wachſen des Kornes, ein ebenſo großes, ja noch größeres Wunder als z. B. in der Speiſung der Fünftauſende erkennen. Jenen beſonderen Wunderzeichen, von welchen die heil. Schrift berichtet, weiſt er dann ihre Stelle an in der urſprünglichen Entwickelung der Offenbarung, wogegen man jetzt nach der vollen Offenbarung der Heilswahrheit in Chriſtus und dem Worte der Schrift ihrer nicht mehr bedürfe und das, was der Papismus an Wundern für ſeine Irrlehren anweiſe, nur Betrug oder Teufelswerk ſey. Und über alles wunderbare äußere Wirken Gottes ſtellt er endlich — noch weit klarer und energiſcher als ein Origenes und Auguſtin (vgl. oben) — die fortwährenden „rechten, geiſtlichen Wunder.“

Die altproteſtantiſchen Dogmatiker bieten nichts Bedeutendes für die Lehre der Wunder. Sie definiren die Wunder im Verhältniß zum Natürlichen wieder ſchärfer, aber nur in der Weiſe der Scholaſtik, — und zwar Quenſtedt kurzweg als Wirkungen contra vim rebus naturalibus a Deo inditam. Die in der Scholaſtik

doch nicht zu verkennenden Verſuche einer philoſophiſchen Auffaſſung des Verhältniſſes zwiſchen einer höheren und ſinnlichen Ordnung der Dinge vermiſſen wir bei ihnen. Dagegen führte ſie die Polemik gegen den Katholicismus zu ausführlichen Widerlegungen der Meinung, daß die wahre Kirche durch noch fortwährendes Vorkommen von Wundern in ihr ſich bewähren müſſe und daß in dieſer Hinſicht die römiſche Kirche vor der proteſtantiſchen Etwas voraus habe. Die eigentliche Zeit für Wunder beſtimmen ſie wie Luther. Den eiteln, trügeriſchen, oft lächerlichen Wundern, deren jene Kirche ſich rühme, ſtellen ſie beſonders gern das große, obgleich nicht ſo augenfällige Grundwunder ihrer eigenen Kirche, die Erſchütterung des aller Welt furchtbaren Pabſtthums und die ſiegreiche Herſtellung der Reformation durch einen armen Mönch entgegen. Daneben übrigens zeigt ſich doch die Neigung, in der eigenen Mitte und zwar namentlich eben in Luther's Leben auch noch mehr einzelne, äußere, ſtaunenswerthe Ereigniſſe auszufinden, bei welchen wenigſtens ſchwer mehr zwiſchen natürlichen Fügungen einer ſpeciellſten Vorſehung und zwiſchen eigentlichen Wundern zu unterſcheiden iſt, wie z. B. merkwürdige Bewahrungen Luther's vor der Kraft von Gifttränken (vergl. Joh. Gerhard Loc. 23, §. 286).

Nicht minder entſchieden beharren in der Anerkennung eines übernatürlichen Eingreifens des ſich offenbarenden Gottes in die Natur auch die Socinianer und Arminianer, welchen man ſonſt eine „freiere“ Richtung beizulegen pflegt. Ja gerade bei ihnen, namentlich den Socinianern, werden dieſe Wunder um ſo mehr und um ſo einſeitiger apologetiſch verwerthet und heben zugleich vom ganzen übrigen Menſchenleben um ſo ſchroffer ſich ab, je weniger innig hier ſonſt die Gemeinſchaft zwiſchen Gott und Menſch gefaßt und das „geiſtliche Wunder“ verſtanden und geſchätzt wird. Grotius, der arminianiſche Vorläufer der ſupranaturaliſtiſchen Apologetik, findet die in der heil. Schrift berichteten Wunder ſtark genug, um auf ſie und vorzüglich auf das der Auferſtehung ſeinen Nachweis für den göttlichen Urſprung des Chriſtenthums zu bauen, wobei er freilich den Einwand der Unmöglichkeit mit einer ſehr bedenklichen Berufung auf weiſe Heiden erwiedert, die auch eine Erweckung von Todten für möglich gehalten haben (de verit. relig. Christ. L. 267).

Während ſo den Wundern vollends eine ſinguläre Stellung in der Betrachtung der Welt und Menſchheit gegeben wurde, begann dann andererſeits ein Widerſpruch gegen jede Zulaſſung derſelben ſich zu erheben. Er ging aus theils von einem ſtreng philoſophiſchen, aber dem Chriſtenthum fern ſtehenden Denken, theils auch nur von dem in philoſophiſches Gewand ſich kleidenden Raiſonnement eines ſogenannten allgemeinen Menſchenverſtandes. — Zunächſt jedoch begegnet uns in der Entwickelung der deutſchen Philoſophie noch die intereſſante Eingliederung des Wunders in's philoſophiſche Syſtem bei Leibnitz (und zwar nicht etwa bloß in ſeiner Theodicee; vgl. in Leibnit. Opera ed. Erdmann beſonders S. 460, 480, 763, 568, 518). Wunder iſt ihm, was aus der Natur der geſchaffenen Dinge nicht erklärt werden kann und ihre Kräfte überſteigt. Die Naturgeſetze nun, welche den Wundern entgegenzuſtehen ſcheinen, ſind, wie Leibnitz nachdrücklich behauptet, nicht etwa bloß willkürlich von Gott gegeben. Aber ſie ſind auch nicht in dem Sinn, daß ihr Gegentheil eine innere Contradiktion in ſich ſchlöſſe, abſolut nothwendig und allumfaſſend, wie die logiſchen und metaphyſiſchen Wahrheiten. Gott hat ſie vielmehr nach den Motiven der höchſten Weisheit frei gewählt, ſo daß die phyſiſche Nothwendigkeit der Dinge auf der moraliſchen ruht. Und ſo kann dann Gott in ſie auch aus Gründen einer höheren Ordnung als die Natur iſt, und vermöge anderer ſeinem Zweck angemeſſenerer Geſetze eingreifen; er kann die Kreaturen von jenen Geſetzen dispenſiren und in ihnen Etwas, wozu ihre eigene Natur nicht reichte, hervorbringen. Dieſe Wunder waren endlich auch ſchon in den durchweg geregelten göttlichen Weltplan eingeſchloſſen, — in denſelben Plan, vermöge deſſen die einzelnen kreatürlichen Dinge auch unter ſich in präſtabilirter Harmonie zuſammengeordnet ſind. Es fehlt freilich dieſen ſehr abſtrakten Erklärungen des Leibnitz vor Allem ſchon darum an Halt, weil er

auf beſtimmtere Ideen jener höheren Ordnung und auf den inneren geſchichtlichen Zuſammenhang des ihr gemäßen, die Wunder in ſich ſchließenden göttlichen Thuns ſich gar nicht einläßt. Die weitere Frage wäre, ob er dem Begriffe eines Naturgeſetzes und in ſeiner Lehre von den Monaden dem realen, lebendigen Zuſammenhange der Kreaturen unter einander genug gethan habe. — Der Philoſoph Wolf hielt mit ſeinem Anſchluß an die leibnitz'ſchen Lehren auch die Möglichkeit der Wunder feſt, — hier, wie auch ſonſt, nur noch weit weniger, als ſein Meiſter, in die Tiefe gehend.

Ein tiefgehender und umfaſſender philoſophiſcher Angriff auf die Möglichkeit der Wunder war aber bereits von Spinoza ausgegangen (tractatus theol. polit. cap. VI, opera ed. Paulus 1, 233 sq.). Er gründet denſelben zunächſt darauf, daß die Natur mit ihren Geſetzen und der Inhalt des Willens, der Intelligenz und der Natur Gottes identiſch ſey, demnach ein Handeln Gottes gegen jene Geſetze ein Handeln gegen ſeine eigene Natur wäre. So weit erſchiene indeſſen, da Spinoza (op. 1, 235) unter jener Natur nicht die bloße Materie, ſondern „alia infinita" verſtehen will, immer noch der Gedanke zuläſſig, daß nach einer hierunter mitbefaßten geſetzmäßigen Ordnung auch höhere als die materiellen Kräfte in dieſe eingreifen, ja etwa auch eine Concentrirung göttlicher Geſammtkraft geſetzmäßig auf einen einzelnen Punkt des endlichen materiellen Daſeyns ſich richten könnte. Dieß wird erſt durch weitere Grundſätze der ſpinoziſtiſchen Philoſophie ausgeſchloſſen. Für's Erſte nämlich (vergl. Ethic. p. I. propos. 28) ſoll jedes einzelne endliche Ding oder jeder endliche modus der abſoluten Subſtanz nur durch eine gleichfalls endliche und determinirte Cauſalität beſtimmt werden können; und zwar wird dieß begründet durch die Vorausſetzung, daß, was aus der abſoluten Natur eines göttlichen Attributs folge, ſelbſt auch unendlich und ewig ſeyn müßte; wir ſtehen hiermit bei den Grundvorausſetzungen über göttliches Weſen, Wollen und Wirken überhaupt. Für's Zweite ſollen (Eth. p. II. prop. 6) die einzelnen modi der beiden göttlichen Attribute, Denken und Ausdehnung, Gott je nur inſofern, als er unter demjenigen Attribut, deſſen modi ſie ſeyen, betrachtet werde, zu ihrer Urſache haben, und die einzelnen Modifikationen des ausgedehnten materiellen Daſeyns ſo nur wieder durch einzelne gleichartige modi beſtimmt ſeyn. Nicht bloß das unmittelbare Eingreifen eines abſoluten Subjekts in den Verlauf des endlichen Daſeyns, ſondern auch ein wirkliches Eingreifen des endlichen Geiſtes in den Verlauf der materiellen Dinge wird ausgeſchloſſen.

Beachtenswerth iſt ſodann, was Spinoza ferner über die Erkennbarkeit Gottes in einem angeblichen Wunder bemerkt (tractat. p. 239): man könnte, da ein ſolches doch immer etwas Limitirtes ſey, daraus erſt nicht auf eine Cauſalität von unendlicher Macht, ſondern höchſtens auf eine von größerer Macht ſchließen. Es fragt ſich hier nur, ob nicht durch's Hinzukommen anderer äußerer und innerer Offenbarungszeugniſſe, die freilich nicht fehlen dürfen, die That höherer Macht dennoch als ächt göttliche That ſich uns ausweiſen könne.

Von einer anderen Seite her eröffnete dann der engliſche Deismus den Angriff (vergl. beſonders Lechler, Geſchichte d. engl. Deism.). Während er Gott als abſolutes Subjekt über der Welt und Natur ſtehen bleiben läßt, hält er ihn und ſie ſo auseinander, daß ihm mit der Offenbarung auch die Wunder undenkbar werden. Ein Toland hatte ſolche noch zugelaſſen, ſofern ſie als außerordentliche, den ſonſtigen Naturlauf nicht ändernde Akte des Urhebers der Natur zum Behuf eines der göttlichen Weisheit würdigen Zweckes von der Vernunft begriffen werden können. Die Beſtreitung eröffnete beſonders Woolſton, der hauptſächlich innere, geſchichtliche Unwahrſcheinlichkeiten und Widerſprüche in den einzelnen bibliſchen Wundern aufzuweiſen verſuchte. Eine ſyſtematiſche Widerlegung der Zuläſſigkeit einer Annahme von Wundern überhaupt unternahm endlich Hume vom Standpunkt der empiriſchen Philoſophie aus, indem er beſtritt, daß jemals ein Wunderbericht dem prüfenden Denker ſich glaubhaft machen könne (Inquiry concerning human understanding X). Während nämlich unſere Anerkennung für die cauſalen Beziehungen der Dinge und ferner für die Glaubwürdigkeit menſch-

licher Zeugniſſe auf der Gleichmäßigkeit und Stetigkeit unſerer Erfahrungen beruhe, ſtehe der Annahme eines die Naturgeſetze verletzenden Wunderaktes unſere ganze ſanftige unwandelbare Erfahrung von dieſen Geſetzen entgegen, und die Zeugniſſe von einem ſolchen Akte müßten, um hiegegen auch nur eine Wahrſcheinlichkeit für ſich zu behalten, zu einer Klaſſe von Zeugniſſen gehören, die noch nie betrogen hätten; ſie hätten nur Kraft, wenn für unſer auf Erfahrung ruhendes Erkennen ihre Falſchheit ein noch größeres Wunder ſeyn müßte, als jener Akt ſelbſt. Statt deſſen finden ſich in der Wirklichkeit keine Zeugniſſe für irgend ein Wunder, welche vertreten würden durch eine genügende Anzahl Perſonen von einer alle Selbſttäuſchung ausſchließenden gebildeten Intelligenz und von einer nachweisbaren, allen frommen Trug ausſchließenden Redlichkeit; und zwar mache insbeſondere der religiöſe Geiſt bei der mit ſeiner Natur zuſammenhängenden Liebe zum Wunder die aus ſolchen Kreiſen hervorgehenden Wunder verdächtig.

Wir haben hiemit ſchon im Weſentlichen alle die Hauptargumente, in welchen auch ſeither die Polemik gegen das Wunder ſich bewegt hat. In Deutſchland gehen die Einreden der Aufklärung und des vulgären Rationalismus, ſoweit ſie theologiſche Begründung haben, eben auch von der deiſtiſchen Scheidung zwiſchen Gott und ſeiner Welt aus; eine Auseinanderbeziehung beider, wie ſie im Wunder Statt hätte, wird ehrenrührig für Beide gefunden: käme nämlich, ſagt z. B. Wegſcheider, in der Natur eine Wirkung vor, welche die Kräfte der Natur nicht hätten hervorbringen können, ſo litte die Natur an einer Unvollkommenheit und dieſe würde uns gebieten, auch im Schöpfer der Natur eine Unvollkommenheit anzunehmen. Aus den Sätzen Kants, daß es ſträflicher moraliſcher Unglaube ſey, den in's Herz geſchriebenen Pflichtvorſchriften nur dann, wenn ſie dazu durch Wunder beglaubigt ſeyen, Autorität zugeſtehen zu wollen (Relig. innerh. d. Gränzen u. ſ. w., 2. Stück, Schluß), hat ſich der Rationalismus die Einwendung geholt, daß der Glaube an Wunder überhaupt der wahren Tugend den ſchwerſten Schaden bringe und die Heiligkeit des Moralgeſetzes verletze. Das wirkſamſte Argument ſah indeſſen der Rationalismus immer in der einfachen und keineswegs mit der philoſophiſchen Strenge eines Hume ausgeführten Berufung auf die allgemeine Erfahrung, der die Annahme, daß Gott durch einen unmittelbaren Akt Erſcheinungen in der ſinnlichen Welt hervorbringe, nun einmal ſchlechthin zuwider ſey (vgl. z. B. Röhr in den Briefen über den Rationalism. S. 64 f.). In abstracto machte der Rationalismus auch das geltend, daß ja die vorgeblichen Wunder möglicher Weiſe aus ſolchen Naturkräften und Geſetzen, die nur wir noch nicht kennen, zu erklären ſeyen, ſo wenig er hievon in concreto vermöge ſeiner eigenen, ihm doch ſchon recht genügenden Naturkenntniſſe je Gebrauch machen zu müſſen meint.

Der Hegelianismus hat ähnlich wie der Spinozismus den Satz, daß das einzelne Endliche je nur durch anderes Einzelnes, nie durch eine unmittelbare Beziehung des Abſoluten auf daſſelbe beſtimmt werden könne, zu einem Gründprincip in ſeiner pantheiſtiſchen Weltanſchauung gemacht. Er will den ſelbſtbewußten Geiſt gegenüber von der Natur höher als der Spinozismus ſtellen. Aber der abſolute Geiſt ſoll als ſelbſtbewußtes Subjekt nur in den einzelnen endlichen Perſönlichkeiten der Natur gegenübertreten und dieſe endlichen Subjekte ſollen bei ihrem Einwirken auf die Natur durchweg an die gewöhnlichen Naturgeſetze gebunden ſeyn, in welchen eben auch der abſolute Geiſt bei ſeiner, im natürlichen Daſeyn ſtatthabenden Selbſtobjektivirung ſich auf unwandelbare Weiſe ausgeprägt habe.

Mit eigenthümlicher, nachdrücklicher Betonung gerade des Intereſſes der Frömmigkeit, und zwar nicht trotz, ſondern eben vermöge eines richtig verſtandenen frommen Intereſſes hat endlich Schleiermacher die Wunder beſeitigen zu können geglaubt. Er beſtreitet in ſeinem „Chriſtlichen Glauben“ (§. 14) zunächſt die apologetiſche Kraft der Wunder. Und während er hier auf die ſubjektive Neigung des religiöſen Geiſtes hingewieſen hat, bei neuen Entwickelungspunkten des religiöſen Lebens der Menſchheit auch eigenthümliche höhere Einwirkungen auf die Natur im Voraus zu erwarten, will er her-

nach (§. 47, vergl. auch in den Reden über Religian) zeigen, daß dach die Frömmigkeit nie wirklich das Bedürfniß erzeugen könne, eine Thatſache ſa aufzufaſſen, daß durch ihre Abhängigkeit van Gatt ihr Bedingtſeyn durch den Naturzuſammenhang ſchlechthin aufgehaben werde. Unſer ſchlechthiniges Abhängigkeitsgefühl nämlich (§. 46) ſey, wie es durch Einwirkungen auf unſer ſinnliches Selbſtbewußtſeyn erregt werde, ſa gerade dann am vallſtändigſten, wenn wir uns eben auch in unſerer Identifikatian mit der ganzen Welt nicht minder abhängig fühlen; dieſe Identifikatian gelinge aber nur in dem Maß, als wir alles in der Erſcheinung Vereinzelte in Gedanken verbinden; und in dieſen All-Einen des endlichen Seyns ſey dann der vallkammenſte Naturzuſammenhang geſetzt, und ſa falle eben die vallkammenſte Ueberzeugung davan, daß Alles in der Geſammtheit dieſes Zuſammenhanges vallſtändig bedingt und begründet ſey, mit der innern Gewißheit der ſchlechthinnigen Abhängigkeit alles Endlichen von Gatt vollkammen zuſammen.

Das ſagenannte maderne Bewußtſeyn der neueſten Zeit ſtützt ſich bei ſeinem Widerſpruch gegen die Wunder nach ſeinem eigenen Vargeben beſanders auf die graßen Fartſchritte der neueren Naturwiſſenſchaft, in der That jedach weit mehr auf eine praktiſche Neigung, überhaupt eben nur mit dem dieſen Wiſſenſchaften ſich darbietenden Gebiete der materiellen Dinge ſich zu beſaſſen, und bei edleren Geiſtern auf das innere Streben der erkennenden Vernunft nach einem, ſchan durch's Weſen der Erkenntniß geſarderten ſtrengen, geſetzmäßigen Zuſammenhang des geſammten Seyns und Werdens, wabei wir aber eine gehörige Würdigung eben der Frage, ab durch eine van Gatt gewallte Geſetzmäßigkeit des Seyenden überhaupt ein durchgängiges Bedingtſeyn des blaß natürlichen einzelnen Daſeyns durch blaß natürliche Kräfte geſarbert werde, gar ſehr vermiſſen. Der Hauptvertreter dieſer Richtung auf dem Standpunkt einer theiſtiſchen Philaſaphie iſt gegenwärtig C. H. Weiße. Eng an Schleiermacher's Deduktianen hat A. Schweizer (chriſtliche Glaubenslehre Bd. I, 1863) ſich angeſchlaſſen. Man pflegt einerſeits jedes wunderbare Wirken Gattes mit blaß willkürlichem, andererſeits die Idee eines geſetzmäßig organiſirten Alls mit der Idee eines in ſich ſchlechthin abgeſchlaſſenen Camplexes van einzelnen, rein aus ſich ſelbſt heraus ſich entwickelnden endlichen Naturweſen zu identifiziren. Auf die dem Wunder entgegenſtehende Analagie aller ſanſtigen Erfahrung beruft man ſich mit Hume beſanders vam Standpunkt der allgemeinen empiriſchen Geſchichtsfarſchung aus, indem van ihr immer eben jene Analagie an die mit Bezug auf Glaubwürdigkeit zu prüfenden Thatſachen als Maßſtab müſſe angelegt werden.

Bei jener Beſtreitung des Wunders im Allgemeinen ſuchte dann Spinaza die einzelnen bibliſchen Wunder größtentheils auf natürliche, nur mit Uebergehung der Mittelurſachen berichtete Vargänge zurückzuführen. Waalſtan will die ihrem Wartſinn nach widerſpruchsvallen und vernunftwidrigen Erzählungen als allegariſche Einkleidung religiöſer Wahrheit gelten laſſen. Der Naturalismus ſcheute ſich nicht, bei den Wunderthätern und Wunderzeugen eine Miſchung van Betrug und Selbſttäuſchung anzunehmen. Davar dach zurückſchreckend, erklärte der Ratianalismus, daß die graßen Werkzeuge der Varſehung ſelber jene Thaten gar nicht als ſalche Wunder zu vallbringen beabſichtigt und geglaubt, und daß die Berichterſtatter nur vermöge des Einfluſſes ihrer Zeitbildung ſie in dieſer wunderhaften Farm aufgefaßt und berichtet haben. Endlich hat ſich an die Stelle der künſtlichen ratianaliſtiſchen Verſuche — mit dem Schein, die Ehre jener Werkzeuge, ihrer Jünger, und auch der, erſt ſpäteren Zeiten angehörigen bibliſchen Erzähler nach beſſer zu wahren, — die mythiſche Erklärung geſetzt, vergleiche den Artikel „Mythus“. Anſtatt der höheren Ideen übrigens, welche Strauß in den Sagen des Lebens Jeſu ausgeprägt zu finden vargab, hat er dann in der That nur den Niederſchlag gemein jüdiſcher meſſianiſcher Erwartungen vargeführt; die Baur'ſche Kritik hat dazu bewußte, tendenziöſe Fiktianen gefügt. Idealeres hat Weiße in den Sagen der Kindheitsgeſchichte Jeſu ausgedrückt geſehen; für Unhiſtariſches in den Erzählungen van Jeſu eigenen Wunderwerken hat er eine eigenthümliche, in ihrer cancreten Anwendung

unklare Ableitung aus mißverſtandenen allegoriſchen Reden des Herrn verſucht. Der ganzen Mythenhypotheſe aber widerſtrebten nicht bloß die ſchon von Augenzeugen berichteten Erſcheinungen des Auferſtandenen, die man nun auf bloße Viſionen zurückführte, ſondern auch die Wundergaben, welche jedenfalls die erſten Jünger zu beſitzen überzeugt waren und welche ſie ſicher, wenn ſie nicht Gleiches und Größeres ſchon in Jeſu gefunden hätten, ſich nicht würden beigelegt haben. Im Hinblick hierauf und zugleich auf die Frage, wie denn Jeſus überhaupt ohne ein wenigſtens ſcheinbares Wunderthun ſich als Meſſias hätte geltend machen können, haben doch auch Beſtreiter des Wunders wieder Jeſum und ſeine Apoſtel, beſonders in Krankenheilungen, Dinge thun laſſen, die wenigſtens der Umgebung als Wunder erſchienen ſeyen und wozu nun namentlich Weiße eine wirkliche Begabung mit außerordentlichen, doch nur natürlichen, mit dem ſogenannten thieriſchen Magnetismus zuſammenhängenden Kräften für ſie in Anſpruch nimmt. Wir können uns der Wahrnehmung nicht entziehen, daß mehr und mehr wieder die Thüre zur alten rationaliſtiſchen Deutung zurück ſich öffnet. Wird der Weg nicht nothwendig weiter auch zur naturaliſtiſchen führen? vgl. die kecke Verbindung aller Deutungen in des Franzoſen E. Renan Leben Jeſu 1863.

Der dem vulgären Rationalismus gegenüberſtehende Supranaturalismus wagte die von ihm vertheidigten Wunder, ſo Großes er in ſeiner Apologetik (vgl. oben über Grotius) auf ſie zu bauen verſuchte, doch oft nur mit einer ſchüchternen Unbeſtimmtheit zu definiren, bei welcher dahin geſtellt blieb, ob man nicht noch mit bloß relativen Wundern ſich begnügen könne; vergl. Reinhard: miraculum est mutatio a manifestis naturae legibus abhorrens, cujus a nobis nulla potest e viribus naturalibus ratio reddi. Aufgegeben iſt der eigentliche Wunderbegriff auch von C. Bonnet (recherches philosoph. sur les preuves du Christ. Genf 1769, deutſch von Lavater, Zürich 1769), ſofern nach ihm die Wunder in der Weiſe (anders als nach Leibnitz) präſtabilirt ſind, daß durch Präformation in die Naturkräfte ſelbſt der Keim, der dann zur beſtimmten Zeit das Wunder erzeugen ſollte, bei der Schöpfung war gelegt worden. — Im Aufſchwung neueſter Orthodoxie hat auf katholiſchem, ultramontanem Boden der einflußreiche Dogmatiker Perrone nicht bloß das Wunder denjenigen, welche mit Thomas' Definition („praeter ordinem tot. naturae") noch nicht zufrieden ſeyen, geradezu als opus naturae legibus contrarium definirt, ſondern thatſächlich mit extrem nominaliſtiſchen Sätzen die Idee der Natur überhaupt, ja auch die Idee eines allgemeinen geſetzmäßigen Wirkens Gottes aufgelöſt: Deus non regit genera vel species, quae non sunt nisi ideae abstractae, sed regit individua, quae sola realia sunt, neque regit legibus universalibus, quae pariter non sunt nisi in conceptu nostro, — — sed regit voluntate peculiari individua singula etc. (praelect. theol., Rom. 1840, T. I., p. 47). Auf proteſtantiſchem Boden haben wir dem Nichts an die Seite zu ſtellen, wohl aber iſt hier nur zu häufig bei gläubigeren Eiferern für das freie, unbedingte und damit eben auch an kein Naturgeſetz gebundene göttliche Thun ein ſtreng wiſſenſchaftliches Eindringen in die Probleme und Schwierigkeit überhaupt zu vermiſſen.

Dagegen hat gerade auch die einen freieren Standpunkt behauptende neuere gläubige Theologie (Tweſten, Nitzſch u. ſ. w.) wieder mit weit friſcherer Zuverſicht als der alte Supranaturalismus die Sache des Wunders zu führen unternommen. Sie will es rechtfertigen und feſtſtellen, indem ſie ihm in einer organiſchen Geſammtanſchauung von Gott und Welt ſeinen Ort anweiſt. Sie erkennt aber zugleich eine neue Durcharbeitung und genauere Geſtaltung des Begriffs für nothwendig und verändert namentlich auch die Stellung, welche das Wunder in dem Ganzen einer Apologie des Chriſtenthums und einer Wiſſenſchaft der Apologetik einzunehmen habe. Gemeinſam iſt ihr hiebei im Allgemeinen mit der ganzen neueren Wiſſenſchaft ein vollbewußtes Dringen auf die ſtete Geſetzmäßigkeit alles Seyns und Werdens im Intereſſe der hierdurch in ihrer Möglichkeit bedingten Erkenntniß und auch der religiöſen Erfahrung ſelbſt. Und zwar ſoll — ganz anders

als etwa bei Auguſtin und den Scholaſtikern — die Nothwendigkeit und Bedeutung einer ſolchen Stetigkeit und Geſetzmäßigkeit auch für den Naturzuſammenhang als ſolchen zur Anerkennung kommen. Es ſoll aber dieſer, gemäß ſeiner innern geſetzmäßigen Dispoſition, eben auch für jene höheren inneren Einwirkungen Raum laſſen, die ſelbſt wieder keineswegs willkürlich, ſondern nach einer uns ſich offenbarenden ſteten göttlichen Ordnung hereintreten. — Man kann freilich zunächſt noch fragen, wie weit hier überhaupt noch der eigentliche Wunderbegriff feſtgehalten ſey. Während nämlich auf der einen Seite manche Gelehrte, welche das eigentliche Wunder beſtreitea, dennoch in derjenigen weſentlichen Verbindung, worein ſie bei Jeſus mit ſeinem ſittlich religiöſen Karakter und Werth den Beſitz eigenthümlicher, auf's körperliche Leben gerichteter natürlicher pſychiſcher Anlagen ſetzen, thatſächlich etwas ganz Außerordentliches und Singuläres ſtatuiren und ſo von den Vertretern der Erfahrungsanalogien oder auch einer widerchriſtlichen Philoſophie wegen Halbheit und Inconſequenz geſcholten werden (vergl. Weiße, Haſe und Andere; gegen ſie vergl. Strauß, Glaubenslehre 1, 252 f.): ſo könnte es andererſeits bei Manchen, welche Vorkämpfer des Wunders ſeyn wollen, doch ſcheinen, als ob ſie es thatſächlich auch wieder auf Eine Linie mit dem Natürlichen ſetzten, ſofern ſie nämlich die höhere Ordnung, aus der die Wunder hervorgehen ſollen, wie eine der Naturordnung gleichartige hinſtellten, ja auch ſelbſt den Namen einer — nur eben höheren, verklärten Naturordnung ihr beilegten (vgl. z. B. Lange, Ebrard, Martenſen, von katholiſcher Seite Drey; dagegen die Bemerkungen Schenkel's chriſtliche Dogmatik 1, 260 f., die übrigens den wirklichen Sinn jener Sätze bei jenen Theologen nicht gehörig würdigen). In Wahrheit aber behalten wir eigentliche Wunder, ſoweit Wirkungen innerhalb der Natur zugelaſſen werden, welche nicht aus den kreatürlichen Dingen in ihrem Fürſichſeyn vermöge der ihnen urſprünglich innewohnenden Kräfte und vermöge ihrer demgemäßen Wechſelwirkung auf einander producirt worden ſind, ſondern welche erklärt werden müſſen aus einer unmittelbaren wirkſamen Beziehung Gottes auf einzelne beſondere Punkte dieſes Naturlaufs und insbeſondere aus ſolchen Kräften, die den menſchlichen Werkzeugen der göttlichen Offenbarung nur vermöge einer unmittelbaren perſönlichen Gemeinſchaft, worein der allmächtige, lebendige Gott zu ihnen ſich ſetzt, zu Gebot ſind geſtellt worden. Beſonders entſchieden hat neuerdings Rothe („Zur Dogmatik“) das eigentliche Wunder behauptet (und zwar a) ein abſolutes Wirken Gottes ohne Dazwiſchenkunft einer kreatürlichen Mittelurſache, b) ein Wirken Gottes mittelſt kreatürlicher Mittelurſachen, aber in einer Art, wie nur Gott mittelſt ihrer wirken könne), hat übrigens daneben, und zwar ſo beſonders auch im Leben Jeſu, auch bloße uneigentliche, relative Wunder angenommen.

Da wird nun dem äußeren Wunderwirken Gottes vor Allem vorausgeſetzt eine wahre, lebendige und wirkſame, unſer ganzes ächtes ſittlich religiöſes Leben bedingende und wiederherſtellende Thätigkeit des perſönlichen Gottes auf den menſchlichen Geiſt (mit „geiſtlichen Wundern“) und ferner eine auf die Stiftung ſolchen Lebens gerichtete, ſtetig und geſetzmäßig entwickelte Geſchichte göttlicher Heilsoffenbarung im Großen. Eben in dieſe Geſchichte ſollen nun nach höherem Geſetz auch jene auf's natürliche Daſeyn bezüglichen Wunderwirkungen eintreten, — angemeſſen den geiſtigen Bedürfniſſen der jeweiligen Menſchen, welchen ſie durch ihren erregenden Eindruck dienen ſollen (teleologiſche Bedeutung), angemeſſen den innern gottgewirkten Zuſtänden der vom Offenbarungsgeiſt urſprünglich ergriffenen und zu ſeinen Hauptwerkzeugen erhobenen Perſonen, durch welche Wunder geſchehen (ätiologiſcher Zuſammenhang innerhalb der Menſchheit), angemeſſen auch der Beſtimmung der theils wiederherzuſtellenden, theils zu vollendenden Natur im Ganzen, — verſchieden ſich geſtaltend je nach dem Charakter und Bedürfniß der verſchiedenen Offenbarungsepochen und Werkzeuge, — abweichend von den ſonſtigen „Erfahrungsanalogien“ und doch feſtſtehend im Zuſammenhang der größten Geſchichtsentwicklung, ohne welche die ganze Weltgeſchichte und die ſelbſtgewiſſe religiöſe Erfahrung des

Chriſten unbegreiflich wird, — zuläſſig und verſtändlich aber freilich immer nur für diejenigen, welche einmal mit ihrer Betrachtung und mit ihrem eigenen ſittlichen Leben in jene Grundvorausſetzungen des Wunders ſich ernſtlich hineingeſtellt haben.

Was ſodann das Verhältniß der Natur und ihrer Geſetze zu jenen Einwirkungen höherer Kräfte betrifft, ſo wird vor Allem eine Einſprache der bloßen Naturwiſſenſchaft abgewieſen, die ihrem Weſen nach freilich nur auf dem Gebiete reiner Naturcauſalitäten ſich bewegt, das Urtheil darüber aber, ob und wieweit noch höhere Kräfte denkbar und einwirkungsfähig ſeyen, einer umfaſſenderen Forſchung zu überlaſſen hat. Mit noch zu wenig Schärfe ſehen wir — übrigens keineswegs bloß auf Seiten der Vertheidiger des Wunders, die freilich mitunter ſchief und mißverſtändlich ſich äußern (über „Elaſtizität“ der Geſetze, über eine „Durchbrechung“ von Naturgeſetzen auch ſchon durch natürlich Gewirktes u. ſ. w.), — den Begriff der Naturgeſetze überhaupt beſtimmt. Drücken dieſe bloß die Form aus, in welcher die urſprünglich den endlichen Exiſtenzen innewohnenden Kräfte für ſich und in ihrer Wechſelbeziehung wirken, ſo iſt durch ſie über ein Dazukommen einer höheren Kraft in ihren Bereich herein eben noch Nichts ausgemacht. Als eine gewiſſe Analogie hiefür führt man dann auch auf ihrem eigenen Gebiete das Eintreten der Exiſtenzen und Kräfte einer übergeordneten natürlichen Sphäre (namentlich der des organiſchen Lebens) in die Kräfte einer vorher beſtehenden Sphäre (des unorganiſchen Daſeyns) an, aus welchen jene durchaus nicht erklärt werden können und mit welchen ſie nun dennoch geſetzmäßig zuſammenwirken. Der beſonders auch von Schleiermacher übertriebene Einwand eines für immer bleibenden Geſtörtſeyns des Naturzuſammenhanges wird ohnedieß mit dem Hinweis darauf zurückgewieſen, daß die Produkte jenes göttlichen Wirkens ja doch ſofort ganz eben in dieſen Zuſammenhang aufgenommen und darin „naturgeſetzlich“ werden (Schenkel S. 255).

Aus dem Geſagten erhellt von ſelbſt auch ſchon die Aenderung, welche nun freilich — und zwar keineswegs bloß aus Connivenz gegen einen „modernen Zeitgeiſt“ — für die Stellung des Wunders in der Apologetik gefordert iſt. Nimmermehr können die Wunder für ſich das Fundament oder auch nur einen feſten Ausgangspunkt für die apologetiſche Deduktion bilden. So gut ſie geſchichtlich bezeugt ſind, und ſo ſtark dieſe bibliſchen Wunderberichte auch bei aller Abſchwächung, welche die Zeitform und die Vermittelung durch fremde Berichte dem Eindruck des Wunders bereitet, noch immer auf die aus dem alltäglichen Weltbewußtſeyn aufzurüttelnden Gemüther wirken müſſen, ſo gewiß kann und ſoll doch nur in dem Grad, in welchem der ganze vorhin angedeutete Zuſammenhang dem Bewußtſeyn nahe gebracht und lebendig geworden iſt, ein rechter Glaube auch an die Wunder ſelbſt entſtehen. Sie ſollen und können nur wirken als ein Ganzes und in einem Ganzen, „in welchem Alles ſich gegenſeitig ſtützt und trägt“ (Tweſten).

Zu der bisher genannten Literatur vergleiche noch die einzelnen Abhandlungen: Jul. Müller, dispat. de miraculorum J. Christi natura etc. 1839, 1841; Nitzſch in den Studien und Kritiken 1843, 1; Joh. Hirzel, über das Wunder u. ſ. w. 1863; vom philoſophiſchen Standpunkt beſonders: Frohſchammer (kathol.), die Philoſophie und das Wunder, Athenäum Bd. 2, H. 2, 1863; der Unterzeichnete hat die Wunderfrage auch behandelt in ſeiner Abhandlung „De miraculorum, quae Christus et primi ejus discipuli fecerunt, natura et ratione“, Breslau 1860, und in ſeiner Schrift „der Glaube“ u. ſ. w., S. 139 ff., 194 ff. Julius Köſtlin.

Wyttenbach, Thomas, Reformator der Stadt Biel, ja der Zeit nach der erſte unter den ſchweizeriſchen Reformatoren, iſt nach bisheriger, freilich durch keine Urkunde begründeter Annahme geboren im Jahre 1472 zu Biel und ſtammte aus einem alten Geſchlechte dieſer ſeiner Vaterſtadt. Sein Vater iſt unbekannt, ebenſo ſeine erſte Jugend- und Studienzeit. Die bisherige Annahme, daß er zuerſt in Baſel ſtudirt habe, iſt durch nichts begründet. Sicher iſt ſein Aufenthalt in Tübingen. Dort hörte

er neben dem Scholaſtiker Gabriel Biel, den gelehrten Kenner des Hebräiſchen, Konrad Pellikanus*), etwa in den Jahren 1495 und 1496, und erwarb ſich den Grad eines Baccalaureus der Theologie.

Von Tübingen zog er, wann — iſt unbekannt, nach Baſel zurück, wo er ſich niederließ und um das Jahr 1505 an der Univerſität als Artium liberalium magister und sanctae Theologiae baccalaureus biblicus auftrat. Wie mehrere andere Reformatoren, kämpfte er von Jugend auf mit der Armuth**).

Er begann ſeine Vorleſungen mit der Auslegung des erſten Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus, ohne ſich jedoch darauf zu beſchränken. Vielmehr wandte er ſich bald mehr der Erklärung einzelner bibliſcher Bücher zu und berührte in Disputationen auf polemiſche Weiſe einzelne Dogmen der katholiſchen Kirche, wie z. B. den Ablaß. Dieſes bezeugen ausdrücklich ſeine damaligen Schüler und Zuhörer Leo Judä und Ulrich Zwingli, und fügen bei, daß ſie, was ſie Gründliches wiſſen, von Wyttenbach gelernt hätten***).

Lange, wie bisher angenommen worden, kann er aber in Baſel nicht gelehrt haben, denn bereits im Jahre 1507 wurde er von Meyer und Rath zu Biel zum Leutprieſter an ihre Stadtkirche ernannt und am 26. Auguſt deſſelben Jahres auch vom Biſchof von Lauſanne beſtätigt, der ihm das ehrenvolle Zeugniß gibt: er kenne ſeine „vitae et morum honestas ceteraque laudabilia probitatis ac virtutum merita"†).

Ueber die erſten Jahre ſeines Wirkens in Biel iſt nichts weiter bekannt, als daß er auf der einen Seite von ſeiner Obrigkeit zu Unterhandlungen mit dem päbſtlichen Stuhl, betreffend Zulaſſung von Milchſpeiſen in den Faſten und Ablaß für die Bürgerſchaft von Biel, gebraucht wurde, wobei er häufig in Bern war, andererſeits ſeine Stellung als Kilchherr von Biel gegenüber dem Abte des am oberen Ende des Bielerſee's gelegenen Kloſters St. Johann, welcher ihn bloß zu ſeinem „vicarius perpetuus" machen und als wahrer Kilchherr einen Theil des Einkommens zurückbehalten wollte, mit Beharrlichkeit verfocht, mitunter aber auch gegen den Rath für das Gut der Stadtkirche auftrat.

Im Sommer des Jahres 1515 war Wyttenbach einige Zeit wieder in Baſel und empfing wahrſcheinlich bei dieſem Aufenthalte die theologiſche Doktorwürde; wenigſtens heißt er ſchon vom September an in den Rathsprotokollen von Biel nicht mehr „Meiſter Thomas", ſondern „Herr Doktor Thomas". Im Sommer des gleichen Jahres wurde er, und zwar ausdrücklich unter dem Titel „sacrae theologiae doctor", vom Rathe zu Bern als Chorherr und Cuſtos am St. Vincenzenſtift erwählt und dem Biſchof von Lauſanne präſentirt††). So war nun Wyttenbach beides, Leutprieſter zu Biel und Chorherr, Cuſtos und dazu auch Leutprieſter zu Bern†††). Es hat zwar dieſe

*) Ebenſo war er in Tübingen Schüler des Paul Scriptoris. S. Misc. Tig. III. p. 103. Anm. d. Red.

**) Karakteriſtiſch iſt die Bemerkung in der theologiſchen Matrikel der Univerſität Baſel: „Pro tunc nihil dedit, quia unde daret non habuit, cum sibi pinguior arriserit fortuna, totum dabit." —

***) S. Leo Judae in der praefatio ad annotationes Zwinglii in N. Test. 1529. Zwingli's Auslegung der Schlußreden. Ausgabe von Schuler I. S. 254. Deſſelben amica Exegesis ad Lutherum, 1527, und Brief an Wyttenbach 15. Juni 1523. Gleichlautend iſt das Zeugniß von Rudolf Gualther in der praefatio ad priorem partem homiliarum in Matthaeum. Er führt insbeſondere folgende Worte Wyttenbach's an, die ſeine Schüler öfter von ihm gehört haben: Non procul abesse tempus, quo theologiam scholasticam aboleri et doctrinam ecclesiae veterem, ab orthodoxis patribus ex s. scr. traditam, instaurari oporteat. Aus dem angeführten Briefe Zwingli's ſehen wir, daß er ſich ſpäter Vorwürfe machte, ſeine und ſeiner Schüler Zeit in sophistarum nugis detrivisse, worüber ihn Zwingli beruhigt. Anm. d. Red.

†) Beſtätigungsbrief des Biſchofs Aymo v. Montfaucon vom 26. Aug. 1507.

††) Präſentation des Rathes zu Bern an den Biſchof Aymo von Montfaucon vom 4. Sept. 1515. Welche Hoffnungen an dieſe Berufung Wyttenbach's nach Bern von Vielen geknüpft wurden, beweiſt der poetiſche Gruß, den Chorherr Heinrich Wölflein (Lupulus) an Wyttenbach richtete.

†††) „Verus animarum curator in celebrioribus festivitatibus."

Anhäufung geiſtlicher Aemter für die damalige Zeit nichts Auffallendes, wahl aber für einen Mann, wie Wyttenbach, der ſanſt die Anmaßungen der Geiſtlichkeit, die Irrthümer in der Kirchenlehre und die Mißbräuche der kirchlichen Praxis ſo ſcharf bekämpfte. Seine fortwährenden ſehr drückenden Vermögensverhältniſſe geben uns vielleicht den Schlüſſel zu dieſem Räthſel. Während ſeines Aufenthaltes als Charherr zu Bern ließ er die Stadtkirche in Biel durch Kapläne verſehen. Zuweilen war er jedach auch wieder ſelbſt in Biel; dach währte dieſe Dappelſtellung nicht lange. Sie war für Biel und Bern kaum erträglich; auch machte ſie ihm wahl ſelbſt auf's Gewiſſen fallen. Er reſignirte wenigſtens ſchan 1519 die Stelle eines Cuſtas und dann 1520 auch die Charherrenwürde und zag wieder gänzlich nach Biel.

Hier ſetzte er ſein Predigen gegen Ablaß und Meſſe und ſeinen Kampf für die Rechte der Stadtkirche gegen die Anſprüche des Abtes van St. Jahann ſort, nicht ahne den Rath mitunter derb an ſeine Pflicht zu mahnen, dieſe Rechte ernſtlicher zu wahren.

Bald begann nun Wyttenbach in ſeinen Predigten auch gegen den Cölibat der Prieſter aufzutreten, wadurch in der Gemeinde eine nicht geringe Aufregung entſtand. Dieſe vermehrte ſich, als er im Jahre 1524 ſeinen öffentlich verkündeten Grundſätzen gemäß zur Ehe ſchritt und ſieben andere Prieſter theils in, theils um Biel ſeinem Beiſpiele falgten. Räthe und Bürger waren in Beurtheilung dieſes Schrittes getheilt. Van der dem verheiratheten Leutprieſter feindſeligen Partei wurde theils bei den gerade damals in Zug verſammelten Geſandten der zehn Orte um Beiſtand zur Unterdrückung der einreißenden Ketzerei nachgeſucht, theils Bern nach beſanders um Mittheilung ſeiner, inſanderheit gegen die verehelichten Prieſter gerichteten Maßnahmen angegangen. Von Zug kam eine ſcharfe Mahnung, „den Pfaffen ſöliches nit zuzulaſſen und ihnen ihre Pfründen zu nehmen.“ Bern ſandte ſeine zwei Mandate deſſelben Jahres, ahne jedach den Bielern weiter einen Rath zu ertheilen.

Meyer und Rath zu Biel brachten die Sache var die Gemeinde und dieſe nahm durch Stimmenmehrheit dem Daktar Thamas und den anderen verehelichten Prieſtern ihre Pfründen, abſchan jener dem Rathe ein Rechtsanerbieten eingereicht und van der Kanzel verleſen hatte, in welchem die Rechtmäßigkeit der Prieſterehe kräftig und würdig dargeſtellt war*). Seine Verwandten und er ſelbſt ſuchten den Beſchluß der Gemeinde rückgängig zu machen; es blieb aber bei ſeiner Entſetzung, und der Rath, durch die in Bern verſammelten eidgenöſſiſchen Geſandten in ſeinen Maßnahmen be-

*) Wir theilen als eine Probe ſeines Styls ſolgende Punkte daraus mit: Er ſagt im Eingang mit Berufung auf Ezech. 3, 17. 18. und Jeſaj. 58, 1: „Mit dieſen Worten Gottes wird ich gezwungen und gedrungen in obſchwebendem Handel als euer Aufſeher und Seelſorger, euch zu mahnen und zu warnen, nlchl von wegen meines Vertuſts (wenn ihr wolll laſſen die andern meine Mitbrüder tedig, weil ich's gepredigt hab; — mit den Gnaden Gottes bin ich bereit mein Pfrnnd zu laſſen — doch unverſchuldet und wider alles Rechterbielen vor euch) ſondern um der chriſtlichen Wahrheit willen, — Verdunkinng des Wortes Gottes und nnſeres Herrn Jeſu Chriſti, euch zu warnen und um fürzuſchlachen Gefährlichkeit gegen Gott und ſein heilig Wort, Nachtheit und Verdamnniß der Conſcienzen, ſo in dieſem Handel wider Gott und ſein heilig Wort handeln werdind, wie hernach ſolgel: „1) Iſt der chriſtlich Glaub recht, iſt das Worl Gottes alten nnd neuen Teſtamentes wahr, darauf des Chriſten Glaub gegründet iſt, ſo mag ein Prieſter nnd ſondertich ein Pfarrer, der ſich empfindt, wie die Schrift meldet, ſich recht chriſtlich und göttlich verehelichen.“ — „2) Iſt Gott über alle Kreaturen, iſt ſein Wort von den Kreaturen nicht zu verurtheilen, ſo mag ſich ein Prieſter und ſondertich ein Pfarrer, ohn aller Väter und gehaltenen Concilien, oder die auch noch möchten gehalten werden, ſo er das heilig Wort doch heiter vor ihm hal gebrauchen, darnach teben verehelichen oder in andern Weg darnach leben.“ — „3) Mag kein Kreatur das unrecht machen, was Gott für gut und recht hattet, oder das verbielen und wehren, was Gott gebielet nnd heißet, oder das nolhwendig machen, was Gott frei laſſet, — ſo mag kein Kreatur Pabſt, Biſchoff oder Concitium, König oder Kaiſer erkennen, daß der Prieſter Ehe nicht recht ſei, und ſich Gewalt nehmen die Ehe zu verbieten ohne Goltes Zorn, antichriſtlicher Weis und ganz und gar unkräftig.“ — „4) Mag man mit Recht niemand ſtrafen, denn der ſo geſündiget hat, und man die ſchirmen ſoll, die nach göttlichem Willen leben, ſo mag nie-

ſtärkt, ſah ſich nach einem anderen Leutprieſter um, wozu auch der Biſchof von Baſel ernſtlich mahnte und die Hand bot. Wyttenbach, dem nun die Kanzel zu betreten verwehrt war, predigte nichtsdeſtoweniger im ſogenannten Kloſter, auf den Zünften und ſogar auf öffentlichen Plätzen. Er ging auch zu ſeinen Widerſachern in die Häuſer und beſprach ſich mit ihnen über die ſtreitigen Lehrgegenſtände, legte ihnen das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß aus und gewann auf dieſe Weiſe Manche für die Wahrheit. Seine äußere Lage wurde aber durch ſeine Amtsentſetzung eine ſehr ärmliche. Er beklagt ſich bei dem Rathe: „nachdem er 18 Jahre der Stadt gedient, müſſe er im Alter am Bettelſtabe gehen.“ Der Rath möchte ſich „an der Strafe ſeiner Entſetzung und nachfolgenden Beſchmechung“ — genügen laſſen, beſonders da er nichts weder wider Gottes, noch der Eidgenaſſen, noch ſeiner Obrigkeit Gebot (welches damals noch nicht erlaſſen war) gethan, ſondern nach dem hellen Worte Gottes nur „wider das tüfliſch Verbot der Päbſte“ gehandelt habe. Seine Lage veränderte ſich aber nicht, obſchon die Stimmung in der Bürgerſchaft ſich eher zu ſeinen Gunſten wandte und im Frühling 1525 von derſelben folgende Beſchlüſſe gefaßt und dem Rathe vorgelegt wurden: 1) daß Gottes Wort unverhindert lauter und rein gepredigt werden ſolle; 2) daß ein Kilchherr mit Mehr erwählet und „wenn er ſich nicht chriſtlich halte oder lehre, auch entſetzt werden könne; 3) „daß uns der Doktor das Gotteswort in der oberen Kilchen verkünde, am Sonntag und an den Fyrtagen nach dem Mahl, und davon habe ſyn ziemliche Nahrung es ſy uff der Pfründen oder funſt.“ —

Der Rath wußte aber in der darauf folgenden Gemeinde dem Antrage zur Wiedereinſetzung und Wiederbeſaldung Wyttenbach's auszuweichen, und verſuchte, als der zu Wyttenbach haltende Theil der Bürger dennoch auf ſeinem Begehren beharrte, ein letztes Mittel, indem er ſich heimlich an die in Luzern verſammelten Boten der neun Orte wandte und um Mahnung an den Biſchof von Baſel zu kräftigerem Einſchreiten gegen Wyttenbach und ſeinen Anhang bat. Dieß geſchah. Der Biſchof ſchrieb darauf hin den 11. November 1525 nach Biel, aber ohne Erfolg. Die zu Wyttenbach haltenden Bürger verantworteten ſich unerſchrocken durch eigene Abgeordnete bei den Städten Bern und Freiburg und bei der Tagſatzung in Luzern. Von dieſer kam aber nach Biel ein höchſt ungnädiger, faſt drohender Abſchied, in welchem die Stadt aufgefordert wurde, ſofort die „ſchändlichen, ehrloſen, ketzeriſchen, lutheriſchen und zwingliſchen Pfaffen“ wegzutreiben. Die Bürgerſchaft ließ ſich jedoch nicht einſchüchtern, nahm Wyttenbach gegen ſolche Scheltungen in Schutz und verlangte noch einmal, um die jeder reformatoriſchen Maßregel feindſeligen Räthe zu entfernen, Ausdehnung des Wahlrechtes und Verſammlung einer neuen Gemeinde. Die Räthe riefen den Biſchof und Bern um Vermittelung an, welche auch ſtattfand und, wenn auch nicht alle, doch die Mehrheit der Gemeinde befriedigte.

Von Wyttenbach und ſeiner Wiedereinſetzung war in dieſer Vermittelung nicht die Rede, eben ſo wenig von der ungehinderten lauteren Predigt des Evangeliums. Jener und dieſe wurden von den Bürgern wie von den Vermittlern preisgegeben. Ja, als Wyttenbach im Juni des Jahres 1526 dem Rath in edler männlicher Sprache anbot, die Stadt Biel, obſchon er von der Pfrund verſtoßen ſey, auf der Diſputation zu Baden zu vertreten, wurde er ſchnöde abgewieſen.

---

mand die Prieſter, die ſich verehelichen, mit Gott, Recht und Ehren ihrer Güter noch ihrer Pfründen entſetzen und berauben.“

Sehr ſchön und energiſch lautet auch der letzte Artikel:

„7) Wider Gott ſetzen und ordnen, zwingen und bringen, Gottes Gſatz unterdrucken, das Uebel frei laſſen, das alles gehört keiner chriſtlichen Obrigkeit zu, ſondern denen, die Gott nicht erkennen noch er ſie und des Antichriſts Gewalt han und Tyrannen und Todtſchläger der Seelen ſind.“

„Darum wollend euch, lieben Herren, wohl fürſehen und die Sach nit ſparen bis an das Todbett, ſo der Herr ſchreien wird: gieb Rechnung von deiner Schaffnerei; (ich) meine, ja der wird keine Burde tragen müſſen; da weder der Heißer dem Folger noch der Folger dem Heißer vorſtehen mag“ u. ſ. w. —

Das Einzige, womit seine Vaterstadt den von Haus aus mittellosen und durch seine, wie er sagt, „wider Gott, Ehre und Recht“ über ihn verhängte Amtsentsetzung in große Dürftigkeit gerathenen Mann lohnte, war, daß sie ihm, und erst nach langen Unterhandlungen, als Entschädigung für die in dem Rechtsstreit mit dem Abt von St. Johann aufgewandten Kosten, ein lebenslängliches Gnadengehalt von zwölf Gulden jährlich versprach, mit dem Beifügen, wenn er vor 12 Jahren sterbe, solle es seinen Hinterlassenen (die übrigens unbekannt sind) bis an's Ende der zwölf Jahre bezahlt werden.

Doch Wyttenbach konnte, von Gram und Sorgen gebeugt, dieses nicht mehr genießen. Er starb, erst 54 Jahre alt, schon im Laufe des Jahres 1526, ehe das von ihm begonnene Werk der Reformation seiner Vaterstadt durchgeführt war. Erst im J. 1528, nach der Disputation zu Bern, an welcher Jakob Würben, Wyttenbach's Nachfolger, im Auftrage der Stadt Biel theilgenommen hatte, ward die Reformation Biels, für welche Wyttenbach so viele und schwere Opfer gebracht, vollendet.

Thomas Wyttenbach hinterließ keine Schriften, aus denen wir den Mann von seiner wissenschaftlichen Seite erkennen könnten*). Es ist von ihm nichts als eine kleine Zahl Briefe auf uns gekommen, die sich meistens im Stadtarchiv zu Biel befinden, aber diese zeichnen uns hinreichend den überzeugungstreuen, unerschrockenen, bis zur Derbheit aufrichtigen Kämpfer für Wahrheit und Recht. Wenn wir ihn während vieler Jahre fortwährend im Streite mit dem Abte zu St. Johann über dessen Ansprüche an die Kirche zu Biel sehen, so dürfen wir deßwegen ihn nicht für einen händelsüchtigen Rabulisten halten. Er kämpfte, vom Rathe schlecht oder gar nicht unterstützt, für die Rechte seiner Stellung gegen mönchische Anmaßung. Es galt ihm dabei noch ein höheres Gut zu erringen, das weder dem Rathe noch der Gemeinde selbst zum Bewußtseyn gekommen war, nämlich das Recht der christlichen Gemeinde**) gegen hierarchische Uebergriffe und in den letzten Jahren auch die ungehinderte Predigt des Evangeliums. Daß er in diesem Kampfe für seine Person unterlegen ist, theilt er mit vielen anderen Streitern für Wahrheit und Recht. Die Sache für die er gelitten, hat doch triumphirt. —

Quellen: Scheurer, Mausoleum. 1. Stück. (Vieles unrichtig). Kuhn, Reformatoren Berns. — Blösch, Geschichte der Stadt Biel und namentlich das Stadtarchiv zu Biel und Staatsarchiv in Bern, und in demselben besonders: Manuale Dominorum Collegii Sti. Vincentii Bernensis vom J. 1488 bis zur Reformation. — S. Hall. a. Zw. id. maj. 1523. Zw. Op. ½. p. 294. Pfarrer Haller.

X.

Xenajas, Bischof von Hierapolis, s. Monophysiten, Bd. IX. S. 747.

Ximenes (Franciscus Ximenes de Cisneros). Von diesem Manne, der zu den größten Männern Spanien's gehört, ist in dieser Encyklopädie schon öfters die Rede gewesen, bei Anlaß der Inquisition, Bd. VI, S. 687, der Bekehrung der Mauren

*) Haller schreibt am 10. Mai 1523 an Zwingli: Suo Marto (Wyttenbachius) pulchra quaedam congessit ac cum fratribus, qui Bernae sunt, contulit, de matrimonio, episcopo christiano, sacerdotio, superstitiosoque adversus tempestates pulsu, quae omnia vigilantius forte revisa tibi commendabit. Es kam, wie es scheint, nicht zum Drucke. — Zwingli spielt wahrscheinlich auf diese Arbeit an in seinem Briefe vom 15. Juni desselben Jahres: exspectavimus jam dudum Thomae nostri partum aliquem, frustra tamen bactenus. — Quae autem nunc effigiasti, ad nos transmitte. Cudentur apud nos, sive latina sint, sive Germanica. Aus demselben Briefe ersehen wir, daß er Zwingli's Ansicht vom Abendmahl zu erfahren wünschte. Zwingli legt ihm seine Ansicht dar: non quod ista opus habeas, sed ut sicubi errem admoneas, ac in viam, quod dicitur, reducas. Anm. d. Red.

**) Im Briefe vom 24. Oktober 1516 aus Bern an den Rath frägt er: „Ob ihr das Recht, einen Kilchherrn zu Biel zu erwellen us Kraft gemeindlechen Rechten nach Inhalt, Brief und Siegel und Verträgen, auch altherkommene Gewohnheit, wider den Yntrag, beschehen von dem Apt von St. Johann helfen, behalten und erretten wellent.“ —

Bd. IX, S. 187, der mozarabiſchen Liturgie Bd. X, S. 78, endlich der complutenſiſchen Polyglotte Bd. XIII, S. 22, Bd. XVII, S. 440. Hier ſoll nun das Leben und die Wirkſamkeit des Mannes in einem zuſammenfaſſenden Abriß dargeſtellt werden.

Das Ende des 15. Jahrhunderts und der Anfang des 16. ſind für Spanien eine entſcheidende Zeit. Die verſchiedenen ſpaniſchen Königreiche ſind vereinigt, die Mauren werden vollends beſiegt oder theilweiſe vertrieben, Amerika wird entdeckt, die monarchiſche Gewalt iſt im kräftigen Aufſchwunge begriffen. Die katholiſche Kirche, von jeher mit der ſpaniſchen Nationalität durch die engſten Bande verknüpft, iſt bei allen jenen Ereigniſſen auf das Stärkſte betheiligt und zieht aus allen ungeheure Vortheile. In dieſe Zeit fällt des Ximenes Leben und Wirkſamkeit; er hat in die Geſchichte ſeiner Zeit mächtig eingegriffen; er hat das neue Spanien, das ſich durch kirchlichen und monarchiſchen Abſolutismus kennzeichnet, ſchaffen helfen, wobei nicht zu verkennen iſt, daß er im Einzelnen viel Gutes geleiſtet, Gerechtigkeit gehandhabt, einen höchſt ehrenvollen Karakter entfaltet und nicht das Seine, ſondern des Landes Wahl geſucht hat — nach dem Maße ſeiner Einſichten.

Ximenes ſtammte von einer dem niederen caſtiliſchen Adel angehörigen alten Familie, die von der Stadt, worin ſie urſprünglich wohnte, den Beinamen de Cisneros angenommen. Sein Vater war königlicher Einnehmer der zum Kriege gegen die Mauren bewilligten Zehnten; der älteſte Sohn war der Mann, der das Geſchlecht berühmt gemacht hat, geboren 1436, in der Taufe Gonzalez genannt, welchen Namen er ſpäter mit dem Kloſternamen Franz vertauſchte. Von ſeinen Eltern früh für die Kirche beſtimmt, lernte er zuerſt in Alcala die alten Sprachen, bezog im 14. Lebensjahre die Hochſchule in Salamanca, und wurde daſelbſt nach ſechs Jahren Baccalaureus beider Rechte. Um ſeiner Armuth abzuhelfen, ſuchte er, auf Anrathen des Vaters, ſein Glück in Rom, wo er ſich 6 Jahre hindurch mit Rechtsſachen abgab. Der Tod des Vaters gab das Zeichen zu ſeiner Rückkehr. Um aber ſeiner Mutter und ſeinen Geſchwiſtern in ihrer bedrängten Lage zu Hülfe zu kommen, verſchaffte er ſich eine päbſtliche Bulle, wodurch ihm die erſte im Erzbisthum Toledo vacant werdende Pfründe zugeſichert wurde. Bei dieſer Gelegenheit zeigte Ximenes zum erſten Male öffentlich die ihm einwohnende Hartnäckigkeit des Karakters. Der Erzbiſchof Carilla, unzufrieden mit dieſer Anmaßung des päbſtlichen Hofes und der überdieß die Stelle einem ſeiner Anhänger bereits gegeben hatte, drang vergebens in Ximenes, daß er darauf verzichte, und da mit Zureden nichts auszurichten war, ließ er ihn einſperren und gab ihn erſt nach ſechsjähriger Gefangenſchaft wieder frei. Um ſich der Gerichtsbarkeit des Erzbiſchofs zu entziehen, bewirkte Ximenes, daß er 1480 eine andere Kaplanſtelle erhielt. In dieſer neuen Stellung trieb er mit regem Eifer Theologie und beſchäftigte ſich außerdem fleißig mit dem Hebräiſchen und Chaldäiſchen, was ihm ſpäter bei der Herausgabe der Polyglotte ſehr zu Statten kam. Bereits hatte er außerdem einen ſolchen Ruf der Gewandtheit in der Verwaltung kirchlicher Geſchäfte, daß ihn Mendoza, der damalige Biſchof von Siguenza, zu ſeinem Vicar ernannte, in welcher Stellung Ximenes ſich glänzend bewährte. Der Graf von Cifuentes, den die Mauren gefangen genommen hatten, übertrug ihm während ſeiner Gefangenſchaft die Verwaltung ſeiner weitläufigen Güter. Des Ximenes Glück ſchien gemacht, eine glänzende Laufbahn ihm eröffnet. Da nahm er plötzlich einen außerordentlichen Entſchluß. Auf alle ſeine bereits ſehr bedeutenden Einkünfte verzichtend, trat er, trotz der Gegenvorſtellungen ſeiner Freunde, als Novize bei den Franziskanern, den Obſervanten, dem ſtrengſten damaligen Mönchsorden, im Kloſter zu Taleda ein. Als Novize übertrieb er noch die an ſich ſchon äußerſt harte Regel. Nachdem er im Kloſter Talavera die Gelübde abgelegt, kehrte er nach Taleda zurück und machte bald gewaltiges Aufſehen als Prediger und als Beichtiger. Jeder drängte ſich zu dem Beichtſtuhle des Mannes, der das angenehmſte Leben und die ſchönſten Lebensausſichten mit dem Gewande des heil. Franz vertauſcht hatte. Da ſetzte er auf's Neue die Welt in Erſtaunen durch einen heroiſchen Entſchluß. Er verließ Toledo und die glänzende Wirkſamkeit, die er

ſich daſelbſt geſchaffen, um ſich in die Einſiedelei der Madonna von Caſtanar, inmitten eines dichten Kaſtanienwaldes in wild romantiſcher Gegend gelegen, zu vergraben. Hier baute er ſich mit eigenen Händen eine kleine Hütte und verblieb darin drei volle Jahre, in Betrachtung und Gebet verſunken, das ſtrenge Leben der alten Anachoreten der thebaiſchen Wüſte führend. Mitten im Glanze ſeiner ſpätern Laufbahn erinnerte er ſich mit beſonderer Genugthuung dieſes Einſiedlerlebens. Bald mußte er auf Geheiß der Obern — da die Franziskaner öfter den Ort wechſeln — ſeine Einſiedelei verlaſſen und ein Kloſter in Salzeda beziehen, in dem er nach kurzer Zeit Guardian wurde; als ſolcher ging er ſeinen Untergebenen in Erfüllung der Ordenspflichten voran und ließ ſich ſoweit herab, die geringſten Dienſte zu verſehen und öfter die Verrichtungen, die den Brüdern aufgetragen waren, zu übernehmen, ſo daß ſie nun um ſo eifriger denſelben oblagen, damit der Guardian keinen Anlaß fände, ſich denſelben zu unterziehen. Usque adeo verum est, ſetzt Gomez p. 6 hinzu, vim acrem imperandi esse, si ductor ipse praecedat.

Im Jahre 1492, demſelben, wo Columbus Amerika entdeckte, trat für Ximenes eine neue Wendung ſeines Lebens ein, die für den ſpätern Lauf deſſelben entſcheidend wurde. Es war nämlich die Stelle eines Beichtvaters der Königin erledigt worden, — eine äußerſt wichtige Stelle, indem die fromme Iſabella auch in Angelegenheiten, die den Staat und die Kirche betrafen, den Rath ihres Beichtvaters einzuholen pflegte. Mendoza, der unterdeſſen Cardinal und Erzbiſchof von Toledo geworden und als ſolcher mit der Wahl des Nachfolgers im genannten Amte betraut war, dachte ſogleich an Ximenes; denn, ſeitdem er ihn kennen gelernt hatte, hatte man ihn oft ſagen hören, daß ſolche außerordentlichen Anlagen nicht lange im Schatten eines Kloſters begraben bleiben würden. Auf ſeine Empfehlung hin wurde Ximenes Beichtvater der Königin, welches Amt er nur unter der Bedingung annahm, daß ihm erlaubt würde, die Verpflichtungen ſeines Ordens zu beobachten und in ſeinem Kloſter zu verbleiben, ſo oft nicht dienſtliche Verrichtungen ſein Erſcheinen am Hofe erforderten. Mit ſeinem blaſſen Geſichte und abgezehrtem Leibe erſchien er den Hofleuten wie ein aus dem Grabe auferſtandener Einſiedler der thebaiſchen Wüſte. Der Ruf ſeiner Heiligkeit bewirkte, daß er bereits zwei Jahre hernach zum Provinzial ſeines Ordens in Caſtilien erwählt wurde. Als ſolcher machte er öfter Reiſen, um den Zuſtand der Klöſter zu erforſchen, — zu Fuß und vom Betteln lebend. Er fand die Conventualen von der Regel des heil. Franz völlig abgewichen, ſehr reich, in prachtvollen Gebäuden, der Ueppigkeit ergeben. Ximenes überzeugte die Königin von der Nothwendigkeit einer Reformation der Franziskaner Klöſter; ſie erhielt noch in demſelben Jahr von Pabſt Alexander VI. eine Bulle, wodurch ihr die unbeſchränkte Vollmacht zu dieſer Reformation ertheilt wurde; die Ausführung übertrug ſie ihrem Beichtvater, der unbekümmert um den Widerſtand, den er bei den ausgelaſſenen Mönchen und deren Gönnern fand, die Reformation durchzuſetzen begann. Welch eine Befeſtigung des katholiſchen Princips überhaupt dadurch ſich ergeben mußte, liegt am Tage.

Bald wurde er zu einer Stelle befördert, wo er die gehörige Gewalt erhielt, um dieſe Reformation und noch viel Anderes auszuführen. Im Jahre 1495 wurde durch den Tod von Mendoza das Erzbisthum Toledo erledigt, — es war die erſte kirchliche Stelle Spaniens; von ungeheurer Ausdehnung und Einkünften (80,000 Dukaten); was aber zu der hohen Bedeutung derſelben weſentlich beitrug, war dieſes, daß die Würde eines Großkanzlers von Caſtilien damit verbunden war. Iſabella als Königin von Caſtilien hatte das Ernennungsrecht dazu. Vergebens verwendete ſich der König Ferdinand bei ihr für ſeinen natürlichen Sohn, der bereits im 6. Jahre zum Erzbiſchof von Saragoſſa war ernannt worden. Da die Stelle bis dahin immer mit Männern von hoher Geburt beſetzt worden war, ſo richtete Iſabella zuvörderſt auf ſolche ihr Augenmerk. Endlich entſchloß ſie ſich, auf den vom ſterbenden Mendoza empfohlenen Ximenes die Würde zu übertragen. Sobald die betreffende Bulle aus Rom angekommen war, beſchied die Königin, die damals in Madrid Hof hielt, Ximenes zu ſich, gab die Bulle in

ſeine Hände und bat ihn, nachzuſehen, was der Pabſt ſagen wolle. Als er aber die Ueberſchrift erblickte: „An unſern ehrwürdigen Bruder Francisco Ximenes de Cisneros erwählten Erzbiſchof von Toledo“, gab er die Bulle der Königin zurück und verließ mit den Worten, daß dieſe Bulle ihn nicht angehe, das Zimmer und ſogar Madrid. Die an ihn abgeſandten Granden trafen ihn ein paar Stunden vor der Stadt, wie er, zu Fuß in der Mittagshitze, das Kloſter von Ocanna zu erreichen ſuchte. Er ließ ſich zwar bewegen, nach Madrid zurückzukehren, aber noch ſechs Monate lang weigerte er ſich, die hohe Würde anzunehmen. Nur auf ausdrücklichen Befehl des Pabſtes gab er ſeinen Widerſtand auf.

Nach dieſem Vorgange iſt es nicht zu verwundern, daß er an ſeiner bisherigen Lebensweiſe nicht das Geringſte änderte. Die ungeheuren Einkünfte des Erzſtiftes verwendete er zu Werken öffentlicher und geheimer Wohlthätigkeit; er war in ſeinem Pallaſte von zehn Mönchen umgeben, die eben ſo ärmlich und ſtreng wie er lebten. Die Sache machte ſolches Aufſehen, daß man in Rom darüber Beſchwerde führte; eine Bulle vom 15. Dez. 1495 befahl ihm, ſeinem Stande gemäß zu leben. Doch entſchloß er ſich anfangs mit Mühe, ſeine Lebensweiſe äußerlich zu ändern. „Im Laufe der Zeit aber“, bemerkt Gomez, „da er ſah, wie ſehr der Glanz des Lebens auf das Volk Eindruck mache, um die Würde einer öffentlichen Perſon vor Verachtung zu ſchützen“, entfaltete er in allen Dingen eine große Pracht, und wie er in andern Dingen, ſo ging er auch hierin in's Extrem. Doch behielt er unter ſeinen Prachtgewändern die grobe Kutte und den Strick des heil. Franz; die Kutte beſſerte er eigenhändig aus und ſchlief neben ſeinem Prachtbette, nach der Regel ſeines Ordens, auf einer hölzernen Pritſche, die er unter ſeinem Bette verborgen hielt. Dieſer aſcetiſchen Strenge entſprach die ganze übrige Einrichtung ſeines Lebens.

Dieß iſt der Mann, der fortan als Biſchof, als Kloſterreformator, als Förderer der Wiſſenſchaften, als Inquiſitor und Staatsmann die einflußreichſte, weitgreifendſte Thätigkeit entwickelte. Wenn er ſeine hohe Stellung und Würde, welche ſpäter noch mehr erhöht wurde, nicht geſucht, ja ſogar nur nach langem, hartnäckigem Widerſtande ſich dazu entſchloſſen hatte, ſie anzunehmen, ſo ſehen wir ihn nun dieſelbe nach allen Seiten verwerthen und bethätigen und mit der äußerſten Conſequenz die Unabhängigkeit derſelben behaupten. Was die Welt von ihm in dieſer Beziehung zu erwarten habe, das bewies er in den erſten Tagen ſeines Epiſkopates, als er den vom Cardinal Mendoza zum Gouverneur von Cazorla ernannten, von der Königin empfohlenen Don Mendoza, Bruder des Cardinals, in dieſer neuen Würde zu beſtätigen ſich anfänglich weigerte und ihn erſt nach einiger Zeit beſtätigte, als, wie er ſelbſt zu Don Mendoza ſagte, aller Argwohn eines fremden Einfluſſes verſchwunden war und er volle Freiheit der Entſcheidung hatte.

Das Erſte, was Ximenes in Angriff nahm, das war die Verbeſſerung oder Reformation der Weltgeiſtlichkeit ſeines Sprengels, die derſelben allerdings in hohem Grade benöthigt war. Die Geiſtlichkeit bäumte ſich dagegen, doch Ximenes wußte im Einverſtändiß mit Iſabella, deren Widerſtand zu brechen. Den Domherrn Albornos, den ſeine Collegen nach Rom geſendet hatten, um ihre Klage gegen den neuen Erzbiſchof bei dem päbſtlichen Hofe anhängig zu machen, ließ Ximenes, der von der noch ſo geheim gehaltenen Sache Wind bekommen hatte, in Oſtia beim Ausſteigen aus dem Schiffe durch den ſpaniſchen Geſandten feſtnehmen, als Staatsgefangenen nach Spanien zurückbringen, und 22 Monate lang in ſtrenger Haft ſitzen. Gleich darauf ging er an die Reformation der Klöſter, beſonders derjenigen ſeines Ordens; gerade dieſe aber leiſteten den größten Widerſtand. Nach einigen Berichten verließen über tauſend Franziskaner ihr Vaterland, um ſich der neu in Kraft geſetzten Ordensregel zu entziehen. Ximenes, von Iſabella unterſtützt, die zwar mildere Maßregeln anrieth, ging unbekümmert weiter und brachte es endlich durch die Strenge, womit er verfuhr, dahin, daß der in Rom reſidirende General der Franziskaner früher als gewöhnlich ſeinen Beſuch in Caſtilien machte

(1496) ſelbſt in einer Audienz, die ihm bei der Königin gewährt wurde, die bitterſten Klagen gegen Ximenes vorbrachte und ſogar gegen die Königin ſich höchſt unehrbietig äußerte. Er mußte unverrichteter Sache Spanien verlaſſen, wußte aber vom Pabſte die Erlaubniß zu erwirken, daß dem Ximenes eine Commiſſion von Kloſtergeiſtlichen beigegeben würde, die mit ihm das Werk der Reformation betreiben ſollten. Da aber Ximenes ſich nicht um ſie kümmerte, erließ Pabſt Alexander VI. am 9. Nov. 1496 eine Bulle, wodurch den katholiſchen Herrſchern (Ferdinand und Iſabella) verboten ward, in dieſer Sache weiter fortzuſchreiten, bevor ſie dem apoſtoliſchen Stuhle zur Unterſuchung vorgelegt worden ſey. Doch Iſabella, die zunächſt Betheiligte, bearbeitete durch ihren Geſandten den Pabſt, ſo daß Ximenes ausgedehnte Befugniſſe erhielt, um im Verein mit dem apoſtoliſchen Nuntius die Reformation durchzuſetzen. In der That geſtaltete ſich der ſittliche Zuſtand der Ordensgeiſtlichen um ein Merkliches beſſer, zugleich aber auch — da die alten Regeln wieder in Anwendung kamen — erſtarkte der ächte Mönchsgeiſt, der ſeitdem auf Spanien ſo hart gedrückt hat.

Mit derſelben ſtarren Conſequenz griff er in die Bekehrung der Mauren in Granada ſeit 1499 ein. Zu dem was Bd. IX. S. 187 über dieſen Gegenſtand bemerkt worden, ſetzen wir hier Folgendes hinzu: Unter den damaligen Würdeträgern der katholiſchen Kirche in Spanien zeichnete ſich Fra Fernando de Talavera, Hieronymitenmönch, darauf Beichtvater der Königin, Biſchof von Avila, zuletzt Erzbiſchof von Granada, durch ſeine wahrhaft evangeliſche Geſinnung und Wirkſamkeit auf das Vortheilhafteſte aus. Die Bekehrung der Mauren lag ihm am Herzen. So wie ſie aber bei der Capitulation von 1491, wodurch das Königreich in ſpaniſche Hände überging, die Zuſicherung freier Religionsübung erhalten hatten, ſo machte es ſich der Erzbiſchof zur Aufgabe, ſie auf friedlichem Wege zur Annahme des Chriſtenthums zu bewegen. Obſchon im vorgerückten Alter, ſagt Prescott, machte er ſich daran, das Arabiſche zu erlernen, damit er mit den Mauren in ihrer eigenen Sprache reden könnte, und befahl ſeiner Geiſtlichkeit, daſſelbe zu thun. Er ließ ein arabiſches Wörterbuch, eine Sprachlehre und einen Katechismus anfertigen; auch eine Ueberſetzung der Liturgie in dieſelbe Sprache, ausgewählte Abſchnitte aus den Evangelien enthaltend, bearbeiten, und nahm ſich vor, dieß künftig auf die ganze heil. Schrift auszudehnen. Dieſes Verfahren, von den katholiſchen Königen gebilligt und unterſtützt, machte auf die Mauren den beſten Eindruck; bereits traten Viele zum Chriſtenthum über. An der Spitze der Fanatiker, die fanden, daß der Erzbiſchof von Granada zu viel Federleſens mache, und daß die Bekehrung der Mauren nicht raſch genug vor ſich gehe, ſtand der Erzbiſchof von Toledo. Während eines Aufenthalts des Hofes in Granada, wobei er denſelben begleitete, verabredete er mit dem argloſen Talavera das Werk der Bekehrung gemeinſchaftlich zu betreiben (1499). Ximenes war der Anſicht oder gab wenigſtens vor, daß man ſich mit der langſamen Weiſe der Bekehrung nicht begnügen könne, da die Sache das Heil der Seelen betreffe. Anfangs trat er noch ziemlich gelinde auf; er verſammelte die muhammedaniſchen Gelehrten und legte ihnen die chriſtliche Lehre in eindringlicher Anſprache vor. Zugleich ſchmeichelte er ihrer Eitelkeit, indem er ſie mit Kleidern, wie ſie ſie liebten, beſchenkte, ſo daß Viele ſich taufen ließen, viel Volks folgte ihnen nach; an einem einzigen Tage taufte er 3000, indem er einen Weihwedel über die Menge ſchwenkte. Dadurch wurde der Eifer einiger angeſehener Mauren angeregt, die ihre Kräfte aufboten, um der Fluth von Uebertritten Einhalt zu thun; um ſo höher ſtieg der Fanatismus des Ximenes, der ſich nun bereit zeigte, alle den Mauren gemachte Zuſicherungen mit Füßen zu treten. Den gelehrten Zegri, der an der Spitze der Reaktion ſtand, brachte er durch körperliche Mißhandlung dahin, daß er die Taufe begehrte, indem er vorgab, Allah habe es ihn geheißen. Ximenes, hocherfreut über dieſe heuchleriſche Bekehrung, beſchenkte den Mann reichlich (Gomez 34), und ſein Beiſpiel bewirkte eine Maſſe neuer Bekehrungen. Ximenes, der darauf auszugehen ſchien, die an ihrer Religion feſthaltenden Mauren auf das Aeußerſte zu treiben, um deſto ſtärker über ſie herfallen zu können, ließ alle arabiſchen Werke, die er auffinden

konnte*), auf einem öffentlichen Platze der Stadt verbrennen; dieſer Akt unterſcheidet ſich von dem Vandalismus Omar's in Alexandrien, aber nicht in der Weiſe wie Heſele ſie angibt; denn Omar war ein ungebildeter Mann, Ximenes aber nicht; er rettete für ſeine Univerſität Alcala 300 mediciniſche Werke. Selbſt Spanier von Granada machten ihm Vorſtellungen über ſein brutales Benehmen, indem ſie mit Recht auf die Verletzung der Capitulation mit den Mauren und das Aeußerliche der erzwungenen Bekehrungen hinwieſen, die unmöglich von Dauer ſeyn könnten. Er ließ ſich dadurch nicht im Mindeſten wankend machen; und ſo brach denn der Aufſtand aus, wovon in dem Artikel „Mauren" Bd. IX, S. 188 die Rede geweſen iſt. Es zeigte ſich auch bei dieſer Gelegenheit, wie ſehr die Mauren für mildere Behandlung erkenntlich waren; denn als Talavera unter Vortragung des Kruzifixes ſich unter die Aufrührer begab, wurde er mit allen Zeichen der Ehrfurcht empfangen; ebenſo der Graf Tendilla, Gouverneur von Granada, der ſich immer als Freund der Mauren bewieſen hatte. Er bewog die Aufrührer, die Waffen niederzulegen, und das Reſultat des Ganzen war, daß Ferdinand und Iſabella, durch Ximenes und ſeine Geiſtesgenoſſen bearbeitet, alle den Mauren gemachten Zuſicherungen aufhoben und ihnen nur die Wahl ließen zwiſchen Bekehrung und Verbannung. Eine große Menge, circa 50,000, die ſich nicht entſchließen konnten, das ſchöne, geſegnete Land ihrer Väter zu verlaſſen, nahm die Taufe an, innerlich meiſtens dem Islam ergeben, — für die Inquiſition eine willkommene Beute. So ſehr hatte der blinde Glaubenseifer den Sinn auch der Beſten verblendet, daß ſelbſt der Humaniſt Petrus Martyr, der von allem Fanatismus frei war, das Werk der Bekehrung lobte, indem er meinte, daß wenigſtens die Nachkommen aufrichtige Chriſten ſeyn würden. Alle bewunderten die Kraft des Ximenes, der ſo ſchnell die Bekehrung eines dem Chriſtenthum feindlichen Volkes zu Stande gebracht habe. Sogar Talavera ſtimmte in dieſes Lob ein.

Wenn ſo der ſich regende evangeliſche Geiſt vor dem Fanatismus die Waffen ſtreckte, ſo iſt es nicht zu verwundern, daß dieſer immer mehr die Oberhand erhielt. Zum deutlichen Zeugniſſe, in welchem Geiſte Ximenes das ganze Werk der Bekehrung betrieb, dient die Art, wie er gegen die Verbreitung auch nur einzelner Abſchnitte der heiligen Schrift und Erläuterungen der Meſſe in mauriſcher Sprache eiferte. Gegen Talavera, der ſich dabei auf den Apoſtel Paulus berief (1. Cor. 14), bemerkte Ximenes, der, wie Gomez p. 37 berichtet, Paulus ganz anders auslegte: „es ſey unwürdig, und faſt ein Verbrechen, die Perlen vor die Säue zu werfen. Denn in dem gegenwärtigen unglücklichen Zeitalter, wo die Menſchen ſo ſehr von der Reinheit, die ſie zu Pauli Zeiten hatten (?) abgewichen ſeyen, ſey es durchaus unpaſſend, die heiligen Schriften in der Volksſprache zu verbreiten, welche die Ungelehrten, wie der Apoſtel Petrus ſage, zu ihrem Verderben verdrehen. Denn ſo ſey, ſagte er, der Sinn des gemeinen Volkes (vulgus) beſchaffen, daß es, was ihm leicht zugänglich und begreiflich gemacht werde, verachte, dagegen, was ihm verborgen und unzugänglich ſey, werthſchätze und verehre. Daher habe jede Nation, je mehr ſie Weisheit gehabt, deſto mehr auch das gemeine Volk von den heiligen Myſterien fern gehalten, und Chriſtus ſelbſt habe eingeſtanden, daß er Vieles nur aus dem Grunde in Gleichniſſen vorgetragen habe, um es vor dem gemeinen Volke zu verbergen. Das Neue und Alte Teſtament ſolle innerhalb der drei Sprachen aufbewahrt werden, in welchen, nach Gottes Anordnung, die Inſchrift oberhalb des Kreuzes Chriſti abgefaßt war". Gomez ſetzt hinzu, daß Ximenes vermöge einer gewiſſen Divination behauptete, „es werde der chriſtlichen Religion eine große Kataſtrophe bevorſtehen, wenn die heil. Schriften in der Volksſprache verbreitet würden. Denn das werde ſchlechten Menſchen, welche die Unwiſſenheit des Volkes mißbrauchen, willkommenen Anlaß geben, die katholiſche Kirche wankend zu machen."

*) Nach einer Nachricht waren es 1,005,000, nach einer andern 80,000, nach Gomez 5000: wahrſcheinlich iſt die zweite Nachricht die ſicherſte.

Wohlthätiger als die Einwirkung auf die Behandlung der Mauren, die durch ihn vom richtigen Wege, den die Regierung eingeschlagen, abgebracht wurde, war die anderweitige Thätigkeit des Mannes. In seiner Eigenschaft als Großkanzler von Castilien hatte er vielfach Gelegenheit, der Ungerechtigkeit gegen Arme und Niedere zu steuern und schlechte Beamte zu entfernen. Von besonderer Bedeutung war eine durch ihn mit Hülfe eines gewandten Finanzmannes bewirkte Umgestaltung des Steuerwesens, wodurch sowohl der Unterthan erleichtert und vor Erpressung geschützt, als auch die Einnahmen des Staates erhöht wurden. In Spanien gratulirte man sich überall dazu, als wie zu dem Eintritte einer neuen Periode des öffentlichen und Privatwohlstandes. Daneben nahm Ximenes noch an anderen wichtigen Staatsangelegenheiten Theil, so wie an den persönlichen Erlebnissen der königlichen Familie und Isabella's insbesondere, welcher er als Tröster bei den herben Verlusten, die sie erlitt, mit vieler Treue beistand. Als die Königin selbst im Jahr 1504 starb, war er, so wie das ganze Volk, vom Schmerz wie überwältigt und er rief aus: „Niemals wird die Welt eine Regentin von gleicher Größe des Geistes, gleicher Reinheit des Herzens, gleicher Wärme der Frömmigkeit und gleicher Sorge für Gerechtigkeit sehen." Dieses Urtheil ist im Allgemeinen begründet. Auch Prescott stellt die spanische Königin, in Hinsicht der Reinheit der Gesinnung und des Lebens sowie des Adels des Karakters, weit über die Königin Elisabeth von England. Sie fehlte und ging irre, kämpfte wider ihre eigene Ueberzeugung durch zu große Unterwürfigkeit gegen ihre Geistlichen; von ihnen ließ sie sich zu dem harten Verfahren gegen die Juden und Mauren und zur Einführung der Inquisition verleiten. So ist es gekommen, daß sie bei der besten Gesinnung für ihr Vaterland den Grund vielen Unsegens gelegt hat, während Elisabeth von England bei viel weniger reinen Absichten und ebenfalls sehr despotisch verfahrend, doch für ihr Volk Größeres und Besseres geleistet hat.

Es könnte scheinen, als ob der Tod Isabella's der Macht und dem Einflusse des Ximenes hätten bedeutenden Eintrag thun können. Sie schien die Hauptstütze des despotischen Prälaten gegen seine zahlreichen Feinde. Es war bekannt, daß Ferdinand ihm nie gewogen war, daß er ihn immer mit einer geheimen Eifersucht betrachtete; ein großer Theil der Welt- und Klostergeistlichen und des Adels stand ihm entgegen. Doch Ximenes behielt seinen Einfluß, und seine Macht vermehrte sich noch. Die Verehrung, die er beim Volke genoß, half ihm, den Haß seiner Feinde in Schranken zu halten; ihm als Erzbischof von Toledo und Primas von Spanien zu huldigen, war die Geistlichkeit gezwungen; was aber das Merkwürdigste ist, er wußte sich an Ferdinand eine Hauptstütze zu verschaffen.

Nach dem Tode Isabella's hatte Ferdinand seine Tochter Johanna, Gemahlin des Erzherzogs Philipp von Oesterreich, Sohnes des Kaisers Maximilian und Maria's von Burgund, als Königin von Castilien proklamiren lassen, aber zugleich den Titel eines Regenten dieses Königreichs angenommen, laut den letzten Verfügungen der Königin. Philipp, der damals in den Niederlanden sich aufhielt, weigerte sich, das Recht seines Schwiegervaters auf die Regentschaft in Castilien anzuerkennen. Eine große Partei in Castilien erklärte sich für Philipp; und als er mit seiner Frau nach Spanien kam, erkannte das ganze Land seine Autorität. Alle Castilianer verließen alsobald den Hof Ferdinand's. Diesen Anlaß ergriff Ximenes, um sich dem Könige wieder zu nähern. Er wurde der Vermittler zwischen ihm und seinem Schwiegersohne. Ferdinand verzichtete auf die Regentschaft in Castilien und zog sich in seine Erbstaaten von Aragonien zurück, unter der Bedingung, daß er an der Spitze der alten Ritterorden bleiben und die Hälfte der Einkünfte von Castilien beziehen würde, laut dem Testamente Isabella's. So lange nun Philipp lebte, konnte Ximenes auf die Regierung von Castilien nur geringen Einfluß ausüben; sie war in den Händen eines von Philipp besonders begünstigten Ministers, des Don Juan Manuel. Dagegen erwarb er sich mehr und mehr die Gunst des Königs Ferdinand. Nach einigen Monaten starb Philipp (1506); seine Frau, die

ihn, den Ungetreuen, über alle Maßen liebte, verlor darüber den Verſtand; ihr älteſter Sohn, der nachherige Kaiſer Karl V., war noch ein kleines Kind. Da mußte auf's Neue für die Regierung von Caſtilien geſorgt werden. Zwei Monarchen bewarben ſich darum, Kaiſer Maximilian, als Vater Philipp's, Ferdinand, als Vater Johanna's. Don Juan Manuel warb für jenen, Ximenes für dieſen. Der Adel von Caſtilien hätte durchaus Maximilian vorgezogen, weil er unter einem fremden und entfernten König einen Theil der ehemaligen Unabhängigkeit wieder zu erhalten hoffte; die Geiſtlichkeit und die Städte, bearbeitet durch Ximenes, ohnehin den Fremden abgeneigt, erklärten ſich für Ferdinand: ſo wurde denn dieſer durch die Cortes von Caſtilien zum Regenten des Landes gewählt (1507). Ferdinand hatte gar nichts dafür thun können, da er ſich damals in Neapel befand. Deſto größeren Dank bezeugte er dem Erzbiſchof von Toledo. Er verſchaffte ihm den Cardinalshut und gab ihm die Stelle eines Generalinquiſitors, die gerade erledigt worden war. (Beides im J. 1507.) Nachdem Ximenes ſo hoch geſtiegen war, ließ er dem Könige vollkommen freie Hand, um ja nicht ſeine Eiferſucht zu reitzen, und begnügte ſich mit Rathſchlägen, die dem König angenehm waren. Während dieſer, der nun ſeinen Lieblingswunſch, die Vereinigung von Caſtilien und Aragonien, verwirklicht ſah, im Innern dieſer Länder eine bis dahin unerhörte Ordnung und Ruhe erhielt, und hauptſächlich auf des Ximenes Rath gegen die widerſpenſtigen hohen Adeligen mit unerbittlicher Strenge verfuhr, während er die Eroberung des Königreichs Neapels vollendete, wovon er ſich vom Pabſte die Inveſtitur ertheilen ließ, während er an den italieniſchen Kriegen lebhaften Antheil nahm, die Franzoſen aus Italien vertreiben half, unter nichtigem Vorwande in das Königreich Navarra eindrang und daſſelbe mit der ſpaniſchen Monarchie vereinigte, — während alles deſſen war Ximenes für ſich mit den wichtigſten Unternehmungen beſchäftigt, wodurch er ſich um Spanien die größten Verdienſte erwarb und zugleich ſeine Macht und ſein Anſehen ſteigerte. Die Mittel dazu ſchöpfte er größtentheils aus den reichen Einkünften ſeines Erzbisthums, ſie waren um ſo bedeutender, als er ſehr haushälteriſch mit ſeinen Finanzen umging.

Hier kommt vor Allem in Betracht, was er ſchon früher für die von ihm geſtiftete Univerſität Alcala that. Die Regierung der Königin Iſabella, die in die Fußtapfen ihres die Wiſſenſchaften liebenden und pflegenden Vaters Johann's II. trat und wieder gut zu machen ſuchte, was ihr Bruder Heinrich IV. verdorben hatte, war für die Wiſſenſchaften eine Zeit des Aufblühens. Auch einige Prälaten und Granden erkannten die Nothwendigkeit der Pflege der Wiſſenſchaften. So hatte das Concil von Aranda, ein Jahr vor der Thronbeſteigung Iſabella's, die Verordnung getroffen, daß Niemand die heil. Weihen erhalten ſollte, der nicht Latein verſtünde (Heſele S. 106, nach Harduin Coll. Conc. T. IX. p. 1504), dieß iſt zugleich ein Beweis der Verſunkenheit der Geiſtlichen, ungeachtet die Univerſität von Salamanca eine große Zahl von Studirenden anzog. Um nun allen Provinzen des Reichs die Mittel einer gelehrten Bildung zu ermöglichen, wurde unter Iſabella eine Reihe von Akademien gegründet, zu Toledo, Sevilla, Granada, Ogniate, Oſſuna, Valencia. Den Ruhm aller dieſer Anſtalten ſollte bald die von Alcala de Henares, dem alten Complutum überſtrahlen, wo ſchon ſeit 200 Jahren eine Schule beſtand und die Erzbiſchöfe von Toledo häufig reſidirten. Im Jahre 1498 beſtimmte Ximenes den Bauplatz, im Jahre 1500 legte er ſelbſt den Grundſtein des Collegiums von St. Ildephons und widmete fortan, unter allen zerſtreuenden Sorgen und Geſchäften, dieſen Anſtalten viele Zeit. Neben dem Hauptcollegium St. Ildephons wurden noch neun andere eingerichtet, in eigens dazu aufgeführten Gebäuden, ebenſo ein Hospital zur Aufnahme der Kranken der Univerſität. Die Stadt Alcala erfuhr behufs der Verſchönerung und Geſundmachung bedeutende Veränderungen. Erſt im J. 1508 waren alle Banlichkeiten vollendet, wobei der Cardinal öfter gegenwärtig die Arbeiten angeordnet und die Arbeiter ermuntert hatte. Was den Unterrichtsplan betrifft, ſo benutzte Ximenes den Rath verſtändiger Männer. Die öffentlichen Disputationen und Prüfungen

waren ſehr häufig und bei den letzteren wurde ſehr ſtreng verfahren, ſo daß Ximenes ſelbſt mit der Zeit eine Milderung hierin eintreten ließ. Es wurden 42 ordentliche Profeſſorenſtellen eingerichtet, wovon 6 für die eigentliche Theologie, 6 für das Kirchenrecht, 4 für Medicin, 1 für Anatomie, 1 für Chirurgie, 8 für die Philoſophie, 1 für Moralphiloſophie, 1 für Mathematik, 4 für die griechiſche und hebräiſche Sprache, 4 für Rhetorik, 6 für die Grammatik beſtimmt waren. Dieſe Stellen waren ſehr anſtändig beſoldet und zwar, um den Fleiß der Profeſſoren anzuſpornen, beſtimmte Ximenes, daß der Profeſſor, der kein Collegium zu Stande brachte, keine eigentliche Lehrerbeſoldung erhalten, ſondern ſich mit dem Genuß ſeiner Pfründe begnügen, und daß jeder Profeſſor nach vier Jahren ſich einer neuen Wahl unterziehen ſollte. Ximenes befliß ſich, überallher die tüchtigſten Männer für ſeine Anſtalt zu gewinnen. Reichliche Stipendien wurden für die Studirenden, beſonders für die der Theologie, ausgeworfen. Die Aufſicht über das Ganze der Univerſität führte der Rektor mit ſeinen drei Räthen, alle aus dem Collegium St. Ildephons genommen; der Rektor dieſes Collegiums war eo ipso Rektor der Univerſität. Ximenes wies der Univerſität jährliche Einkünfte von 14,000 Dukaten an, die im Jahre 1600 auf 30,000, um 1650 auf 42,000 ſich geſteigert hatten. Die Zahl der Collegien war um dieſe Zeit auf 45 geſtiegen. Im Monat Auguſt 1508 wurde die erſte Vorleſung (über die Ethik des Ariſtoteles) gehalten. Als Franz I. die Univerſität beſuchte, hatte ſie 7000 Studenten. So lange das gute Zeitalter für die Wiſſenſchaften in Spanien währte, behauptete die Anſtalt von Ximenes ihren Ruf.

Das größte literariſche Werk Alcala's, ſagt Heſele mit Recht, iſt die Complutenſiſche Polyglotte, worüber vgl. den Art. „Polyglottenbibeln" Bd. XII, S. 23. Der Gedanke dazu ging ganz eigentlich von Ximenes aus. Derſelbe Mann, der gegen die Verbreitung der Schrift unter dem Volk ſo ſehr eiferte, machte es ſich zur Aufgabe, die Geiſtlichen in die Schrift einzuführen, er erkannte die großen Mängel der Bildung der Geiſtlichen in dieſer Beziehung, und wenn er das überall ſich kundgebende Aufblühen der ſchönen Wiſſenſchaften betrachtete, ſo ſtieg in ihm die Beſorgniß auf, daß daſſelbe zum Schaden der Kirche gereichen, daß die Schrift von Ungeweihten falſch verſtanden werden könnte. Daher wollte er, daß die Geiſtlichen nicht unvorbereitet und der Schrift unkundig erfunden würden (Gomez 42).

Im Jahre 1502 begann er die Zurüſtung der Polyglotte, wofür, ſagt Gomez 43, von überallher die älteſten Codices herbeigeſchafft wurden, unter Andern einige Handſchriften des Vatikan. Die zwei einander ergänzenden Handſchriften des griechiſchen Alten Teſtaments, welche Ximenes durch Leo X. empfing, ſind jetzt ermittelt, wie Vercellone's Vorrede zu Mai's Ausgabe des Cod. B. zeigt. Ob unter den aus Rom empfangenen Handſchriften auch neuteſtamentliche waren und ob der Handſchriften-Apparat der Polyglotte überhaupt ſich noch ermitteln läßt, wird Delitzſch' Fortſetzung ſeiner handſchriftlichen Funde (Heft 1. 1861. Heft 2. 1862) zeigen. Moldenhauer und Tychſen brachten 1784 aus Alcala die hoffnungsloſe Nachricht mit (ſ. J. D. Michaelis' Einleitung I, 775 f.), daß die in der Univerſitäts-Bibliothek von Alcala verbliebenen Codices ſpäter durch den Bibliothekar einem Raketenmacher verkauft worden ſeyen; jedenfalls wäre dieß eine bildliche Darſtellung des Schickſales der bibliſchen Studien in Spanien überhaupt; die auch in Rauch und Dunſt aufgegangen ſind; indeß iſt jene Nachricht neuerdings dementirt worden, und wenigſtens der Handſchriften-Apparat des Alten Teſtaments iſt unverſehrt von Alcala in die Univerſitäts-Bibliothek von Madrid übergegangen (ſ. Tregelles' Account 1854. S. 12—18). Das Neue Teſtament war noch vor dem des Erasmus fertig, nämlich 1415; da aber die päbſtliche Erlaubniß zur Veröffentlichung erſt 1520 erlangt wurde, hatte das Erasmi'ſche Neue Teſtament den Vorſprung. Im J. 1517 war die Polyglotte in 6 Foliobänden vollendet. Als man dem Cardinal den letzten Band brachte, blickte er gen Himmel und dankte Chriſto, daß er ihm gegeben habe, das Werk, worauf er ſo viel Mühe verwendet, zum gewünſchten Ende zu führen, und

an ſeine Umgebung ſich wendend, ſagte er: nihil est, amici, de quo mihi magis gratulari debeatis quam de hac bibliorum editione, quae una sacros nostrae religionis fontes tempore perquam necessario aperit, unde multo purior theologiae disciplina haurietur quam a rivis postea deductis" (Gomez 44). Noch führen wir an, daß derſelbe auch mit der Veranſtaltung einer Ausgabe der Werke des Ariſtoteles ſich beſchäftigte, deren Vollendung durch ſeinen Tod verhindert wurde (Gomez 44). Ebenſo erinnern wir an das, was er für Erhaltung der mozarabiſchen Liturgie gethan, wovon Bd X. S. 78 die Rede geweſen. Es leitete ihn dabei das Beſtreben, zu verhüten, daß jene Ceremonien der alten Spanier nicht der Vergeſſenheit anheim fielen.

Ximenes beſaß keine beſondere Gelehrſamkeit. Petrus Martyr, der am Anfange von derſelben ſehr vortheilhaft dachte, ſprach ſpäter, als er den Mann beſſer kannte, anders. Doch, wenn Ximenes in dieſer Hinſicht Etwas, ſogar Vieles abging, was ihm übrigens kaum zum Vorwurf gereichen kann, ſo iſt um ſo mehr hervorzuheben, daß er Sinn für gelehrte Beſchäftigung hatte und den Werth und Einfluß derſelben wohl einſah.

Sein Sinn war eher dem Kriege als den friedlichen Beſchäftigungen mit den Wiſſenſchaften zugewendet. Gomez äußert ſogar, wenn er alle ſeine Thaten genauer erwäge, ſo wolle es ihn bedünken, daß er zum Kriege eine beſondere Neigung und Anlage hatte. Sein kriegeriſcher Trieb ſtand aber im Dienſt der Kirche und des Staates und ſollte deren Zwecke befördern. Er wollte die Zeit der Kreuzzüge erneuern, die Könige von Aragonien, Portugal und England zur Theilnahme an einem Kreuzzuge in das heilige Land bewegen. Von ihnen abgewieſen, nahm ſein Eifer eine beſſere Richtung. Die Mauren in Afrika rächten ſich an den Spaniern für die ihnen in Granada zugefügten Unbilden durch häufige Landungen und Verheerungen an den ſüdlichen Küſten Spaniens. Da betrieb Ximenes ſchon im Jahre 1505 eine Unternehmung, welche die Einnahme des wichtigen Hafens und furchtbaren Seeräuberneſtes Mazarquivir's zur Folge hatte. Nun aber richtete ſich ſein Sinn auf die Eroberung von Oran, einem Hauptmarkte für den Handel der Levante, dadurch zu großem Reichthum gelangt, ſo daß die Stadt eine Menge Kriegsfahrzeuge unterhalten konnte, die der Schrecken der ſpaniſchen Küſtenländer waren. Der König Ferdinand, den Ximenes dringend aufgefordert hatte, dieſe Eroberung zu unternehmen, weigerte ſich aus Mangel an Geldmitteln; Ximenes, darauf gefaßt, erbat ſich vom König und erhielt die Erlaubniß, auf ſeine Koſten das Unternehmen zu machen und perſönlich zu leiten. Sogleich wurden alle Vorbereitungen getroffen; ein Heer von 4000 Mann Reiterei und 10,000 Mann Fußvolk ſchiffte ſich am 16. Mai 1509 auf einer anſehnliche Flotte ein, fuhr nach Mazarquivir und ſchiffte daſelbſt aus; nur auf dringendes Erſuchen der Hauptleute ließ ſich Ximenes, der bereits über ſein Prieſtergewand ein Schwert gehängt und die Reihen ſeiner Krieger entlang ritt, bewegen, das Heer nicht ſelbſt in die Schlacht zu führen.

Oran wurde mit Sturm genommen, Ximenes bei ſeinem Einzuge in die Stadt als eigentlicher Sieger begrüßt, zu deſſen Gunſten der Herr das Wunder des Stillſtandes der Sonne wiederholt habe, — ein Wunder, das Alle wollten geſehen haben. Die Eroberung von Oran gab das Zeichen zu mehreren anderen, namentlich von Algier, Tripolis und anderen Küſtenſtädten. Dieß geſchah, nachdem Ximenes ſchon längſt aus Afrika zurückgekehrt und den König bewogen hatte, jene wichtige Unternehmung zu unterſtützen. Dieſe letzten Eroberungen riſſen die Muhammedaner in ſpäterer Zeit wieder an ſich. Oran dagegen gaben die Spanier erſt im Jahre 1790 auf, als es von einem Erdbeben ſtark beſchädigt und aus dieſer Urſache die ſpaniſche Beſatzung und Bevölkerung nach Mazarquivir verſetzt wurde.

Eine anderweitige Thätigkeit des Ximenes betrifft ſein Amt als Großinquiſitor von Caſtilien. Es iſt oft behauptet worden, daß Ximenes in Gemeinſchaft mit dem Cardinal Mendoza der Königin Iſabella die Einführung der Inquiſition angerathen; das iſt nicht

richtig, wie auch Llorente in ſeiner kritiſchen Geſchichte der ſpaniſchen Inquiſition es anerkennt. Ximenes kam erſt 12 Jahre nach Einführung derſelben an den Hof. Es iſt daher ebenſo unrichtig, was Llorente berichtet, daß er ſich derſelben widerſetzt habe. Noch bevor er Großinquiſitor wurde, nahm er ſich des von der Inquiſition der Ketzerei angeklagten Erzbiſchofs Talavera von Granada an (1506). Der Großinquiſitor Deza wollte Ximenes die Unterſuchung der Rechtgläubigkeit des Mannes anſtragen; allein Ximenes meldete die Sache dem Pabſte, und ſo wurde dem allgemein verehrten Manne Ruhe verſchafft. Ein anderer Vorfall unter demſelben Deza war die Veranlaſſung, daß er deſſen Würde erhielt. Als auf ſolche Denuntiationen hin eine Menge weltlicher und geiſtlicher Perſonen mit Prozeſſen waren bedroht worden, verlangte Ximenes vom König Ferdinand Abhülfe gegen dieſen Unfug und die Abſetzung Deza's. Ferdinand ging darauf nicht ein; als aber bald darauf Erzherzog Philipp nach Spanien kam, verwies er Deza in ſeine Diöceſe und übergab die Inquiſitionsgeſchäfte dem königlichen Rathe, wie denn dieſer Fürſt überhaupt kein Freund der Inquiſition war. Nach dem baldigen Tode desſelben trat Deza in ſein Amt wieder ein, nahm den Proceß gegen jene Angeſchuldigten wieder auf und veranlaßte auf dieſe Weiſe einen Aufſtand des Volkes in Cordova (Okt. 1506), wo die meiſten Gefangenen ſaßen. Das Inquiſitionsgebäude wurde erſtürmt, alle Gefangenen befreit, und vom Domcapitel und Magiſtrat der Stadt die Abſetzung von Deza gefordert; da Deza nicht nachgab, verbreitete ſich der Aufruhr durch ganz Andaluſien. Da erkannte Ferdinand, daß er Deza nicht länger halten könne. Seine Stelle erhielt Ximenes (Mai 1507), nur mit dem Unterſchiede, daß ſeine Jurisdiktion ſich bloß auf Caſtilien erſtreckte.

Gleich nach dem Antritte ſeines Amtes erließ er ausführliche Erlaſſe, wodurch die Neubekehrten, Juden und Mauren, belehrt wurden, wie ſie es anzuſtellen hätten, um in keinen Verdacht des Rückfalls zu gerathen; zu ſolchen Maßregeln, die verhältnißmäßig noch als gelinde anzuſehen ſind, trieb das Princip der Inquiſition. Ximenes that allerdings noch mehr; er ſorgte für guten Unterricht der neuen Chriſten. Sodann beendigte er den Proceß von Cordova. Der Kanonicus Lucero, der rechte Arm des abgeſetzten Deza, derſelbe, der ihn gegen Talavera aufgeſtachelt, jene falſche Denuntiationen angenommen, und ſo zuletzt den Aufſtand in Cordova veranlaßt hatte, wurde einige Zeit gefangen geſetzt und darauf in ſein Bisthum Almeria zurückgeſchickt: ein allerdings ſehr gelindes Urtheil, — die Gefangenen von Cordova wurden in Freiheit geſetzt und in alle ihre Ehren wieder hergeſtellt, die wegen Verdachts niedergeriſſenen Häuſer wieder aufgebaut (1508). Der Vorfall mit Lucero hatte gezeigt, wie ſehr die Unterbeamten ihre Competenz überſchreiten und Unheil anrichten könnten. Ximenes beſchränkte ihre Gewalt und ſetzte manche unwürdige ab. Sodann nahm er ſich mancher ſelbſt nach dem Maßſtabe der Inquiſition ungerecht Verfolgten an, z. B. des berühmten Humaniſten Antonius von Lebrija oder Nebriſſo, ſ. den Art. „Lebrija“. Hingegen widerſetzte er ſich auf das Eifrigſte und Entſchiedenſte der Oeffentlichkeit der Verhandlungen vor dem Inquiſitionsgerichte, der Nennung der Zeugen und Angeber. Die neubekehrten Juden und Mauren drangen nämlich ſehr darauf und boten dem geldſüchtigen Ferdinand eine bedeutende Summe an, wenn ihr Begehren erfüllt würde, wofür Ximenes den König aus den Mitteln ſeines Stiftes entſchädigte. Als unter Karl's Minderjährigkeit die neuen Chriſten 800,000 Thaler in Gold anboten, wenn man die gewünſchte Oeffentlichkeit einführen wolle, da widerſetzte ſich Ximenes wiederum in einem Schreiben an Karl, worin er den allerdings ſehr wichtigen Umſtand hervorhob, daß die Angeber bei dem ungeheuren gegen ſie herrſchenden Haſſe, wenn ihre Namen bekannt gemacht würden, nirgends mehr ihres Lebens ſicher ſein werden und in Zukunft Niemand ſein Leben durch ſolche Angaben in Gefahr werde bringen wollen. Es waren wirklich früher mehrere Fälle vorgekommen, wo mehrere Angeber ermordet worden, was eben die Geheimhaltung derſelben zur Folge gehabt hatte. Es war der Fluch, der auf der Inquiſition laſtete, daß ſie, um

überhaupt beſtehen und ihr Werk treiben zu können, zu ſolchen aller Gerechtigkeit hohnſprechenden und doch durch die Umſtände nothwendig gewordenen Maßregeln greifen mußte*). Ueberhaupt iſt keine Rede davon, daß Ximenes im Ganzen den Geiſt und das bisherige Verfahren der Inquiſition verläugnet hat. Sollte auch, wie Hefele behauptet, die von Llorente berechnete Zahl ſeiner Schlachtopfer (Bd. VI. S. 687 angegeben) um ein Bedeutendes zu hoch angegeben ſeyn, ſo bleibt ſie noch erſchreckend groß genug. Nimmt man mit Hefele an, daß die Zahl der unter Ximenes lebendig Verbrannten ſich faſt auf die Hälfte vermindern laſſe, ſo kommen auf jedes der zehn Amtsjahre des Cardinals als Großinquiſitor weit über 200 Menſchen, die in den Flammen den Geiſt ausgehaucht haben, zur Strafe für die Verläugnung einer Religion, die ſie nur aus Noth und Zwang angenommen hatten. Derſelbe bethätigte ſeinen Eifer für die Inquiſition auch dadurch, daß er während ſeiner Regentſchaft in Spanien ein neues Tribunal errichtete, und nicht nur dieſes, auch nach Oran, nach den Kanariſchen Inſeln und nach Amerika die Inquiſition verpflanzte.

In allen Beziehungen ſuchte er die Macht der Kirche zu erhöhen. Er konnte zwar der Lateranſynode unter Leo X. nicht beiwohnen, unterſtützte aber den Pabſt brieflich durch ſeinen Rath und beeilte ſich, die Beſchlüſſe der Synode noch vor deren Beendigung in ſeiner Diöceſe in Vollzug zu ſetzen. Es ſollten die Lehrer bei dem Leſen der heidniſchen Klaſſiker auf die falſchen religiöſen Anſichten derſelben aufmerkſam machen und denſelben die chriſtliche Wahrheit entgegenhalten, die künftigen Geiſtlichen ſollten nicht länger als fünf Jahre ausſchließlich Philoſophie ſtudiren, ſondern daneben auch theologiſche Vorleſungen hören. Auch der Plan Leo's, den julianiſchen Kalender zu verbeſſern, fand bei Ximenes warme Theilnahme und er vertheidigte ihn gegen ſeinen Schützling Lebrija, der meinte, die ernſten Verwicklungen der Dinge erforderten ernſtere Neuerungen. Ximenes bewahrte übrigens gegen Leo wie gegen die früheren Päbſte die Unabhängigkeit ſeines Karakters. Als Leo in den Jahren 1514—16 auf's Neue den Ablaß ausſchrieb, um Geld für den Bau der Peterskirche zuſammenzubringen, denſelben Ablaß, der die nächſte Veranlaſſung zu Luther's Theſen gab, als die betreffende Bulle durch Ferdinand im ganzen Königreiche verkündigt wurde, ſprach Ximenes gegen den Pabſt und den König offen ſeine Mißbilligung aus, daß für ſolche Beiträge Abläſſe ertheilt würden, indem er in ſolchen Nachläſſen der zeitlichen Strafen und Bußwerke eine Entnervung der Kirchendisciplin und eine gefährliche Milde ſah, darin übereinſtimmend mit vielen erleuchteten Männern der damaligen katholiſchen Kirche.

Mittlerweile bereitete ſich für den ſchon ſo hoch geſtiegenen Mann die glänzendſte Erhebung, die aber von ſehr kurzer Dauer war und mit dem bitterſten Verdruſſe endete. König Ferdinand nämlich, deſſen Geſundheit ſchon ſeit 1513 ſehr abgenommen, ſtarb am 23. Januar 1516, eingehüllt in das Gewand des Ordens, deſſen Macht er durch die Inquiſition ſo gewaltig gehoben hatte. In ſeinem erſten Teſtamente hatte er den Prinzen Ferdinand, des Prinzen Karl, des ſpätern Karl's V. jüngeren Bruder, der dieſem nachmals in der deutſchen Kaiſerwürde nachfolgte, zum Regenten nach ſeinem Tode beſtellt, bis Karl aus den Niederlanden zurückgekehrt ſeyn würde; er glaubte aber und mit ihm Viele, daß Karl, in den Niederlanden geboren und erzogen, daſelbſt immer bleiben würde. Die Abſicht des Königs war wohl, ſeinem Enkel, der in Spanien erzogen worden und den er beſonders lieb hatte, den Weg zur ſpaniſchen Krone, wenn nicht dem Titel ſo doch der That nach, zu bahnen; wenigſtens mochten manche Anhänger des Prinzen Ferdinand's dieſe Hoffnung hegen. Auf die dringenden Vorſtellungen ſeiner Räthe, die davon große Unruhen befürchteten, entſchloß ſich der König, ſeinen letzten

*) Aus dieſem Grunde kann die anonyme Schrift „Von der Regierung der Fürſten", welche Llorente dem Ximenes zuſchreibt, nicht von demſelben herrühren, da gerade die Oeffentlichkeit der Prozeſſe darin anempfohlen wird.

Willen dahin zu ändern, daß Cardinal Ximenes bis zur Volljährigkeit des Prinzen Karl über Caſtilien die Regentſchaft führen ſollte, diejenige über Aragonien theilte er ſeinem natürlichen Sohne, dem Erzbiſchof von Saragoſſa, zu.

Es heißt, daß Ximenes, als er die Nachricht von dieſer neuen Machtſtellung erhielt, in Thränen ausbrach. Gewiß iſt, daß der achtzigjährige Mann mit jugendlicher Thatkraft und großer Staatsklugheit ſein Amt verwaltete, das nur zwanzig Monate dauerte, aber für Spanien von gewichtigen Folgen geweſen iſt. Vor Allem zog er den Prinzen Ferdinand in ſeine Nähe und behielt ihn unter ſeinen Augen, damit nicht derſelbe, durch ſeine Umgebung irre geleitet, wiederum, wie er es ſchon gethan, den Verſuch machte, ſich der Regentſchaft zu bemächtigen. Nun aber tauchte eine andere Schwierigkeit auf. Hadrian von Utrecht ſeit einiger Zeit auf Befehl Karl's in Spanien, trat mit einer von Karl unterzeichneten Urkunde hervor, wodurch er, Hadrian, beim Abſterben des Königs Ferdinand, zum Regenten Caſtilien's ernannt war. Ximenes, der das Recht für ſich hatte, da Ferdinand bis zur Volljährigkeit Karl's der rechtmäßige Regent war, machte ſeinem Gegner den Vorſchlag, die Sache dem Prinzen Karl zur Entſcheidung vorzulegen, und leiſtete dieſem unterdeſſen einen gewichtigen Dienſt, indem er für die Krone das Großmeiſterthum des Ordens von San Jago di Compoſtella rettete, welches nebſt dem über die zwei anderen Ritterorden unter der Regierung der katholiſchen Könige mit der Krone verbunden worden war. Nun glaubte der hohe ſpaniſche Adel, der Zeitpunkt ſey gekommen, wo dieſe einflußreichen Würden von der Krone wieder getrennt werden könnten. Schon machte Pedro Portocarero Anſtalt, um ſich durch die Ordenscomthure wählen zu laſſen und ſich durch Waffengewalt zu behaupten; bereits waren einige Diſtrikte insgeheim unter die Waffen gerufen. Auf die Kunde davon ergriff Ximenes die kräftigſten Maßregeln, um das Unternehmen zu vereiteln. Ein fernerer Schritt zur Sicherung und Befeſtigung der königlichen Macht war die Verlegung der Regierung nach Madrid. Ximenes trug im königlichen Rathe, in welchem verſchiedene Meinungen darüber ſich kund gaben, darauf an, weil dieſe Stadt, wie er ſagte, in der Mitte des Landes gelegen ſey und in der Nähe ſeiner eigenen Beſitzungen, wodurch er beſſer in Stand geſetzt werde, ſchnell etwaige Aufſtände zu unterdrücken. Man hat mit Recht bemerkt, daß die Wahl von Madrid zur Hauptſtadt des Reiches nicht ohne ſchlimme Folgen für die Zukunft war. An anderen Orten wäre das Königthum mit den lebendigen Kräften der Nation in größerem Rapport geſtanden. In Madrid war es iſolirt und konnte leichter in Abſolutismus übergehen. Unterdeſſen gelangte die Entſcheidung Karl's über den ihm vorgelegten Gegenſtand nach Spanien. Karl bewies jenen politiſchen Takt, durch den er ſich ſpäter ſo ſehr auszeichnete, indem er Hadrian von Utrecht, den Belgier, dem die Spanier nur ungern gehorcht hätten, fallen ließ und, gegen den Rath ſeiner Umgebung, der Ximenes ſehr zuwider war, dieſen in der Regentſchaft beſtätigte. In einem äußerſt gnädigen Schreiben ſagte er dem Cardinal, der trefflichſte Artikel in dem Teſtamente ſeines Großvaters ſey derjenige, durch welchen er, Ximenes, zum Regenten beſtimmt werde. Zugleich erbat er ſich in allen Dingen ſeinen Rath, „den wir", wie er ſagte, „wie den eines Vaters anſehen wollen". Dieſe für Ximenes günſtige Entſcheidung der Streitfrage war zwar mit einer gewiſſen Schwierigkeit verbunden, doch Ximenes war der Mann, um ſie zu beſeitigen. So lange nämlich die Mutter Karl's lebte, gebührte dieſem eigentlich nur der Name eines Prinzregenten; nun aber hatte bereits Leo X. und Maximilian I. ihn als König von Spanien begrüßt. Karl ſelbſt ſtellte das beſtimmte Begehren, daß er in Spanien als König proklamirt und ihm als ſolchem gehuldigt werden ſolle, und eben in der Abſicht, dieſen Wunſch in Erfüllung gehen zu ſehen, hatte er den mächtigen Cardinal als Regenten beſtätigt. Vergebens riethen Ximenes und der königliche Rath davon ab, weil der Schritt Anlaß zu Unruhen geben könnte. Karl beharrte auf ſeinem Begehren und beauftragte den Cardinal, wenn es nöthig ſey, ohne Zuthun des königlichen Raths und der Granden zum Werke zu ſchreiten. Ximenes handelte demgemäß, als der getreue Diener eines ab-

ſoluten Königs. Als in dem königlichen Rathe, den er deßhalb verſammelt hatte, mit Beiziehung einiger in Madrid gerade anweſender Biſchöfe und Granden, lebhafte Stimmen gegen Karl's Begehren laut wurden, erklärte Ximenes den Verſammelten: „man brauche eigentlich ihren Rath gar nicht; denn der Fürſt ſey nicht an den Rath ſeiner Unterthanen gebunden; man habe ihnen nur die Gelegenheit verſchaffen wollen, durch höfliche Beglückwünſchung ſich das Zutrauen des Königs zu erwerben. Doch ſie hätten das nicht begriffen, er aber werde noch an demſelben Tage Karl als König ausrufen laſſen, damit die anderen Städte hierin nachfolgen". Damit entließ er die Verſammlung und ſchritt ſogleich zur That, wofür ſchon vorher Alles bereit gehalten war. An Widerſtand war in Madrid gar nicht zu denken. Dieſe Stadt ſowohl als alle anderen Städte und Orte Caſtiliens, denen Ximenes ſogleich die Befehle zugehen ließ, fügten ſich ohne Widerrede, aus Furcht vor dem Cardinal. Die Aragonier aber, die nicht unter ſeiner Botmäßigkeit ſtanden, erkannten Karl als König erſt ſeit ſeiner Ankunft in Spanien an.

Ximenes hatte noch andere Kämpfe als den vorhin erwähnten mit den Adeligen zu beſtehen, die ſich höchſt ungern „von einem Mönche aus niedrigem Hauſe" regiert ſahen. Er ward über Alle Meiſter und führte, um den Adel noch mehr niederzuhalten, in Spanien ein ſtehendes Heer, eine Art ſtehender Landwehr, beſtehend aus Bürgern ein. Es war ein Gedanke des verſtorbenen Königs, den Ximenes hiermit in Ausführung brachte, ſchon im April 1516. So populär war die Sache, daß in kurzer Zeit 20,000 Bürger ſich freiwillig zum Militärdienſt geſtellt hatten. Der hohe Adel ſah dieſe Erhebung und Bewaffnung des Bürgerſtandes mit dem höchſten Unwillen. Es gelang den Adeligen, einige Städte zu ſich hinüberzuziehen, indem ſie ihnen Ximenes als Unterdrücker der Communalfreiheiten ſchilderten. Ximenes unterdrückte mit leichter Mühe den Aufſtand und zeigte ſich als Sieger menſchlich und großmüthig. Er unterließ aber keinen Augenblick, dafür zu ſorgen, daß die Kriegsmacht der Regierung geſtärkt würde. Denn er pflegte zu ſagen, wie Gomez p. 108 anführt, daß niemals ein Fürſt fremden Völkern Schrecken und ſeinen eigenen Unterthanen Achtung eingeflößt habe, als wenn er ein ſchlagfertiges Heer und alle möglichen Kriegsinſtrumente bei der Hand gehabt habe*). Eben ſo hatte er die Anſicht, die übrigens in ſeinem ganzen Thun ſich kund gab, daß die Menſchen nicht anders zum Gehorſam gebracht werden können, als wenn ſie mit Gewalt dazu gezwungen wären (Gamez, ibid.). So konnte er es denn wagen, die Adeligen, nachdem er ihre Macht gebrochen, auch eines Theils ihrer unrechtmäßig erworbenen Güter zu berauben. Während der Unruhen der vorhergehenden Regierungen hatten die Adeligen die Schwäche der Könige benützt, um viele von den eroberten Ländereien in Beſitz zu nehmen. Der Regent erklärte, daß ſie eigentlich der Krone gehörten und machte Miene, ſie einzuziehen, wodurch der Adel faſt um alle ſeine Habe gekommen wäre. Klugerweiſe beſchränkte Ximenes die Anſprüche der Krone auf die Güter, welche der Adel durch die Schenkungen Ferdinand's erworben hatte, und hob auch alle von dieſem Könige bewilligten Penſionen auf. Dieſe neue Geldquelle benützte er, um alle Schulden Ferdinand's und Iſabella's abzutragen, was wiederum die königliche Macht hob, und um das Heer zu verſtärken, Flotten auszurüſten, Plätze zu befeſtigen, (Medina del Campo, Alcala und Malaga) Zeughäuſer und Magazine für die Armee zu bauen und zu füllen, aber auch um Karl und ſeine geldſüchtige Umgebung mit Geld zu verſehen. Was Amerika betrifft, ſo machte ſich Ximenes verdient durch verſchiedene Maßregeln, geeignet und beſtimmt, den Zuſtand der Eingebornen zu verbeſſern, ihre Chriſtianiſirung zu befördern, ſo wie er denn auch Las Caſas als Protektor über die amerikaniſchen Kolonien beſtellte mit einem anſtändigen Gehalte. Als ihm aber der Vorſchlag gemacht wurde, den Negerhandel einzuführen, wollte er

*) Pro certo affirmare solebat, nullum unquam principem exteris populis formidini aut suis reverentiae fuisse nisi comparato militum exercitu atque omnibus belli instrumentis ad manum paratis.

durchaus nichts davon wiſſen und verbot auf's Strengſte alle Einführung von Negerſklaven in die neue Welt. Dieß, ſo wie ein verunglückter Verſuch, den berüchtigten Barbaroſſa zu Paaren zu treiben, ſind die Hauptthatſachen der Regentſchaft des Ximenes, wobei noch zu erinnern iſt an ſeine Thätigkeit als Großinquiſitor während ſeiner Regentſchaft.

Unterdeſſen nahte die Zeit, da Karl die Niederlande verlaſſen und die Regierung in Spanien ſelbſt antreten ſollte. Ximenes ſelbſt forderte ihn dazu auf, da er, um das nöthige Geld für die unſinnigen Verſchwendungen des Brüſſeler Hofes zuſammenzubringen, die Leute ſehr unzufrieden machen mußte. Es ließ ſich aber vorausſehen, daß Ximenes von Karl bei ſeiner Rückkehr nicht viel Dank erwarten durfte. Hatte doch Karl mehrmals, durch ſeine Umgebung, die den Cardinal haßte, angetrieben, des Regenten Macht durch beigegebene Räthe zu ſchwächen geſucht, um welche ſich Ximenes aber nicht kümmerte. Hatte doch dieſer ſich erlaubt, dem König wegen ſeiner und der Seinigen Geldverſchwendungen eindringliche Vorſtellungen zu machen und ihm ernſtlich vorzuhalten, wie nöthig es ſey, rechtſchaffene und erfahrene Beamte und Räthe zu beſtellen. Er that übrigens alles Mögliche, um den König würdig zu empfangen und ſchickte eine anſehnliche Flotte nach den Niederlanden, die ihn und die Seinen nach Spanien führen ſollte. Selbſt ſchon krank reiſte er dem König entgegen, der Mitte September 1517 an der Küſte von Aſturien gelandet war. Er erfuhr auf dieſer Reiſe bei mehreren Gelegenheiten, daß er bei Karl nicht in beſonderer Gunſt ſtehe. Karl ſprach zwar mit großer Achtung vom Regenten, aber ſeine Umgebung ſuchte um jeden Preis eine Zuſammenkunft beider Männer zu hintertreiben. Da ſchrieb Karl an Ximenes, „er möge in Mojados (bei Segovia) zu ihm kommen, um ihm ſeine Rathſchläge mitzutheilen; habe er dieß gethan, ſo könne er ſich zur Ruhe begeben: denn er habe genug für den Staat verrichtet, wofür er allein von Gott die würdige Belohnung empfangen könne. So lange er, der König, lebe, werde er ihn mit kindlicher Pietät ehren". Da Ximenes bald darauf ſtarb, am 8. November 1517, ſo meinten Viele, er habe aus Verdruß über dieſen ſchnöden Brief den Geiſt aufgegeben; allein nach Gomez (p. 201) war der kranke Greis, als der Brief für ihn ankam, bereits in ſolchem hoffnungsloſen Zuſtande, daß man ihm den Brief gar nicht mittheilte, was allerdings ſehr wahrſcheinlich iſt. Denn wozu hätte es gedient, dem Sterbenden dieſe Entlaſſung aus dem Dienſte des Königs mitzutheilen?

Immerhin iſt es beachtenswerth, daß der Mann, der Alles gethan hatte, um das Königthum in Spanien zu heben, und ſeine Macht zu vergrößern, endlich ſelbſt von dieſer Macht getroffen wurde.

Die Hauptquelle über Ximenes iſt folgende Schrift: de rebus gestis a Francisco Ximenio Cisnerio, Archiepiscopo Toletano, libri octo, auctore Alvaro Gomecio, im III. Band der rerum Hispanicarum scriptores aliquot, wovon ich die Frankfurter Ausgabe vom Jahre 1581 benutzt habe. Alvaro Gomez de Caſtro, geb. 1515, Lehrer der klaſſiſchen Literatur in Salamanca, Toledo und Alcala, geſt. 1580, arbeitete ſein Werk aus auf Grund der zuverläſſigſten Quellen. Andere ſpaniſche Bearbeitungen gibt Prescott II. S. 122 an. Unter den älteren franzöſiſchen iſt die bedeutendſte die von Flechier, Biſchof von Nismes. Unter den neueren Bearbeitungen ſiehe Heſele, der Cardinal Ximenes und die kirchlichen Zuſtände Spaniens am Ende des 15. und Anfange des 16. Jahrhunderts. 1844 (über die Art, wie der Verfaſſer die Inquiſition würdigt, ſ. Bd. VI. S. 690 dieſer Encykl.). Prescott, Geſchichte Ferdinand's und Iſabella's, der katholiſchen von Spanien, aus dem Engliſchen überſetzt, im 2. Bd. 1844, ſeitdem iſt eine neue Auflage erſchienen. Unter den neueren franzöſiſchen Bearbeitungen S. Rosseuw St. Hilaire professeur agrégé de l'histoire à la facuté des lettres (in Paris) histoire d'Espagne depuis les premiers tems historiques jusqu' à la mort de Ferdinand VII. Neue Ausgabe 1852. 6. Bd., Lavergne, le Cardinal Ximenes in der Revue des deux mondes. 1841. Zweiter Band S. 221 ff. Herzog.

Xyſtus, ſiehe Sixtus.

Y.

Yvo, s. Ivo, Bd. VII. S. 189.

Yvonetus. In dem Thesaurus novus anecdotorum von Marténe und Durand Bd. 5. S. 1777 findet sich ein Tractatus de haeresi pauperum de Lugduno aus dem 13. Jahrhundert. Nach Pegna (in seiner Ausgabe des Directorium inquisitorum von Eymericus, Rom 1587. Fol. S. 229 u. 279) und d'Argontré (Collectio judiciorum de novis erroribus, Bd. 1. S. 84 u. 95) glaubte man bisher, der Verfasser sey ein Dominikaner, Namens Yvonetus, der sonst durchaus unbekannt ist. Franz Pfeiffer hat aber durch unwiderlegliche Zeugnisse dargethan, daß der Tractat ein Werk des Franziskaners David von Augsburg, aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts ist. S. Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum, 1853. S. 55. Es existiren davon Handschriften zu Stuttgart und zu Straßburg. C. Schmid.

Ysop, אֵזוֹב, eine Pflanze, die im mosaischen Cultus als Sprengwedel bei Lustrationen gebraucht wurde, 2 Mos. 12, 22. 3 Mos. 14, 4. 6. 49. 51. 52. 4 Mos. 19, 6. 18. Ps. 51, 9. Hebr. 9, 19. Sie wird als kleine, an Wänden wachsende Pflanze der Ceder des Libanon entgegengesetzt, 1 Kön. 4, 33. (Hebr. 5, 13.). Nach Joh. 19, 29. war der mit Essig gefüllte Schwamm, den man dem verschmachtenden Jesus am Kreuze reichte, ὑσσώπῳ περιθείς. In allen diesen Stellen geben die alten Uebersetzer das Wort אֵזוֹב durch ὕσσωπος, hyssopus, ܙܘܦܐ (zûfo, denn auch 1 Kön. 4, 33. ist in der syrischen Uebersetzung sicher ܙܘܦ statt ܠܘܦ zu lesen), زُوفَا (zûfâ), unser Ysop. Demnach wäre אֵזוֹב die bekannte, auch bei uns wachsende, 1 bis 1½ Fuß hohe Pflanze aus der Familie der Lamiaceen. Diese wächst auf Schutt und an Mauern, übereinstimmend mit 1 Kön. 4, 33., wo durchaus nicht an eine am Boden kriechende Schlingpflanze oder gar an ein Mauermoos zu denken ist, sondern wo nur der kleine niedrige Strauch der hohen Ceder gegenüber gestellt wird. Die Anwendung bei Lustrationen könnte mit der von den Alten dem Ysop zugeschriebenen reinigenden Kraft (s. Dioscor. III, 27. (30).) zusammenhängen, vgl. Bähr, Symbolik. II. S. 505 f. Ueber die Stelle Joh. 19, 29. herrscht Verschiedenheit der Ansichten. Weil in den Parallelstellen Matth. 27, 48. Mark. 15, 36. καλάμῳ statt ὑσσώπῳ steht, so haben viele Ausleger an einen Ysopstengel gedacht, auf den der Schwamm gesteckt worden sey, „wozu derselbe, da man sich das Kreuz nicht hoch denken darf, wohl passend war (in Ermangelung eines Stabes), zumal der Stengel bei reicher Entwickelung der Pflanze eine holzige Consistenz annimmt, s. Beverovio bei Bartholin. de latere Chr. aperto. p. 538". (S. Winer, Real-Wörterb. II. S. 709; vgl. schon Salmas. homonym. hyl. iatr. pag. 19 b.) Anderen wieder erscheint der Ysopstengel doch zu klein und zu dünn, und sie erklären daher das ὑσσώπῳ περιθέντες so, daß man Ysop in den Schwamm wickelte, um dem Essig den bitteren Geschmack oder die aromatisch belebende Kraft des Ysop mitzutheilen. Die Differenz dieser Ansichten wird wohl nur dann erst beseitigt werden, wenn bestimmt festgestellt ist, was unter dem אֵזוֹב und ὕσσωπως der Bibel zu verstehen sey. Es ist nämlich noch nicht ausgemacht, daß der Ysop in Palästina wächst, und anderntheils versucht schon Scaliger (a. a. O. cap. XIX.) den Beweis zu führen, daß der hyssopus der Alten eine ganz andere Pflanze sey, als unser hyssopus officinalis. Dazu kommt, daß der Name in den Dialekten selbst unbestimmt und schwankend ist, wie z. B. das äthiopische azab, azâb, azôb, wodurch 2 Mos. 12, 22. Ps. 50, 8. אזוב wiedergegeben ist, in Matth. 23, 23. Luk. 11, 42. die Münze, ἡδύοσμον, ausdrückt. Von dem arabischen زوفا zwar, womit Ibn Beithar (s. dessen: Große Zusammenstellung der Heil- und Nahrungsmittel. Uebers. von Jos. v. Sontheimer. Bd. I. S. 545; auch bei Bochart Hieroz. I. pag. 588) den hyssopus des Dioscorides wiedergibt, heißt es dort: „Diese Pflanze ist ein Kraut, welches auf dem Gebirge von Jerusalem wächst und dessen Aeste sich ellenlang oder darunter auf der

Oberfläche der Erde ausbreiten", der kundige Herausgeber des Ibn Beithar findet aber darin das Origanum aegyptiacum, der berühmte Botaniker Sprengel dagegen (Histor. rei herbar. T. I, 265) die Thymbra spicata; in den Anmerkungen zum Dioscorides (Bd. II. S. 507) will Letzterer unter dem hyssopus des Dioscor. das Origanum smyrnaeum, unter dem אֵזוֹב das Origanum syriacum verſtehen. Für die Deutung als Origanum, unſer Doſten, Wohlgemuth, ſpricht auch die Ueberſetzung durch das arabiſche صَعْتَر (ṣ ʿatar) bei Saadia im Pentat., Abulwalid, Rabbi Tanchum und Maimonides, deſſen ausführlichere Beſchreibung Ibn Beithar (a. a. O. II, 128 ff. und dazu Anm. S. 627 f.) gibt. Außerdem aber hat man noch alle möglichen ähnlichen Pflanzen in dem אֵזוֹב finden wollen, wie denn Celſius in ſeinem Artikel über den Yſop (Hierobotan. I. p. 407—448) nicht weniger als 18 verſchiedene Erklärungen, darunter Abrotonum, Rosmarin, Majoran, Satureja, Thymian, Raute u. a. aufführt. Es verhält ſich hier, wie bei vielen anderen Pflanzen, einmal iſt der alte Name an ſich unbeſtimmt und wohl auf mehrere Species ein und derſelben Gattung zu beziehen, und dann iſt unſere Kenntniß der paläſtinenſiſchen Flora im Einzelnen viel zu gering, als daß wir uns für die eine oder die andere beſtimmt entſcheiden könnten. Auf mein Erſuchen hat Herr Prof. von Schlechtendal die Güte gehabt, hierüber mir folgende Mittheilung zu machen, die von einem ſolchen Kenner gewiß für Manche von Intereſſe ſeyn wird. „Wenn man die Pflanze beſtimmen will, welche den Yſop der Bibel repräſentirt, und es am wahrſcheinlichſten iſt, daß er eine der drei zur Familie der lippenblüthigen Gewächſe (Labiaten) gehörigen Arten geweſen ſey, nämlich der Gattungen Hyssopus, Origanum oder Saturcja, ſo wird der Hyssopus officinalis Linn. nur im Berichte der Lynch'ſchen Expedition als zur Flora von Syrien und Paläſtina gehörig gerechnet, von Origanum aber creticum Majorana u. heracleoticum, und von Satureja: capitata u. Mastichina [ſ. Lynch, Official Report. Baltimore 1852 p. 65, a.]. Nach der Bearbeitung der Labiaten in De Candolle's Prodromus. XII. Bd. iſt Rosmarinus officinalis nicht aus dieſen Theilen Aſiens angegeben, ſondern nur deſſen ſchmalblätterige Form im Caucaſus. Von Origanum iſt eine Form des Orig. vulgare L. smyrnaeum Smith. in Kleinaſien zu Hauſe, und das Orig. hirtum Lk., unter welchem Namen ſowohl das heracleoticum als das creticum Auct. vereinigt werden. Orig. Majorana, aus Arabien ſtammend, dürfte auch in Paläſtina nur Gartenpflanze zur Würze geweſen ſeyn. Von der Gattung Satureja wird S. Thymbra L. als kleinaſiatiſch und namentlich in Syrien und Paläſtina wachſend angeführt, von der Gattung Micromeria aber, welche von Satureja getrennt iſt, ſind mehrere Arten in jenen Gegenden gefunden worden. Wenn in den obigen Angaben von Griffith auch S. capitata und Mastichina genannt werden, ſo werden ſie beide zu Thymus gehören, von dem Thymus capitatus auch in Syrien und Paläſtina wächſt, der T. Mastichina aber nur auf der iberiſchen Halbinſel und in der Berberei wächſt und alſo wohl nur eine Satureja-Art oder vielmehr Micromeria darunter verſtanden ſeyn könnte. Alle dieſe kleinen Labiaten-Sträucher ſind ungefähr einen Fuß hohe kleine Büſche, welche, unten holzig, ſich gern in Mauerritzen und Felsſpalten zeigen, wohlriechend ſind, wenn man ſie berührt oder reibt, gegenüberſtehende Blätter haben, bei dem Hyssopus, den Saturejen und Micromerien ſchmal, mehr oder weniger lineariſch, bei den Origanum-Arten mehr eiförmig ſind. Aus ihren Winkeln treten ſich übereinander ſtehend wiederholend Blüthenbüſchel hervor, welche bei Hyssop. blaue (ſeltener weiße) Blumen tragen, bei Origanum rothe oder röthliche, bei den Satureja- und Mikromeria-Arten weiß ſind, mit einem gezähnten grünen Kelche und ſelbſt von zweilippiger Form mit zwei längeren und zwei kürzeren Staubgefäßen und einem Griffel, der ſich oben in zwei gleich lange Aeſte theilt. Im Grunde des Kelchs, der ſich, nachdem die Blume verblüht iſt, erhält und wächſt, entwickeln ſich dann vier kleine, hartſchalige, dunkelfarbige Früchtchen, welche früher oder ſpäter ausfallen. Alle Theile dieſer Pflanzen ſind mehr oder weniger behaart oder die Micromerien-Art wohl kahl."

Arnold.

Z.

Zabarella, oder de Zaborellis, Erzbiſchof von Florenz und Cardinal, gelehrter Kanoniſt, unter den Italienern, die am Conſtanzer Concil (ſ. d. Art.) Theil nahmen, der angeſehenſte und, was nach mehr ſagen will, unter ſeinen Zeitgenoſſen ausgezeichnet durch die Reinheit ſeiner Sitten, die Strenge ſeines Lebens, die Ehrenhaftigkeit ſeines Karakters — wurde im J. 1339 in Padua von ehrbaren Eltern geboren. Aus freiem Antriebe widmete er ſich den Wiſſenſchaften. Er ſtudirte insbeſondere das kononiſche Recht in Bologna und lehrte daſſelbe in Padua mit vielem Beifalle. Als Padua, damals in der Gewalt des Franz Carrara, von den Venetianern hart bedrängt wurde (1406), erhielt Zabarella von ſeiner Vaterſtadt die Miſſion, die Hülfe des Königs von Frankreich anzurufen. Da dieſe Miſſion keinen Erfolg hatte, ſah ſich Padua genöthigt, den Venetianern ſich zu unterwerfen. Zabarella war es, der an der Spitze von vierzehn anderen Deputirten auf dem Markusplatze in Venedig der dortigen Regierung die Fahne von Padua übergab und bei dieſem Anlaß eine ſchöne Rede hielt. Denn er war überhaupt als Redner bekannt und hatte ſich als ſolcher ſchon bei verſchiedenen feierlichen Anläſſen bewährt. Es ſcheint aber, daß er die Unterwerfung ſeiner Vaterſtadt unter Venedig ungern ertrug; wenigſtens ſiedelte er bald darauf nach Florenz hinüber, um daſelbſt das kanoniſche Recht zu lehren; er erwarb ſich daſelbſt die allgemeine Achtung und Zuneigung in ſolchem Grade, daß er, obgleich erſt Profeſſor des kanoniſchen Rechts, bei Erledigung des Erzbisthums dieſer Stadt von der Regierung zu dieſer Stelle gewählt wurde; doch der Pabſt hatte ſie bereits an einen Anderen vergeben. Darauf wurde er durch Bonifacius IX. nach Rom berufen, um ſeine Meinung über die Art, wie das päbſtliche Schisma beigelegt werden könne, abzugeben. Bei dieſer Gelegenheit ſchrieb er die unten anzuführende Schrift über das Schisma. Bald kehrte er nach Padua zurück und wurde an der dortigen Kathedrale Archipresbyter, in welcher Eigenſchaft er ſich durch ſeine große Wohlthätigkeit gegen die Armen auszeichnete. Als ihm aber das Bisthum in Padua angeboten wurde, ſchlug er es aus, weil der Senat dieſe Würde einem Anderen beſtimmt hatte. Als Entſchädigung erhielt er eine ſehr reiche Abtei, die er jedoch nicht lange behalten mochte. Mittlerweile war Johann XXIII. Pabſt geworden. Ungeachtet ſeiner Verworfenheit, vielleicht auch um ſie zu verdecken, ſuchte er ſich mit gelehrten Männern zu umgeben. Er berief Zaborello an ſeinen Hof, erhob ihn zum Erzbiſchof von Florenz und zum Cardinaldiakon, unter dem Titel des heiligen Kosmas und Damianus (1411). Bis zu dieſer Zeit hatte ſich Zabarella ſchon durch viele Schriften bekannt gemacht.

Das iſt der Mann, der ſomit theils bei den das Concil von Conſtanz vorbereitenden Maßregeln, theils in der Leitung der Verhandlungen dieſes Concils unter den Italienern die Hauptrolle ſpielte, ſo daß ſein Leichenredner ſagen konnte: „ſeine Gegenwart galt in allen Dingen ſo viel, daß es ſchien, als ob nichts ausgerichtet werden könne, wo er nicht dabei war.“ — Als es ſich um die Verſammlung eines neuen ökumeniſchen Concils handelte, ſchickte ihn der Pabſt in Begleitung eines anderen Cardinals und des Emanuel Chryſoloras an den Hof Kaiſer Sigismund's. Noch einigem Zögern hatte der Pabſt ſeinen Geſandten Vollmacht ertheilt, betreffend die Wahl der Stadt, wo das Concil ſich verſammeln ſollte. Daher ſie die Sache der Entſcheidung des Kaiſers überließen.

Auf dem Concile war Zabarello beſonders bei folgenden Anläſſen thätig. Weniger bedeutend war es, daß er bei der Eröffnung des Concils, als der jüngſte der Cardinäle, die Zeit der erſten Sitzung ankündigte, daß er in der erſten Sitzung, nachdem die Convokationsbulle Johann's XXIII. vorgeleſen worden, eine andere Bulle vorlas, in welcher einiges auf die Haltung des Concils Bezügliche angeordnet wurde. In Verbindung mit einigen Cardinälen übergab er dem Concile eine Denkſchrift über Verbeſſerung der päbſtlichen Hofhaltung und des Pabſtes in Conſtanz zu beobachtende Lebensweiſe.

Im Auftrage deſſelben verlas er in der Sitzung vom 16. Februar 1415 die Ceſſionsformel, wodurch der Pabſt ſich bereit erklärte, abzutreten, wenn die Gegenpäbſte daſſelbe thäten, — eine Formel, welche ſo verklauſulirt war, daß das Concil ſie verwarf. Als bald darauf der Pabſt aus Conſtanz floh, verblieb Zabarella daſelbſt und nahm Theil an den Beſchlüſſen gegen den entflohenen Pabſt, an den Erklärungen über die Superiorität der allgemeinen Concilien. Doch erlaubte er ſich in einer wichtigen Angelegenheit zu Gunſten des Pabſtes eine Unredlichkeit, die ihm ſelbſt ſchadete und auch dem Pabſte keinen Nutzen brachte. In der vierten Sitzung des Concils am 30. März 1415 hatte Zabarella, als der jüngſte der Cardinäle, gewiſſe Artikel zu verleſen, worüber man bereits ſich vereinbart hatte. Es war darin geſagt, daß das allgemeine Concil von Conſtanz von Gott unmittelbar eine Macht erhalten habe, der Jedermann, ſelbſt der Pabſt, ſich unterwerfen ſolle in allen Dingen, die den Glauben, die Aufhebung des gegenwärtigen Schisma und „die Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern“ betreffen. Dieſe letzten Worte las Zabarella nicht, und in der That fehlen ſie in vielen Handſchriften. Zabarella und alle übrigen Cardinäle, mit deren Einwilligung Zabarella jene Auslaſſung ſich erlaubt hatte, mußten von den Deputirten der verſchiedenen Nationen worin das Concil ſich getheilt, bittere Vorwürfe hören, und die ausgelaſſenen Worte wurden in der fünften Sitzung vorgeleſen. Darauf wurde er nebſt anderen Cardinälen an Johann abgeordnet, um mit ihm zu unterhandeln, und erhielt von ihm die Zuſicherung, auf jeden Fall abzutreten, was auch die anderen Päbſte thun möchten (im April 1415).

Außerdem nahm Zabarella Theil an den Verhandlungen mit Huß, und beſonders auch an den Bemühungen, ihn zu einem Widerrufe zu bewegen. Er ſtellte ihm ein Formular des Widerrufes in Ausſicht, das ſo billig und mild gehalten ſeyn ſollte, daß Huß ſich dazu bequemen könnte, es zu unterſchreiben. Daß Huß es ablehnte, iſt bekannt. Ueberhaupt verläugnete Zabarella keineswegs den römiſch-katholiſchen Geiſt. Als man gewiſſen Vorrechten der Cardinäle zu nahe treten wollte, widerſetzte er ſich lebhaft dagegen. Aber die Beilegung des Schisma lag ihm ſehr am Herzen. In der 24. Sitzung am 28. Nov. 1416 hielt er eine ſtarke Rede gegen Benedikt, worin er zugleich den elenden Zuſtand der Kirche hervorhob, in welchen ſie durch den Stolz und die unverbeſſerliche Hartnäckigkeit ihrer ſogen. Führer gerathen ſey. Als es ſich um eine neue Pabſtwahl handelte, wollten, aus leicht erklärbaren Urſachen, die Cardinäle, daß dieſe geſchehe, ehe man die Hand an die Reformation der Kirche legte; Zabarella hielt damals, am 17. Sept. 1417 eine Rede in dieſem Sinne mit ſolcher Heftigkeit und Aufregung, daß er gleich darauf ſagte, ſie würde ihm den Tod bringen. In der That wurde er alſobald gefährlich krank und ſtarb am 26. Septbr. deſſ. Jahres (nach Anderen am 5. Nov.). Wäre er am Leben geblieben, ſo würde er wahrſcheinlich am 11. Novbr. deſſelben Jahres ſtatt Martin V. zum Pabſte gewählt worden ſeyn. Der berühmte Humaniſt Poggio von Florenz hielt bei dem feierlichen Leichenbegängniß die Leichenrede, die zugleich eine Quelle für ſein Leben iſt.

Zabarella hat viele Schriften geſchrieben: Commentarius in libros decretalium et Clementinas. Venedig 1602. Commentarius in Clementinas. Venedig 1481. 1487. Consilia juris. Venedig 1581. Variarum legum repetitiones. Venedig 1587. De schismatibus auctoritate imperatoris tollendis. Basel 1565. Strassb. 1609 u. 1618. Dieſe Schrift kam nebſt der Vorrede von Schardius in den Index. Ob die capita agendorum in concilio generali Constantiensi de reformatione ecclesiae von ihm herrühren, wie Hermann von der Hardt will, laſſen wir dahingeſtellt. Außerdem werden von ihm noch folgende Schriften genannt, die aber nicht gedruckt worden ſind: De horis canonicis. De felicitate libri IV. Variae legum repetitiones. Opuscula de artibus liberalibus. Commentarii in naturalem et moralem philosophiam. historia sui temporis. Acta in concilio Pisano et Constantiensi (von der Hardt bedauert insbeſondere den Verluſt dieſer Schrift). In vetus et novum Testamentum.

S. von der Hardt, Acten des Conſtanzer Concils, beſonders Tomus I. — Bayle s. v. — Lenfant, histoire du concile de Constance, passim.

Denſelben Namen führten noch zwei andere Männer, worüber wir nach Bayle Bericht erſtatten:

Zabarella, Bartholomäus, Neffe des Cardinals, Erbe ſeines Vermögens, Lehrer des kanoniſchen Rechts in Padua, darauf am römiſchen Hofe bei wichtigen Conſultationen bethätigt, zuletzt Erzbiſchof von Florenz, geſtorben 1445.

Zabarella, Jakob, Philoſoph, geboren in Padua 1533, Profeſſor daſelbſt ſeit 1564, † 1589, Verfaſſer der Schrift de inventione aeterni motoris; wegen der darin enthaltenen und auch mündlich vorgetragenen Anſichten kam er in Unterſuchung bei der Inquiſition, als ob er an der Unſterblichkeit der Seele zweifle. Er wurde aber freigeſprochen. Herzog.

Zabier, richtiger Sſabier, mit gutturalem ſcharfen ſ geſprochen, iſt eine eben ſo vage Benennung, wie der Name „Scythen“, und man verſtand darunter bis auf die neueſte Zeit bald die Sterndiener des alten Arabiens, bald die ſogenannten Johannisjünger, Johannischriſten oder Mandäer (ſ. unt. d. Art. „Mendäer“). Erſt Chwolſohn hat darüber in ſeinem gelehrten Werke: „die Sſabier und der Sſabismus“, St. Petersburg 1856. 2 Bde. 8°., nach langjähriger Beſchäftigung mit dieſem Gegenſtande und ausgedehnter gründlicher Benutzung und Vergleichung orientaliſcher und occidentaliſcher Quellen und Schriften Licht verbreitet, und ihm vornehmlich verdanken wir die nachſtehenden Bemerkungen.

Die Griechen und Römer kennen dieſen Namen nicht, denn die *Σάπαι*, *Σάπιοι*, *Σάπαιοι* oder *Σαπαῖοι* in Thracien, die *Σαπαῖοι* in Aethiopien, die *Σάβαι* in Karamanien, die *Σαβαῖοι βωμοί* am kaſpiſchen Meere und die *Σάβοι* in Phrygien gehören eben ſo wenig hierher, als die altitaliſchen Sabiner (vgl. Chwolſ. I. S. 10. 95 u. f.). Mit ſcheinbar größerem Rechte hat man die vorzugsweiſe dem Sterndienſt huldigenden arabiſchen *Σαβαῖοι*, die nach Philoſtorgius ſpäter *Ὁμηρῖται* (Himjariten) genannt wurden, mit den Sſabiern identificirt; allein auch dieſe gleich der mit ihnen wenigſtens theilweiſe gleichbedeutenden Land- und Völkerſchaft שְׁבָא der Bibel und einer anderen, סְבָא genannt (ſ. d. Art. „Arabien“ und Chwolſohn I. Kap. 2. 3.) ſind, wie ſchon der Name צבריים bei Maimonides und صابئون bei den Arabern zeigt, von den Sſabiern verſchieden, und die *Σεβουαῖοι* des Epiphanius können als eine ſamaritaniſche Sekte (ſ. u. dem Art. „Samaria“) ebenfalls hier nicht in Betracht kommen.

Der Name „Sſabier“, الصابئون, findet ſich zuerſt im Qor'ân an drei Stellen: Sur. 2, 59., 5, 73 und 22, 17. In der letzten Stelle werden die Anhänger der verſchiedenen Religionen in folgender Ordnung aufgeführt; die Moslemen, die Juden, die Sſabier, die Chriſten, die Magier und die Polytheiſten, und Muhammed verkündet ihnen, daß Gott am Tage der Auferſtehung einen Unterſchied unter ihnen machen werde. Die beiden erſten Stellen ſind gleichlautend, jedoch mit dem Unterſchiede, daß 2, 59. die Sſabier nach den Chriſten, 5, 73. aber zwiſchen den Juden und Chriſten ſtehen, und ihnen, wie den Moslemen, wird, ſofern ſie an Gott und den jüngſten Tag glauben und recht handeln, Belohnung zugeſagt. Hieraus geht hervor, daß Muhammed die Sſabier den eine geoffenbarte Schrift beſitzenden Monotheiſten, d. i. den Juden und Chriſten gleichſtellt, ſie als Monotheiſten betrachtet, welche ſich ebenfalls einer geoffenbarten Schrift erfreuten. Dieß paßt keineswegs auf die, wie wir ſpäter ſehen werden, götzendieneriſchen Bewohner des nördlichen Meſopotamiens, ſondern nur auf die ſüdlicher wohnenden Mandäer, die ſich noch heute gegen Andersgläubige „Sſabier“ nennen, bei allen ihren Gebeten das „erſte Leben“ als den geoffenbarten Gott anrufen, allen Bilderdienſt verwerfend ſchmuckloſe Gotteshäuſer und einen einfachen Cultus haben, an ein jüngſtes Gericht glauben und heilige Schriften beſitzen (ſ. d. Art. „Mandäer“). Die älteſten Commentatoren des Qor'ân verſtehen dieſe Stellen ebenfalls von den

Mandäern, wie Chwolſohn I. Kap. 8. ausführlich und überzeugend nachgewieſen hat, und überhaupt kennen die Muhammedaner bis zur Mitte des 9ten Jahrhunderts nur eine Art der Sſabier, d. i. die Mandäer. Später jedoch wird von ihren Autoren von Sſabiern in dem nördlichen Meſopotamien geſprochen, deren Hauptſitz Harrân (Carrhae) war, und welche als reine Götzendiener von jenen, den Mandäern, gänzlich verſchieden waren. Bald aber confundirte man beide mit einander, und ſetzte auf Rechnung der Mandäer Dogmen und Gebräuche, die den harraniſchen Heiden eigen waren; da dieſe aber dem Sterndienſt huldigten, ſo verſtand man darauf unter dem Namen der Sſabier die Verehrer der Geſtirne, und weil der Ausdruck „Sterndienſt“ für das Heidenthum überhaupt gebraucht wurde, ſo kam man endlich dahin, Sſabier und Heiden für gleichbedeutend anzuſehen.

Die Zeit und Veranlaſſung, wann und wodurch die Heiden des nördlichen Meſopotamiens, und insbeſondere die von Harrân, zu der Benennung „Sſabier“ gelangten, wird nach einem chriſtlich-arabiſchen Schriftſteller des 9. Jahrhunderts in dem Fihrist von en-Nedîm (ſ. Chwolſohn Th. II. S. 14 u. ff.) in folgender Weiſe genau angegeben: Als der Chalif el-Mamûn (reg. 198 bis 218 d. H. = 813 bis 833 nach Chr. Geb.) auf ſeiner in den letzten Tagen ſeines Lebens gegen den byzantiniſchen Kaiſer unternommenen Expedition in jene Gegenden kam, zog ihm das Volk zur Begrüßung entgegen. Darunter waren auch Harranier, die ihm durch ihre Tracht und ihr langes Haar auffielen. Er fragte ſie, ob ſie Juden, Chriſten oder Magier ſeyen? ſie verneinten dieß; als ſie ihm aber auf ſeine Frage, ob ſie eine (heilige) Schrift und einen Propheten hätten, eine verwirrte Antwort gaben, kündigte er ihnen an, daß er ihnen bis zu ſeiner Rückkehr Bedenkzeit geben wolle; bis dahin müßten ſie entweder zu dem Islam oder zu einer der im Qor'ân genannten und geduldeten Religionen übertreten, widrigenfalls er ſie ſämmtlich ausrotten werde. Dieß bewog Viele zum Chriſtenthum, Andere zum Islam überzutreten, und nur ein kleiner Theil von ihnen hielt feſt an dem alten Glauben. Dieſe aber lebten in größter Angſt und Sorge, bis ein muhammedaniſcher Rechtsgelehrter ihnen für eine bedeutende Geldſumme den Rath ertheilte, ſich Sſabier zu nennen, da ſie bei dieſem in dem Qor'ân erwähnten Namen vor aller Verfolgung ſicher ſeyn würden. Dieß geſchah; und erſt von dieſer Zeit an (d. i. 215 d. H. oder 830 n. Chr. ſ. Chw. Th. I. S. 140) iſt von Sſabiern in Harrân und deſſen Umgegend die Rede. El-Mâmûn kehrte nicht wieder zurück, ſondern ſtarb in der Nähe von Tarſus (218 d. H., 883 n. Chr.), weßhalb die Meiſten von denen, die Chriſten geworden waren, wieder abfielen.

Da die eigentlichen Sſabier, die Mandäer, ſchon früher unter d. Art. „Mendäer“ ausführlich beſprochen worden ſind, ſo haben wir es hier nur mit den fingirten, den Pſeudo-Sſabiern zu thun, wollen jedoch noch einige Worte über die Bedeutung und Etymologie dieſes Namens vorausſchicken. Die Mandäer ſelbſt, welche (ſ. oben Th. 9. S. 313) ſagen, daß ſie irrthümlich von den Muhammedanern für die in dem Qor'ân erwähnten Sſabier gehalten würden, weil ſie ſich bei den Gebeten gegen den Polarſtern wenden, leiten den Namen, gleich Pococke (ſ. Chwolſ. Th. 1. S. 31) und Anderen, von צבא, „Heer“, für צבא השמים, „Himmelsheer“, ab, was nicht wohl zuläſſig iſt. Eben ſo unzuläſſig iſt die von Joſeph Scaliger (ſ. Chwolſ. Th. 1. S. 26) zuerſt vorgeſchlagene Ableitung von صَبًا, „Oſtwind“, als ob damit die „Orientalen“ bezeichnet würden. Nur zwei Etymologien können hier in Betracht kommen, deren eine von Chwolſohn (Th. 1. S. 110 u. ſ.) recipirte auf den ſyriſchen Stamm ܨܒܰܥ, tinxit, abluit (baptizavit), [vgl. صبغ, tinxit (pannum), immersit (manum in aquam), صبغة, baptismus] zurückgeführt wird, wobei das ע der mandäiſchen Ausſprache gemäß weggefallen iſt. Chwolſohn entſcheidet ſich für dieſe Ableitung, weil en-Nedîm die Mandäer, welche er die „Sſabier der Sümpfe“, d. i. der Sumpfdiſtrikte

im ſüdlichen Meſopotamien, nennt, als المغتسلة, „die ſich Waſchenden“, bezeichnet, und meint, daß der Ausdruck „Sſabier“ dieſelbe Bedeutung haben müſſe. Das iſt jedoch nicht nothwendig, und es läßt ſich im Gegentheil annehmen, daß der arabiſche Autor gerade mit der anderen Benennung eine nähere Kokterisirung der Mandäer habe geben wollen, die in dem Worte „Sſabier“ gar nicht liegt. Daher möchte die andere Ableitung von صَبَا, religionem mutavit, die ſich durch ihre Natürlichkeit und Leichtigkeit von ſelbſt darbietet, den Vorzug verdienen, ſo daß unter صابى nichts weiter, als ein „Apoſtat“ (dem Koran zufolge, wie es ſcheint, von dem Judenthum oder Chriſtenthum) zu verſtehen iſt (vgl. Chwolſ. Th. 1. S. 111. 146). Auf dieſe Weiſe erklärt ſich am einfachſten, wie dieſer Name, der anfangs nur den Mandäern gegeben wurde, allmälig auf alle Heiden übertragen werden konnte. Jedoch dürfen wir uns auch nicht verhehlen, daß die Frage ſehr nahe liegt, warum die Araber gerade den Mondäern dieſen Namen, welcher eben ſo gut für alle anderen Religionen paßt, gegeben haben ſollen?

Die harraniſchen Sſabier waren Syrer, die aber ſchon ſeit Alexander dem Großen griechiſche Coloniſten in ihrer Mitte hatten; ihre Religion war daher die der alten heidniſchen Syrer, welche theilweiſe occidentaliſche Färbung in ſich aufnahm, und durch ſpätere philoſophiſch gebildete Sſabier (was aber auch nur von ihnen, nicht von den Sſabiern im Allgemeinen gilt) in neuplatoniſcher Weiſe aufgefaßt und dargeſtellt wurde (ſ. Chwolſ. Bd. I. Kap. 7). Wenn wir griechiſchen Namen in ihrer Mythologie begegnen, ſo werden damit nicht griechiſche, ſondern die denſelben analogen ſyriſchen Gottheiten bezeichnet, und bibliſche Namen, von denen ſie ſich zum Theil ſelbſt herleiten wollen, haben ſie nur den Muhammedanern zu Liebe erdichtet, um deſto eher Duldung von ihnen zu erlangen.

Der Einfluß der Griechen wie der Muhammedaner leuchtet ſogleich ein, wenn wir berückſichtigen, von wem die Sſabier ihre Religion herleiten. Sie blieben ſich in dieſer Beziehung nicht gleich. Bald nannten ſie griechiſche Namen, wie Agathodämon, Hermes, Tat (Thot, Taaut) Sohn des Hermes, Jon Sohn des Herakles oder Merkur, Asklepius Schüler des Hermes, Orpheus, Homer, Solon, Arotus, als ihre Stifter (vgl. Chwolſ. I. S. 780 ff.), bald beriefen ſie ſich auf die erſten und auch von den Muhammedanern als Propheten geachteten Patriarchen Adam, Seth, Enoch, Noah, Azar (d. i. Tharah, Terach, Vater des Abraham, vgl. Qor'ân VI, 74), Abraham, und behaupteten heilige Schriften von ihnen zu beſitzen; zuweilen geben ſie auch Budaſp (Buddha) als einen ihrer Religionsſtifter an. Um aber nicht des Widerſpruchs bezüchtigt zu werden, behaupteten ſie auch, daß Agathodämon und Seth, ſowie Hermes und Idris (wie die Araber den Enoch der Bibel nennen), dieſelben Perſonen ſeien, und endlich, um auch ihren Namen zu begründen, ſagen ſie, daß derſelbe Sſâb oder Sſâbi, den ſie auch mit Tat identificiren, ein Sohn des Idris (d. i. Enoch oder Hermes), die Schriften ſeines Vaters verbreitet und gelehrt habe. Sie führten aber auch ihren Namen auf das arabiſche صَبَا, „ſich (zur Religion Gottes) hinneigen“, zurück, um auf dieſe Weiſe ihre Orthodoxie kund zu thun (Chwolſ. I. 637 ff.).

Ihre Religion beſtand vorzugsweiſe in der Verehrung der Geſtirne, und zwar der Sonne, des Mondes und der 5 Planeten, Mars, Merkur, Jupiter, Venus und Saturn, wornach ſie die Wochentage ganz wie die Römer eintheilten (Chwolſohn Bd. II. S. 21 u. 173 f.); nach einer anderen Angabe aber (ſ. Chwolſohn Bd. II. S. 611 u. 785) machten ſie den Jupiter zum Herrn des Sonntags, dem Mars gaben ſie den Montag, der Sonne den Dienſtag, der Venus die Mittwoch, dem Merkur den Donnerſtag, dem Monde den Freitag und dem Saturn den Sonnabend. An dem für jeden einzelnen Planeten beſtimmten Tage richteten ſie ihre Gebete an ihn, und zwar dreimal

des Tages (nach Abûlſedâ [ſ. Chwolſohn II. S. 500] beteten ſie täglich ſiebenmal), bei Sonnenaufgang, am Mittag und bei Sonnenuntergang, wobei mehrere Verbeugungen und Niederwerfungen verordnet waren. Nach anderen Berichten haben ſie die verſchiedenen Stunden des Tages und der Nacht verſchiedenen Planeten geweiht, oder die Nächte anderen Planeten zugetheilt, als die Tage (ſ. Chwolſ. II. S. 173 f.). Außerdem hatten ſie noch beſtimmte Feſte für die einzelnen Planeten an den Tagen, an welchen ſie ihre Culminationspunkte erreichen (ſ. Chwolſ. II. S. 386 ff. 500 ꝛc.). Einem jeden Planeten ſchrieben ſie ein beſtimmtes Metall zu. So gehörte das Gold der Sonne, das Silber dem Monde, das Eiſen dem Mars, das Zinn dem Jupiter, das Kupfer der Venus, das ſchwarze Blei dem Saturn; nur für den Merkur finden wir kein beſonderes Metall beſtimmt. Aus dieſen Metallen waren wahrſcheinlich auch die Statuen ihrer Götter gebildet (ſ. Chwolſ. II. S. 411 f. 658 ff. 839 f.). Einem jeden Planeten kam auch eine beſtimmte Farbe zu, die in dem ihm geweihten Tempel angewendet wurde, und die Tempel ſelbſt ſollen ſogar von verſchiedener Geſtalt geweſen ſeyn: der des Jupiter dreieckig, der der Sonne in Quadratform, der des Mars in länglichem Viereck, der der Venus dreieckig inmitten eines Quadrats, der des Merkur dreieckig inmitten eines Parallelogramms, der des Saturn ſechseckig, und der des Mondes achteckig (ſ. Chwolſ. II. S. 367. 382 ff. 446. 650 ꝛc.). In dieſen Tempeln, in denen die Götzenbilder mit ihren Attributen (Chwolſohn II. S. 382 f. 388. 390) aufgeſtellt waren, verſammelten ſich die Sſabier an den beſtimmten Feſten in Kleidern von der dem Planeten geheiligten Farbe, alſo weiß gekleidet in dem Tempel des Mondes mit ſilbernen Gefäßen (Chwolſohn II. S. 397), in derſelben Farbe mit muſikaliſchen Inſtrumenten und Zweigen (S. 393) in dem der Venus, roth gekleidet, mit Blut beſtrichen und mit Mordgewehren in dem des Mars, in Kleidern von grüner Farbe mit Cypreſſenzweigen in den Händen in dem des Jupiter, und ſchwarz gekleidet mit Olivenzweigen in dem des Saturn (S. 384 ff.). Sie brachten Opfer verſchiedener Art in den Tempeln dar, und zwar Schlachtopfer von männlichen Rindern, Schafen und Ziegen und allen anderen vierfüßigen Thieren, welche keine Schneidezähne haben, alſo den wiederkäuenden Thieren, und allerhand Geflügel mit Ausnahme der Raubvögel und der von ihnen für heilig gehaltenen Tauben. Am meiſten opferten ſie Hähne (ſ. Chw. II. S. 7 f. 107 f.). Auch ſollen ſie, aber wahrſcheinlich nur in der vormuhammedaniſchen Zeit, Menſchenopfer gehabt und der Sonne ein auserleſenes Mädchen, dem Monde einen Mann mit vollem Geſichte, dem Jupiter einen 3 Tage alten Knaben, den Sohn des der Sonne geopferten Mädchens, dem Merkur einen jungen gebildeten Schreiber von bräunlicher Farbe, dem Mars einen Mann mit einem Rothkopfe, der Venus eine ſchöne Frau geopfert haben, was von Dimeſchqi, welcher zu Ende des 13. und zu Anfange des 14. Jahrhunderts lebte, ausführlich und wohl vielfach ausgeſchmückt berichtet wird (Chwolſ. II. S. 387 ff.). Sie opferten auch Früchte, wohlriechende Kräuter, Zweige, Blumen, Brode, nach beſtimmten Vorſchriften bereitet, und Wein (ſ. Chwolſ. II. S. 194 f. 530).

Die Sonne, Ilios, d. i. ἥλιος, genannt (Chw. II. S. 22) ward auch mit dem Namen des „großen oder größten Herrn“ und des „Herrn des Guten“ belegt (Chw. II. 36), auch „der leuchtende Herr, der Beſitzer des Alle durchdringenden Lebens, der univerſellen Seele und des reinen Lichts“ (Chw. II. S. 391) genannt, und mit einer Königskrone auf dem Haupte und mit Perlen behangen dargeſtellt (Chw. II. S. 390), nach Maimonides als ein gekrönter König, der auf einem Wagen ſitzt (Chw. II. 485), und nach dem Dabiſtan mit zwei gekrönten Häuptern (Chw. II. S. 682). Mit dem Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders feierten die Sſabier ihr größtes Feſt, den Beginn des kirchlichen Jahres (ſ. Chwolſ. II. 169 ff. 391. 500. 520. 530).

Der Mond, den die Harranier vorzugsweiſe verehrten, hieß bei ihnen Sin, wie er auch von den Mandäern genannt wurde. Sie feierten alle Neumonde, hatten aber außerdem noch ein beſonderes Feſt für ihn, welches ſie das Geburtsfeſt des „Herrn“

nannten (Chw. II. 35), am 24. des zweiten Kanun (Januar), analog den Aegyptern (Chw. II. 248 f.), zu der Zeit, da derſelbe ſeinen Culminotionspunkt erreicht hat, wie Dimeſchqi ſagt (Chw. II. 397). Er wird bold ols männlich, bald als weiblich bezeichnet, und ſcheint ſomit ols androgyniſch gedacht zu werden (Chw. II, 183). Mars, Ἄρης genannt, heißt auch المريخ, el-Morrich, analog dem Nireg der Mondäer und dem Nergal der Bibel, und wird bezeichnet ols der „blinde (blindwüthende) Herr“ und der „Herr der Blinden“ (Chw. II, 24. 39. 160. 188). Er galt den Horraniern ols böſer Geiſt und als unglückbringend (Chw. II, 39. 273), welcher Aufruhr, Mord, Zerſtörung, Brand und Blutvergießen liebt (Chw. II, 389), und in ſeinem Zorn das Land der Quellen und Bäume beraubt (Chw. II, 463). Seine eiſerne Statue in dem im Innern ganz roth bemalten und mit rothen Behängen verſehenen Tempel hielt ein blutbeflecktes Schwert in der einen und einen blutigen Kopf on den Hoaren in der anderen Hand. Zu der Zeit, da dieſer Planet ſeinen Culminationspunkt erreicht hat, feierten ſie ſein Feſt (Chw. II, 388 f.).

Merkur hatte den Namen Nabûq (Nabôq), (bei Moſ. Chor. II, 27. wird Nabog als ſyriſcher Götze angeführt), in der Bibel Nebo, bei den Mandäern Enbu genonnt; auch der Name Ἑρμῆς kommt vor (Chwolſ. II, 22. 25). Er golt ols Schreiber der Sonne, und wurde wahrſcheinlich mit einer Rolle auf den Knieen dargeſtellt (Chw. II, 687), Zur Zeit ſeines Culminationspunktes wurde ſein Feſt gefeiert (Chw. II, 395).

Jupiter, ein glückbringender Planet (Chw. II, 273. 387), wurde Bâl genannt, von den Mandäern Bêl, d. i. Bool (Chw. II, 22. 169). Sein Feſt feierten ſie ebenfalls zur Zeit ſeines Culminationspunktes (Chw. II, 386).

Venus, Belthi, Βῆλθις, wurde auch die „funkelnde, glühende (oder ſchwarze) Göttin“ genannt (Chw. II, 22. 33. 237), und Belati, Belitin, Boiduk' (Chw. II, 171), war glückbringend (Chw. II, 273), ward als Göttin der Sonne und des Mondes verehrt, und mit dem Stier und der Woge in Verbindung gebrocht (Chw. II, 393. 685 f.). Ihr Feſt war zur Zeit ihres Culminationspunktes.

Soturn, Κρόνος, der „gravitätiſche Greis“, ein unheilbringendes Geſtirn, wurde als ein ſchwarzer, indiſcher Greis mit verſchiedenen Attributen dorgeſtellt, mit einer Axt in der Hand, mit einem Seile, durch welches er einen Eimer ous einem Brunnen zieht, mit nachdenkender, forſchender Geberde, als ein Holzarbeiter, und ols König auf einem Elephanten reitend, mit Rindern und Büffeln umgeben (Chw. II, 22. 39. 273. 275. 382 f.).

Dieſe 7 Planeten dachten ſich die Horranier theils männlich, theils weiblich, und ſagten, doß ſie ſich einander lieben und heirathen (Chw. II, 38). Am 30. März jedes Jahres feierten ſie ein allgemeines Hochzeitsfeſt der Götter und Göttinnen (Chw. II, 36).

Mit Uebergehung der zweifelhaften und der nicht näher zu beſtimmenden Gottheiten (Chw. II, 39. 273 ff.) erwähne ich noch der Genien und Dämonen, wie der vergötterten Menſchen. So ward Azar, d. i. Teroch, der Vater Abrohom's, ols Gott verehrt (Chw. II, 369 640), und die Monatsnamen ſollen insgeſammt Nomen ousgezeichneter, weiſer Männer geweſen ſeyn; ſo der 1ſte und 2te Tiſchrin und der 1ſte und 2te Kânûn die Namen von je zwei berühmten Brüdern, Schebât ober wurde on dos Ende der Monate geſetzt, weil er, ohne Nachkommenſchaft zu hinterloſſen, geſtorben war (Chw. II, 606 f.). Unter dieſen iſt der bekannteſte Tammûz oder Tamûz (ſ. R.-Enc. XV, 667 ff.), welcher, wie es ſcheint, fälſchlich mit dem Adonis der Griechen verglichen wird. Den Sſabiern zufolge wor er ein Prophet oder Religionsſtifter, welcher ſeinen Herrſcher zu der Verehrung der 7 Planeten und der Sternbilder des Thierkreiſes anforderte, aber von dieſem anf eine grauſame Weiſe getödtet wurde. Derſelbe ließ dann ſeine Knochen in einer Mühle zermahlen und in olle Winde zerſtreuen. Als nun ſpäter die von Tammûz gepredigte neue Lehre eingeführt wurde, feierte man ihm zu Ehren alljährlich ein Trouerfeſt in der Mitte des nach ihm benannten Monots, das ſogen. Feſt der

weinenden Frauen", an welchem dieſe, eingedenk der an ihm verübten Grauſamkeit, nichts in der Mühle Gemahlenes aßen (Chw. II, 27. 202 ff. 219. 459 ꝛc.). — Hieraus entnehmen wir, daß 1) die 12 Zeichen des Thierkreiſes, welche ſonſt nur gelegentlich in Verbindung mit den 7 Planeten erwähnt werden, ebenfalls von den Sſabiern verehrt wurden, und 2) daß dieſem Sterndienſt ein älterer Cultus vorherging, von welchem ſich einige Ueberreſte noch bis in die ſpäteſten Zeiten erhalten zu haben ſcheinen. Denn die Sſabier feierten auch alljährlich zu beſtimmten Zeiten, und zwar immer an ſolchen Tagen, an denen auch Mondfeſte gefeiert wurden (Chw. II, 331), Myſterien in unterirdiſchen Gebäuden, Krypten, und in dieſen Myſterien haben wir wahrſcheinlich die Spuren des uralten ſemitiſchen Cultus zu ſuchen. Aus dem Wenigen, was durch Chwalſohn's Nachforſchungen bis jetzt darüber bekannt geworden iſt, geht hervor, daß bei allen Myſterien der Gott Schemâl „der Norden" oder „der Linke" die Hauptrolle ſpielt (Chw. II, 23 ff.) und vielleicht auch nach Movers bei Chwolſ. II, 820) urſprünglich der alleinige Gott Harran's war. Er wird genannt (Chw. II, 29) „das Oberhaupt der Genien und der große oder größte Gott" (S. 31), „der große oder größte Herr". Mit dieſem Schemâl ſind meiſt auch 7 gute Genien und 7 Dämonen verbunden. Außerdem wurden in den Myſterien noch gefeiert: Hâmân, welcher (Chw. II, 27) „das Oberhaupt, der Vater der Götter" genannt wird, und folglich dem Schemâl gleichgeſtellt, aber vielleicht erſt ſpäter (Chwolſ. II, 821) ihm beigeſellt worden iſt; ferner Nemrija und Bar-Nemrê (Chw. II, 27 f. 127. 211 ff.), von deren Bedeutung wir aber nichts wiſſen.

Eigenthümlich iſt es, daß bei mehreren muhammedaniſchen Schriftſtellern von den Tempeln der Sſabier die Rede iſt, die nicht den Planeten, ſondern intellektuellen Subſtanzen geweiht waren, und zwar nennen ſie einſtimmig deren fünf (Chw. II, 367. 381 f. 446): den Tempel der erſten Urſache, und unter ihm den der (erſten) Vernunft; den der Ordnung (Weltordnung); den der Nothwendigkeit und den der Seele (die des Menſchengeiſtes als Gottesgeiſt gedacht), deſſen Einheit (Chw. II, 653 nach Movers) in den vielgeſtaltigen Geſchlechtern und Raçen der Menſchen durch ein Menſchenbild mit verſchiedenartigen Köpfen, vielen Händen und Füßen verſinnbildet wurde. Alle dieſe Tempel waren im Gegenſatz gegen die eckigen der Planeten von runder Geſtalt. Der Tempel der erſten Urſache (Chw. II, 381) war geformt wie eine Halbkugel, die auf der Erde wie ein aufgeſchlagenes Zelt ruht. Auf dem oberen Theile befanden ſich 48 Fenſter, und eben ſo viel auf der Oſt- und Weſtſeite deſſelben. Jeden Tag ging die Sonne durch ein beſonderes Fenſter auf und durch das dieſem entgegengeſetzte unter, in der Mittagszeit ſendete ſie ihr Licht durch die oberen Fenſter. In dieſem Tempel ſtimmten ſie an ihren Feſttagen Lob- und Preisgeſänge an. Die ebenfalls rund gemauerten Tempel der erſten Vernunft und der Weltordnung waren ohne Fenſter, in dem der Nothwendigkeit befanden ſich Darſtellungen der 10 Sphären, und in dem der Seele das Bild eines Menſchen mit vielen verſchiedenartigen Köpfen und vielen Händen und Füßen. — Damit hängt zuſammen, daß Agathodämon, d. i. Seth, 5 erſte Elemente angenommen haben ſoll: den Schöpfer, die Vernunft, die Seele, den Raum und die Leerheit, warnach die zuſammengeſetzten Dinge entſtanden ſeyen (Chw. II, 439) und anderwärts (Chw. II, 492) wird geſagt, die Harranier haben 5 primitive Weſen ſtatuirt, von denen zwei, Gott und die Seele, lebendig und thätig, eines, die Materie, leidend und zwei, die Zeit und der Raum, nicht thätig und nicht leidend ſeyen. — Wir ſehen darin eine philoſophiſche und zwar neuplatoniſche Auffaſſung der Grundprincipien der Sſabier, welche ohne Zweifel Eigenthum der Gelehrten unter ihnen war (Chw. II, 372), und ſo wenig als Allgemeingut der Maſſe des Volkes angeſehen werden darf, daß ſogar derjenige, welcher zuerſt ſolche Anſichten aufgeſtellt zu haben ſcheint, verketzert wurde, und in Bagdad eine eigene häretiſche Sekte bildete, die ſich noch bis in das 12. Jahrhundert erhalten hat, aber ohne Verbindung mit der Muttergemeinde blieb und unter eigenen Prieſtern ſich ſelbſt regierte. Der Stifter dieſer Sekte war Thâbet ben Qorra

(Chw. I, 546 ff.), welcher im Jahre 901 n. Chr. in einem Alter von 67 Jahren in Bagdad ſtarb, ausgezeichnet als Arzt, Mathematiker, Aſtronom und beſonders als Philoſoph, auch war er gründlicher Kenner der arabiſchen, ſyriſchen und griechiſchen Litteratur. Dogmatiſcher Streitigkeiten wegen, die ſeine Excommunikation herbeiführten, begab er ſich nach Bagdad, wo er bald durch ſeine umfaſſenden Kenntniſſe großes Anſehen am Hofe der Chalifen erlangte, und ſich auch darin zu erhalten wußte. Dieß benutzte er nun in Verbindung mit gleichgeſinnten Glaubensgenoſſen eine Gemeinde mit eigenen, von Harrân unabhängigen Prieſtern zu gründen, die ſich ſchnell in der Umgegend verbreitete, ſo daß mehrere Prieſter nöthig wurden, deren Oberhaupt ſeinen Sitz in Bagdad hatte. Dieſe Sſabier hielten ſtreng an den alten Gebräuchen und entfernten ſich von der Muttergemeinde nur inſofern, als ſie ihre Spekulationen auf die Mythologie des Sſabismus übertrugen und den Cultus im Ganzen und Einzelnen philoſophiſch zu begründen ſuchten.

Ihre Lehre (ſ. Chw. I, 717 ff.) beſtand in Folgendem: Der Schöpfer, welcher vermöge ſeiner Eſſenz, Primitivität, Urſprünglichkeit und Ewigkeit einfach, durch ſeine Vervielfältigung in den körperlichen Geſtalten aber vielfach iſt, manifeſtirt und perſonificirt ſich durch die 7 leitenden Planeten oder Sphären, die gleichſam ſeine 7 Glieder ſind, und durch die guten, wiſſenden und ausgezeichneten irdiſchen Körper, wodurch aber die Einheit in ſeinem Weſen nicht aufgehoben wird. Dieſer Gott iſt aber zu erhaben (Chwolſohn I, 725) und zu groß, als daß er ſich unmittelbar mit der Leitung dieſer Welt beſchäftigen ſollte, daher er dieſe den Göttern übergeben und für ſich nur die wichtigſten Angelegenheiten behalten hat; der Menſch aber iſt zu ſchwach und niedrig, um ſich unmittelbar an den Höchſten wenden zu können, weßhalb er ſeine Gebete und Opfer an die vermittelnden Gottheiten richten muß, denen der Höchſte die Leitung der Welt anvertraut hat. Aber auch mit dieſen können die Menſchen nicht in unmittelbare Berührung kommen, daher es noch beſonderer Vermittler zwiſchen den Menſchen und Göttern bedurfte, und dieß waren die Genien oder Dämonen. — Nicht die Planeten ſelbſt (Chw. I, 734 ff.), ſondern die dieſelben leitenden und ihnen innewohnenden Geiſter ſind die Gottheiten, die ſich zu den Sphären wie die Seele zum Körper verhalten. Dieſe Geiſter ſind aber nicht die einzigen Gottheiten, ſondern jede Wirkung und Thätigkeit in der Natur kommt von einem vorgeſetzten Geiſte, jede univerſelle Wirkung von einer über das Univerſelle eingeſetzten Gottheit, jede partielle von einem dieſer partiellen Wirkung vorſtehenden göttlichen Geiſte, alle Erſcheinungen am Himmel und auf der Erde von den demſelben vorgeſetzten Gottheiten, und zwar ſo, daß der Regen im Allgemeinen eben ſo einen vorgeſetzten Gott hat, wie jeder Tropfen insbeſondere. Dieſe geiſtigen Weſen verändern die Formen der Gegenſtände, bringen das Geſchaffene aus ſeiner urſprünglichen Geſtalt in einen Zuſtand der Vollkommenheit, und ergießen die vom Höchſten empfangenen Kräfte auf alle Subſtanzen, Weſen und Dinge. Durch ihre Bewegung und Leitung entſtehen die verſchiedenſten Einwirkungen auf die Elemente und die verſchiedenen Compoſitionen in der Natur. — Der Leiter dieſer Welt heißt der erſte Geiſt. — Jene Gottheiten oder Intelligenzen, die unſere geheimſten Angelegenheiten und unſere Zukunft kennen, ſind die Elemente der exiſtirenden Weſen und unmittelbar von Gott ohne deſſen Willen, wie die Strahlen vom Licht, emanirt. Sie ſind aus reinen, abſtrakten Formen, frei von aller Materie aus keiner Subſtanz, aus keinem Stoffe geſchaffen, ſondern beſtehen aus dem reinſten Lichte ohne alles Dunkel, welches das Auge nicht ertragen, der Verſtand nicht begreifen kann; frei von allen thieriſchen Neigungen ſind ſie zur Liebe und Harmonie geſchaffen und zur Freundſchaft und Einheit gebildet, den örtlichen wie den zeitlichen Veränderungen nicht unterworfen, regieren ſie die Weltbürger; ihr Zuſtand iſt eitel Wonne durch die Nähe des Höchſten, den ſie unausgeſetzt preiſen, deſſen Befehle ſie ſtets vollziehen; ſie haben freie Wahl, wählen aber nur das Gute. Dieſe unſere Herren und Götter ſind unſere Vermittler und Fürſprecher bei dem Herrn der Herren und Gott der

Götter. — Alle Subſtanzen und Typen der Körperwelt rühren von der geiſtigen Welt her, von der Alles ausgeht und zu der Alles zurückkehrt, und die lichtartig, erhaben und rein iſt. Dieſe beiden Welten entſprechen ſich gegenſeitig und verhalten ſich zu einander wie Körper und Schatten.

Den Planeten (Chw. I, 737 ff.), oder vielmehr den ihnen innewohnenden und ſie regierenden Geiſtern kann der Menſch ſich nähern durch Reinigung der Seele von allen Begierden und Leidenſchaften, durch Selbſtbeherrſchung, Enthaltſamkeit, Faſten, innige Gebete, Opfer, Räucherungen und Beſchwörungen. Dadurch wird er in den Stand geſetzt, ihnen die Bitten und Wünſche vorzutragen und ſie zu Fürſprechern bei dem Höchſten zu machen. Allmälig vermag er auf dieſe Weiſe zu einem ſolchen Grade von Vollkommenheit zu gelangen, daß er auch in ein unmittelbares Verhältniß zu dem Gott der Götter ſelbſt tritt. — Um ſich aber jenen Vermittlern, den Planetengeiſtern zu nähern, beobachteten ſie Folgendes: 1) die Behauſungen und Statianen der Planeten, 2) ihren Auf- und Untergang, 3) ihre gegenſeitigen Conjunctionen und Oppoſitionen, 4) die Beſtimmungen in Betreff der Tage, Nächte und Stunden, wann dieſer oder jener Planet ſeine Herrſchaft antritt, 5) die Eintheilung der verſchiedenen Figuren, Formen, Klimate und Länder nach den dieſelben beherrſchenden Sternen. Jeden Staff, jede Subſtanz, jede Naturerſcheinung ſowie jedes Land, jeden Tag und jede Stunde, jede Thätigkeit und Wirkung in der Natur dachten ſie ſich unter der Einwirkung eines beſtimmten Geſtirns; und wenn ſie etwas erlangen wollten, mußten ſie ſich an das Geſtirn wenden, unter deſſen Einfluß das Gewünſchte ſteht, in der Stunde, in welcher daſſelbe herrſcht, mußten ſolche Stoffe, Figuren, Räucherwerk u. dergl. gebrauchen, welche in reciproker Influenz zu demſelben ſtehen, und die Conſtellationen genau berückſichtigen.— Um ſichtbare Vermittler zu haben, wandten ſie ſich bei ihren Gebeten und Opfern entweder an die Sterne ſelbſt, die ſie für die Körper der Gottheiten hielten, oder, da dieſe nicht immer ſichtbar ſind, machten ſie ſich Götzenbilder als permanente Repräſentanten der Himmelsſphären, die für Vermittler derſelben galten. Bei der Anfertigung dieſer Bilder mußten Form und Geſtalt, der Staff und ſelbſt die Zeit genau berückſichtigt werden. — Durch die Annäherung zu dem Repräſentanten einer Sphäre glaubten ſie ſich auch zugleich dem repräſentirten Himmelskörper, durch dieſen deſſen Geiſte und durch dieſen endlich dem höchſten Weſen zu nähern. Ein ſolcher Sterndienſt führt aber nothwendig zu allerhand aſtralagiſchen Träumereien, zur Zauberei, zu Weiſſagungen, zur Anfertigung von Zauberformen, Talismanen, Siegelringen u. ſ. w. — In Beziehung auf die Schöpfung ſagten ſie, daß Gott nicht die materielle Welt geſchaffen habe, ſondern nur die Sphären, und die darin befindlichen Himmelskörper und Geſtirne, ſowie auch deren Geiſter, rühren von ihm her. Die geiſtigen Weſen, die Leiter dieſer Welt, ſind nach ihnen die Elemente der exiſtirenden Weſen, und ihre Welt iſt die, von welcher Alles ausgeht, und wohin Alles zurückkehrt, und in welcher die Subſtanzen und Typen zu dieſer Welt enthalten ſind. Jene Sphären, die lebendige und vernünftige Weſen ſind, und *Väter* heißen, führen die Typen den Elementarſtaffen, *Mütter* genannt, zu, welche jene in ihren Mutterleibern empfangen und jene Zuſammenſetzungen, *Kinder* genannt, hervorbringen. In Folge der Bewegung der Planeten nämlich und in Folge der Conjunktionen werden die verſchiedenen Eindrücke auf die Natur und die Elementarſtoffe ausgeübt, woraus die verſchiedenen Zuſammenſetzungen in denſelben entſtehen, worauf dann jedes Zuſammengeſetzte ſeine Seele und ſeine eigene Lebensthätigkeit erhält. Da nun Gott nur die Intelligenzen und die Geſtirne geſchaffen hat, und dieſe den (ſchon vorhandenen) Elementarſtoffen die Typen zuführen, wodurch ſie dieſelben ausbilden; und da nach ihrer Lehre Gott das Böſe, Häßliche, Unreine nicht geſchaffen hat, — denn dieſes iſt durch die Verbindung glücklicher mit unglücklichen Geſtirnen, durch eine Vereinigung der reinen mit den unreinen Elementarſtoffen entſtanden —: ſo folgt daraus, daß ſie an die Ewigkeit der Welt, d. h. der Materie, glaubten, wie auch einige Gewährsmänner geradezu ausgeſprochen haben (Chwolſ. I, 749 ff.).

Die Wurzel des Böſen und die Quelle der Verderbniß iſt die ὕλη, die erſte Materie. Denn der Schöpfer, der Reine und Erhabene, konnte nur das Gute, Reine, Glückliche wollen, das Unglück aber, das Böſe und Unreine, tritt durch Naturnothwendigkeit ein, und beruht auf dem Böſen in der Materie und auf den ſchlechten Verbindungen der Planeten mit den Elementarſtoffen (Chw. I, 757 f.).

Sie glaubten nicht an eine Vernichtung der Welt (weil ſie die Ewigkeit der Materie annahmen), ſondern an die ewige Fortdauer derſelben mit Verjüngung nach Perioden. Sie ſagten, nach einer Weltperiode, welche 36425 Jahre dauere, werde die Welt untergehen und dann ſich wieder erneuern, und ſolche Perioden werden ſich bis in's Unendliche wiederholen. Nach einer jeden derſelben bringt die Natur in jedem der bewohnten Klimate ein Paar, ein Männchen und ein Weibchen, von allen Thierarten und den Menſchen hervor, welche dieſen Zeitraum ausdauern. Wenn dieſe Periode vollendet iſt, hört die Fortpflanzung auf; es beginnt eine neue Periode, und es entſteht ein anderes Geſchlecht von Menſchen, Thieren und Pflanzen, und ſo fort die endloſe Dauer der Zeit hindurch. Dieſes iſt, meinten ſie, die durch die Propheten verkündigte Auferſtehung (Chw. I, 764 f.). Denn in jeder neuen Weltperiode treten dieſelben Seelen, welche als unkörperliche Subſtanzen primitiv und ewig ſind, immer wieder mit neuen Körpern begabt, auf, und empfangen die Belohnungen und Beſtrafungen für die in früheren Weltperioden begangenen guten und böſen Thaten, und die Seele des Gottloſen wird von Gott 9000 Perioden lang beſtraft, dann aber wieder mit Barmherzigkeit aufgenommen (Chw. I, 743 f.).

Dieß ſind im Kurzen die Glaubenslehren der bagdadiſchen, philoſophiſch gebildeten Sſabier, welche übrigens, wie oben bemerkt wurde, die Gebräuche und den Cultus ihrer Glaubensgenoſſen in Harrân vollſtändig und ſtreng feſthielten. Von dieſen nun wollen wir noch Einiges hinzufügen.

Die Weltgegend, nach welcher ſie ſich bei ihren Gebeten wandten, war nach der Angabe mehrerer Gewährsmänner der Nordpol, wie noch jetzt bei den Mandäern; doch ſind die Meinungen darüber verſchieden (Chw. II, 5. 59 f.). Sie hatten beſtimmte Faſttage zu Ehren verſchiedener Gottheiten (Chw. II, 6. 71 ff.). Schlachtopfer brachten ſie nur den Planeten dar (Chw. II, 7). Nach jeder Verunreinigung mußten ſie ſich waſchen (Chw. II, 9). Die Beſchneidung übten ſie nicht aus, ſo auch die Mandäer (Chw. II, 10). Sie verheiratheten ſich unter Zuziehung von Zeugen und nicht mit Verwandten, jedoch wird nicht angegeben, welche Grade der Verwandtſchaft erlaubt und welche verboten waren. Eine Eheſcheidung fand nur ſtatt, wenn der klare Beweis einer begangenen Schandthat von dem anderen Theile geführt werden konnte. Der Mann durfte die geſchiedene Frau nicht wieder heirathen, nicht zwei Frauen zugleich nehmen, und den Frauen nur zum Behufe der Kindererzeugung beiwohnen (ſ. Chw. II, 10. und die dazu gehörigen Anmerkungen). Das letzte Gebot findet noch heute bei den Druſen ſtatt*).

Sie hatten ein doppeltes Jahr, ein kirchliches, welches mit der Frühlingsnachtgleiche, und ein bürgerliches, welches mit der Herbſtnachtgleiche begann (Chw. II, 23. 175 ff.). Urſprünglich hatten ſie wohl ein (gebundenes) Mondjahr, ſpäter aber nahmen ſie den julianiſchen Kalender an, feierten jedoch manche Feſte noch nach den Mondmonaten (Chw. II, 8 f. 248 f.). Sie ſcheinen 9 Prieſterordnungen gehabt zu haben, an deren Spitze der Oberprieſter mit drei anderen Prieſtern ſtand. Dieſen Prieſtern lag das Schlachten und Zubereiten der Opferthiere ob, ſie weiſſagten aus den Bewegungen des Opferthiers bei deſſen Begießung mit Wein, aus deſſen Zuckungen nach dem

*) Sie hatten beſtimmte Speiſegeſetze, aßen keine Schweine, Kameele, Tauben, Fiſche, Heuſcheecken, überhaupt nur ſolche Thiere, die auch geopfert wurden; ferner aßen ſie von den Vegetabilien keine Bohnen und keinen Knoblauch. Manche von ihnen betrachteten auch den Blumenkohl und die Linſen als verboten. Endlich enthielten ſie ſich auch aller berauſchenden Getränke (vgl. Chw. II, 9. 100 ff. 445. 497. 539).

Schlachten, und aus ſeiner Leber, auch hatten ſie eine von der arabiſchen verſchiedene Art von Divination mit Pfeilen, ſprachen von der Kanzel herab das Gebet für das Wohl der Gemeinde und die Wiederherſtellung ihrer früheren Macht, und laſen die verſchiedenen Perikopen bei dem Gottesdienſte der Planeten ab. Die bei den Myſterien fungirenden Prieſter wurden „Bogdariten“ genannt, die übrigen wahrſcheinlich „Kumré“ (Chw. I, 506 ff. II, 352 ff.).

Es ſollen auch — außer der oben genannten bagdadiſchen — verſchiedene Sekten unter ihnen gegeben haben. Bei der einen Sekte durften die Frauen weder an ihrer Kleidung, noch an ihrem Schmucke Gold haben und auch außerdem keine rothen Halbſtiefel tragen. Alljährlich opferten ſie in den Vormittagsſtunden eines beſtimmten Tages Schweine, die ſie ihren Göttern darbrachten. An dieſen Tagen aßen ſie alles Schweinefleiſch, das ihnen in die Hände kam. Bei einer anderen Sekte war es Sitte, nie das Haus zu verlaſſen und den Kopf mit dem Scheermeſſer abzuraſiren oder mit dem bekannten Mittel (einer Miſchung von Kalk und Arſenik) die Kopfhaare zu vertilgen; auch gab es unter ihnen Frauen, welche, wenn ſie heirotheten, die Kopfhoare auf dieſelbe Weiſe vertilgten (ſ. Chw. II, 42. und die Anmerk. dazu). (Das Letztere geſchieht noch heute bei den Jüdinnen im Orient). Von dieſen Sekten iſt weiter nichts bekannt, dagegen könnte man behaupten, daß die Mandäer eine durch das Chriſtenthum geläuterte Sekte dieſer Sſabier ſeyen, was wir aber an einer anderen Stelle näher zu beſprechen gedenken. H. Petermann.

Zachäus, römiſcher Oberzöllner in Jericho zur Zeit Jeſu. Luk. 19, 2. S. den Artikel „Zöllner“. Er war ein Jude, Luk. 19, 9.; auch der Name iſt hebräiſch, זַכַּאי, justus, Eſra 2, 9. Nehem. 7, 14. Im Talmud kommt er hin und wieder vor. Nach den apoſtoliſchen Conſtitutionen 7, 46. wurde er Biſchof von Cäſarea in Paläſtina. Darauf bezieht ſich, was in den Clement. Homilien 3, 63. von ihm zu leſen iſt.

Zachariä, Gotthilf Traugott, geboren in Tauchardt in Thüringen im J. 1729, ſtudirte auf den Univerſitäten Königsberg und Halle. In Halle wurde er vorzugsweiſe Schüler von Baumgarten, deſſen Hausgenoſſe und Ammanuenſis. Dem Andenken dieſes ſeines verehrten Lehrers iſt auch ein Aufſatz in ſeinen ſpäter herausgegebenen philoſophiſch theologiſchen Abhandlungen gewidmet: „Der Verluſt der gelehrten Welt beim Tode des verdienſtvollen D. Sigmund Jakob Baumgarten.“ Als im Jahre 1760 der Herzog von Mecklenburg neben der räthlichen Univerſität Roſtock die herzogliche Univerſität Bützow gründete, erhielt Zachariä einen Ruf an dieſelbe, wurde aber 1765 nach Göttingen berufen und folgte im J. 1775 einer durch ſeinen Freund und Gönner, Andreas Cromer, on ihn ergongenen ſehr glänzenden Berufung nach Kiel, wo er indeß ſchon zwei Jahre darauf (im Jahre 1777) im 47. Lebensjahre der gelehrten Welt entriſſen wurde.

Seinen gelehrten Ruf hat ſein Werk „Bibliſche Theologie oder Unterſuchung des Grundes der vornehmſten bibliſchen Lehren“ begründet (1771—1775. 4 Thle. 3 Abtheilungen, mit einem letzten Th. von Valborth, 1786). Den damals neuen Namen will der Verfaſſer ſo verſtanden wiſſen: Ein lediglich aus der heil. Schrift geſchöpftes, auf richtige Exegeſe begründetes bibliſches Lehrgebäude. Den Anſtoß, welchen Büſching 20 Jahre früher im Jahre 1757 durch eine verwandte Schrift: „Epitome theologiae e solis sacris literis concinnatae et ab omnibus rebus et verbis scholasticis purgatae“, in Göttingen erregte, wendete Zachariä durch die Erklärung ab, daß durch eine ſolche rein bibliſche Theologie der Ehre der kirchlichen Glaubenslehre, die er ſelbſt vortrage, nicht zu nahe getreten werden ſolle. Der Standpunkt, welchen er in dieſem Werke einnimmt, iſt der ſupranaturaliſtiſche ſeines Lehrers Baumgarten, er bekennt ſich zur wunderbaren Geſchichte und zur Offenbarung, ſichtet jedoch mit hiſtoriſch-grammatiſcher Interpretation die gangbaren bibliſchen Beweisſtellen und eliminirt dieſelben entweder oder verdünnt und verflacht ihren Inhalt im Geiſte der moderativen damaligen Aufklärung. So bekennt er ſich z. B. auf exegetiſcher Grundlage zur wörtlichen

Inſpiration, gibt indeß mehrere ſolenne Beweisſtellen für dieſelbe auf und will ihre Gränzen durch folgendes vages Gerede beſtimmen: „Es erhellt aus Allem ſo viel, daß nicht einerlei Art der göttlichen Wirkung in Abſicht der Worte bei allen Arten göttlich eingegebener Rede anzunehmen ſey, ſondern daß die göttliche Wirkung bei einer Art mehr Einfluß auf die Worte gehabt, als bei einer anderen, daß aber dennoch dieſe Wirkung nur eine und ebendieſelbe geweſen, als die Wirkung in Abſicht der Sachen, in Erweckung gewiſſer neuer Ideen bei Gelegenheit gewiſſer vorgeſtellter, längſt bekannter Worte des A. Teſtaments, eine lebhafte Erregung der Einbildungskraft, eine Erweckung ſehr deutlicher Vorſtellungen von gewiſſen Wahrheiten im Verſtande und Bewahrung vor unrichtigen Vorſtellungen, wodurch zugleich Worte nach der natürlichen Denkungsart den Menſchen zufloſſen und richtige Worte gedacht wurden, ohne welche die Richtigkeit der Vorſtellungen nicht ſtattfand. Beſonders iſt keine beſondere göttliche Wirkung in Abſicht der gebrauchten Worte bei dem gewöhnlichen Vortrage der erſten Anfangsgründe der chriſtlichen Lehre bei göttlichen Geſetzen und hiſtoriſchen Erzählungen zu behaupten, ſondern bloß eine ſolche göttliche Regierung, welche an ſich die Verfaſſer ihre Gedanken nach ihrer gewohnten Denkungsart ausdrücken ließ und nur das Unrichtige in der Vorſtellung der Wahrheit ſelbſt, ſo aus den Ausdrücken entſtehen konnte, verhütete“ (Th. I. S. 122). Welcher Abſtand nicht nur von der Schärfe der alten Dogmatiker, ſondern ſelbſt ſolcher Zeitgenoſſen, wie ein Buddeus, Baumgarten und Andere!

Das Ziel aller vorbereitenden göttlichen Heilswirkſamkeit iſt nach dem Verfaſſer das durch Chriſtum zu erlangende Glück. Doch beſteht dieſes nach ihm nicht bloß, wie nach der gleichzeitigen Aufklärung, in der Mittheilung der Lehre, ſondern weſentlich in der Verſöhnung Chriſti, in ſeinem Ertragen der von uns verdienten Strafe. Im Geiſte eines todten Poſitivismus wird dabei darauf verzichtet, die Nothwendigkeit einer ſolchen Ertragung nachzuweiſen — daß dieſelbe nicht mit der Kirchenlehre in der Forderung der göttlichen Gerechtigkeit geſucht werden könne, ſey klar, da die Annahme einer ſolchen Nothwendigkeit mit der göttlichen Freiheit ſtreite! Obwohl der Verfaſſer von einer fortſchreitenden Heilsökonomie ſpricht, ſo wird doch keine organiſche Entwicklung nachgewieſen, ſondern der Fortſchritt nur äußerlich durch Aufzählung von hiſtoriſchen Datis dargethan. Nach dem Verfaſſer zeigt ſich als die vornehmſte Abſicht Gottes, den Glauben an den wahren Gott auf Erden zu gründen und „nicht eher etwas von Chriſto bekannt machen zu laſſen, bis jene Wahrheit hinlänglich den Gemüthern eingeprägt worden“ (Th. IV. S. 37). Eben ſo wenig findet die Individualität der verſchiedenen Lehrtypen eine Berückſichtigung. Die bibliſch-religiöſen Wahrheiten, welche als Reſultat der richtigen Exegeſe aufgeſtellt werden, ſind entweder unbegriffene poſitive Sätze, oder Verflachungen. Der Glaube iſt: eine göttliche Verſicherung als gewiß annehmen und erkennen — öfters auch geradezu = die chriſtliche Religion; in Chriſto ſeyn iſt = ein Chriſt ſeyn, wiedergeboren werden = eine große Veränderung erfahren. Dem Stile des Verfaſſers wurde ſchon zu ſeiner Zeit der Mangel an „Anmuth“ und unerträgliche Baumgarten'ſche Breite zum Vorwurf gemacht. Die exegetiſche Förderung der dogmatiſchen bibliſchen Begründung durch Zachariä verdient in der That nicht die Lobſprüche, welche ihr in neuerer Zeit von Nitzſch, Schenkel gemacht worden ſind.

Vielen Beifall erhielten auch in jener Periode die nach dem Muſter der engliſchen exegetiſchen Paraphraſen verfaßten paraphraſtiſchen Erklärungen des Briefes an die Römer, Korinther, Galater, Epheſer, Koloſſer, Theſſalonicher, Hebräer u. ſ. w., welche mehrere Auflagen erlebten.

Quellen: Thieß, Gelehrtengeſchichte der Univerſität Kiel. 2 Th. — Döring, die gelehrten Theologen Deutſchlands. Th. 4. — Schenkel, „die Aufgabe der bibliſchen Theologie“ in den Studien u. Kritiken. 1852. Heft 1. Tholuck.

Zacharias iſt die gräciſirte und latiniſirte Form des hebräiſchen Nom. propr. זְכַרְיָה oder זְכַרְיָהוּ, welches im Deutſchen nicht durch „Gedächtniß Jehova's“ (ſo z. B. Hieronymus, vgl. auch Fürſt's Concordanz), ſondern durch „Jehova gedenkt“ zu

überſetzen iſt. Den Namen Zacharias oder, wie jetzt gewöhnlicher geſagt wird, Sacharja, tragen mehr als zwanzig bibliſche Perſonen (vgl. 2 Kön. 14, 29. 18, 2. Jeſ. 8, 2. Sach. 1, 1. Eſr. 8, 3. 11. 16. 10, 26. Neh. 8, 4. 11, 4. 5. 12. 1 Chron. 5, 7. 9, 21. 37. 15, 18. 24. 24, 25. 26, 2. 11. 27, 21. 2 Chron. 17, 7. 20, 14. 21, 2. 24, 20. 26, 5. 29, 13. 34, 12. 35, 8. Luk. 1, 5); die bekannteſten unter ihnen ſind folgende:

I. Ein Prieſter und Prophet aus der Zeit des jüdiſchen Königs Joas, vgl. 2 Chr. 24, 20 ff. Derſelbe war ein Sohn des Hoheprieſters Jojada und richtete ſein Drahwart gegen Juda, als Joas, dem Andrängen ſeiner Großen nachgebend, ſich in der letzten Zeit ſeines Lebens zum Götzendienſte hatte fortreißen laſſen. In Folge ſeines entſchiedenen Auftretens gegen dieſen Götzendienſt und für Jehova's Ehre wurde er von einer Rotte Verſchworener auf königliche Weiſung in dem Vorhofe des Tempels geſteinigt, etwa zwiſchen den Jahren 845 u. 840. Die Tödtung Sacharja's iſt der letzte Prophetenmord, von welchem uns die Geſchichtsbücher des A. Teſtam. berichten; die Erinnerung an dieſen Frevel lebte in dem Bewußtſeyn Iſraels als Erinnerung an eine der ſchwerſten nationalen Verſchuldungen bis in die ſpäteſten Zeiten fort, vgl. das Targum zu Klagel. 2, 20; jer. Tractat Taanith, fol. 69, 1. 2; bab. Tract. Sanhedrin, fol. 96, 2; Josephus, ant. 9, 8. 3. Es iſt daher höchſt wahrſcheinlich, daß in den Worten des Herrn: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἅβελ τοῦ δικαίου ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου* (Matth. 23, 35. vgl. Luk. 11, 51) dieſer Sacharja gemeint iſt, daß alſo Jeſus mit der Ermordung Abel's, von welcher uns die erſten Seiten des A. Teſtam. erzählen, als dem terminus a quo, die Ermordung Sacharja's, welche auf den letzten Blättern des A. Teſtam. berichtet iſt, als den terminus ad quem zuſammenſtellen wollte. Unter dieſer Vorausſetzung erſehen wir zugleich aus Matth. 23, 35., daß die jüdiſche Tradition den Schauplatz der Ermordung, welchen die Chronik im Allgemeinen als חָצֵר בֵּית יְהוָה bezeichnet, ſpeciell zwiſchen den Brandopferaltar und den Ulam verlegt. Da nun aber der in Matth. 23, 35. erwähnte Sacharja ausdrücklich ein Sohn Berechja's (בְּרֶכְיָה) genannt wird, während der Sacharja der Chronik ein Sohn des Hoheprieſters Jojada war, ſo muß man entweder annehmen, daß Jojada auch noch den zweiten Namen Berechja geführt habe (Luther), oder daß Jojada eigentlich der Großvater und Berechja der Vater geweſen ſey (Ebrard), oder daß die Worte *υἱοῦ Βαραχίου* ein Gloſſem ſeyen (vergl. Knöbl zu Matth. 23, 35), oder — was das weitaus näher liegende ſeyn dürfte — daß wir in den Worten *υἱοῦ Βαραχίου* ein Verſehen, ſey es des Evangeliſten, ſey es eines ſeiner erſten Abſchreiber anzuerkennen haben (de Wette, Meyer, Bleek). Als gänzlich verfehlt iſt es jetzt allgemein anerkannt, wenn Andere ohne genügenden geſchichtlichen Anhalt an den nachexiliſchen Propheten Sacharja (Ewald) oder an Zacharias, den Vater Johannis des Täufers, denken (Origenes, Baſilius), und wieder Andere unter der Annahme, daß in Matth. 23, 35 entweder das Partic. Praes. *ἐκχυννόμενον* weiſſagend gemeint ſey oder ein dem Evangeliſten zur Laſt fallender Anachronismus vorliege, auf den bei Josephus, bell. jud. 4, 5. 4 erwähnten Zacharias, Sohn Baruch's, rathen (Hug, Credner).

II. Ein Prophet zur Zeit des jüdiſchen Königs Uſia (808—757 v. Ch.), welcher nach 2 Chron. 26, 5 von weſentlichem und heilvollem Einfluß auf dieſen König war. In ihm vermuthet Hitzig, die zwölf kleinen Propheten. 3. Aufl. S. 357, den Verfaſſer von Sach. 9—11.

III. Ein König Iſraels, Sohn Jerobeam's II. und Nachkomme Jehu's, vergleiche 2 Kön. 14, 29. 15, 8—12. Sacharja ſcheint ſeinem Vater Jerobeam nicht unmittelbar gefolgt zu ſeyn, da Jerobeam, im Jahre 825 zum Throne gelangt, nach 41jähriger Regierung, alſo im Jahre 784, ſtarb (vergl. 2 Kön. 14, 23), Sacharja aber erſt im 38ſten Jahre Uſia's (regierte ſeit 809), alſo im Jahre 772, den Thron beſtieg (vergl.

2 Kön. 15, 8). Man hat hienach, wie auch aus anderen Gründen, mit den meiſten Chronologen anzunehmen, daß zwiſchen Jerobeam's II. Tod und Sacharja's Thronbeſteigung eine 12jährige Anarchie fällt. Die Gährungen, von denen das Reich Iſrael damals heimgeſucht war, ſcheinen auch mit Sacharja's Regierungsantritt noch nicht völlig zu Ende geweſen zu ſeyn. Denn ſchon nach ſechsmonatlicher ungöttlicher Regierung wurde er von Sallum, dem Sohne Jabes', ermordet. Mit Sacharja's Ermordung hörte das Haus Jehu's gemäß der Weiſſagung 2 Kön. 10, 30 zu regieren auf. — Manche Ausleger (Hitzig, Maurer, Ewald, Bleek, Bunſen, v. Ortenberg, Kahnis) erblicken in dem Könige Sacharja einen der drei Hirten, welche Sach. 11, 8 erwähnt ſind.

IV. Ein Sacharja, Sohn Jaberechjahu's, wird zur Zeit des jüdiſchen König Ahas, zwiſchen den Jahren 743 u. 739, wahrſcheinlich im J. 741 von Jeſaja (8, 2. 16) als ein frommer theokratiſcher Mann inmitten einer gottentfremdeten Zeit erwähnt und als Zeuge bei der Aufzeichnung einer Weiſſagung zugezogen. Hitzig vermuthet in ihm den Verfaſſer von Sach. 12—14, Andere dagegen, wie Knobel, Geſenius, Bleek, Bunſen, den Verfaſſer von Sach. 9—11.

V. Ein nacheriliſcher Prophet, deſſen Weiſſagungen an elfter Stelle in das *Δωδεκαπρόφητον* aufgenommen wurden. Er war nach ſeiner eigenen Angabe, Kap. 1, 1. 7., ein Sohn Berechja's, des Sohnes Idda's. Wenn er dagegen Eſr. 5, 1. 6, 14. vgl. Neh. 12, 16. als ein Sohn Idda's bezeichnet wird, ſo hat man hierin keinen Widerſpruch mit Sach. 1, 1. 7. zu erblicken, wodurch man berechtigt wäre, die Worte בֶּן־בֶּרֶכְיָה Sach. 1, 1. 7. für eine Interpolation zu halten (Bleek, v. Ortenberg), ſondern man hat anzunehmen, daß in den Stellen Eſr. 5, 1. 6, 14. Nehem. 12, 16 Sacharja mit Uebergehung ſeines weniger bedeutenden und wohl früh verſtorbenen Vaters nach ſeinem berühmteren Großvater benannt ſey. Nach Neh. 12, 1. 4. 12. 16. war Sacharja aus prieſterlichem Geſchlechte, wenn anders, wie allerdings ſehr wahrſcheinlich iſt, die an dieſen Orten genannten Idda und Sacharja identiſch ſind mit den Eſr. 5, 1. 6, 14 erwähnten. Seine Geburt fällt nach in die Zeit des babyloniſchen Exils; doch muß er in ziemlich jugendlichem Alter mit der erſten Exulantenſchaar nach Jeruſalem zurückgekehrt ſeyn, da zur Zeit der Rückkehr der erſten Exulanten (536) ſein Großvater Idda noch am Leben und noch Vorſteher ſeines Prieſtergeſchlechtes war, und da er ſelbſt ſich nach im Jahre 519 oder 518 als einen נַעַר bezeichnet, vgl. Sach. 2, 4. Nach der Tradition freilich (bei Dorotheus, synopsis de vita et morte prophetarum; Pseudepiphanius, de vitis prophetarum; Hesychius) wäre Sacharja erſt in vorgerücktem Alter nach Jeruſalem zurückgekehrt; allein dieſe Angabe iſt ebenſo unmöglich, als die weitere, daß er dem Jozadak die Geburt ſeines Sohnes Joſua und dem Sealtiel die Geburt ſeines Sohnes Serubabel vorher verkündigt, oder daß er dem Cyrus ſeinen Sieg über Cröſus geweiſſagt habe und dergl. Nach der jüdiſchen Tradition war Sacharja, gleich den beiden andern nacheriliſchen Propheten, ein Mitglied der großen Synagoge (vgl. Herzfeld, Geſch. Iſraels III, S. 240 f.). Die LXX, Itala, Vulgata und Peſchita nennen in mehreren Pſalmüberſchriften neben Haggai auch Sacharja; in welchem Sinne aber, iſt zweifelhaft (vgl. A. Köhler, nacheriliſche Praph. I, S. 32. 33). Ueber ſeinen Tod wiſſen wir nichts Beſtimmtes: Dorotheus, Pſeudepiphanius, Heſychius laſſen ihn in Betharia bei Jeruſalem neben Haggai begraben worden ſeyn; daß man nicht nach Matth. 23, 35 anzunehmen habe, er ſey im Tempelvorhof getödtet worden, wurde bereits oben unter Nr. I. erwähnt. — Die prophetiſche Wirkſamkeit Sacharja's beginnt mit demſelben zweiten Jahr des perſiſchen Königs Darius, aus welchem auch das Auftreten Haggai's datirt. Unter dieſem Darius hat man keinesfalls mit Scaliger, Tarnow, Piſcator, Strauch Darius II. Nothus, ſondern mit Joſephus, Hieronymus, Cappellus, Petavius u. A., Darius I. Hyſtaſpis zu verſtehen, deſſen zweites Jahr in das Jahr 520—519 v. Chr. fällt. Dieſes Jahr bezeichnet einen Wendepunkt in der Ge-

ſchichte der Colonie der nach Jeruſalem heimgekehrten Exulanten. Bereits unter Cyrus, im Jahre 536, waren die erſten Exulanten unter der Führung des Hoheprieſters Joſua und des jüdiſchen Fürſten und perſiſchen Statthalters Serubabel nach Jeruſalem zurückgekehrt, und bereits im Jahre 534 war der Grundſtein des neuen Tempels gelegt worden. Aber nur kurze Zeit wurde an dem Bau gearbeitet. Denn bald machten die Feindſeligkeiten der Samaritaner und die auf Veranlaſſung derſelben inzwiſchen eingetretene Ungunſt des perſiſchen Hofes die Fortſetzung des Werkes unmöglich. Der Tempelbau feierte infolgedeß während des größten Theils der Regierung des Cyrus, ſowie während der Regierung des Kambyſes und des Pſeudoſmerdes (Eſra 4). In dieſer Zeit hatte ſich die Kolonie, wie es ſcheint, vollſtändig an den Gedanken gewöhnt, keinen Tempel zu haben und auch keinen zu bauen. Obwohl nun mit dem Dynaſtienwechſel, welcher mit der Ermordung des Pſeudoſmerdes und der Thronbeſteigung des Darius Hyſtaſpis eintrat, auch in größerem oder geringerem Grade ein Syſtemwechſel verbunden war, ſo machte doch die Kolonie nach dem Regierungsantritt des neuen Königs auch nicht einmal einen Verſuch, das unterbrochene Werk wiederaufzunehmen. Da traten im zweiten Jahre des Darius die Propheten Haggai und Sacharja auf, welche durch ihre Drohungen und Verheißungen das durch eine Hungersnoth mürbe, empfänglich und willig gemachte Volk zur Fortſetzung des Tempelbaues beſtimmten. Das von dem perſiſchen Oberſtatthalter gegen den Bau gehegte Bedenken wurde nicht nur leicht und völlig gehoben, ſondern es wandte der perſiſche Hof dem Werke auch in dem Maaße ſeine Gunſt zu, daß er denTempelbau und den Cultus ſogar aus Staatsmitteln unterſtützte (Eſra 5. 6; Haggai 1, 2 ff.). Deßgleichen boten auch die noch in Babylon zurück gebliebenen Exulanten der Colonie zur Förderung des Baues brüderliche Handreichung (Sach. 6, 10—15). So wurde denn bereits nach 4jähriger Arbeit der Tempel im Jahre 515 voll endet und eingeweiht. Dieß im Allgemeinen die Zeitverhältniſſe, in welche die Wirkſamkeit Sacharja's fällt und welche uns manchen Beitrag zum Verſtändniß ſeiner Weiſſagungen geben. Ob in dem nach ihm genannten Buche des *Δωδεκαπρόφητον* ſeine ſämmtlichen Weisſagungen aufgezeichnet ſind, muß zweifelhaft erſcheinen; denn nach Eſra 5, 1. 2. 6, 14. iſt wohl anzunehmen, daß die Kolonie erſt infolge der Weiſſagungen Haggai's und Sacharja's den Tempelbau wieder in Angriff nahm; unter den Weiſſagungen des vorletzten Prophetenbuches findet ſich aber kein Ausſpruch, welcher ſich als eine direkte Aufforderung hiezu betrachten ließe.

Gehen wir nun etwas näher auf den Inhalt dieſes wunderbaren und vielfach räthſelhaften Buches ein! Daſſelbe zerfällt, wie faſt alle Ausleger und Kritiker annehmen, zunächſt in zwei Theile; in dem erſten, Kap. 1—8, ſind den einzelnen Abſchnitten (Kap. 1, 1. 7. 7, 1) kurze Ueberſchriften vorausgeſchickt, in welchen der Verf. ſeinen Namen nennt und die Entſtehungszeit der betreffenden Weisſagungen angibt; im zweiten Theile, Kap. 9—14, fehlen in den Unterſchriften (Kap. 9, 1. 12, 1) alle hierauf bezüglichen Angaben. Zwar wollen Neumann, S. 283, und Klieſoth, S. 103, die Geltung der Ueberſchrift Kap. 7, 1. bis zum Ende des ganzen Buches (Kap. 14, 21) ausdehnen, vermögen aber nur in ſehr gekünſtelter Weiſe den Inhalt von Kap. 9—14 mit der Kap. 7, 2. 3. erwähnten geſchichtlichen Veranlaſſung, welcher die Weiſſagung von Kap. 7, 4—8, 23 ihre Entſtehung verdankt, in Zuſammenhang zu bringen und legen dabei den ſelbſtſtändigen Ueberſchriften in Kap. 9, 1. 12, 1 zu wenig Bedeutung bei. — Der erſte Theil verräth ſeinen nacheriliſchen Urſprung nicht bloß durch die ſpeciellen chronologiſchen Angaben, ſondern auch durch ſeine zeitgeſchichtlichen Vorausſetzungen ſo deutlich, daß an dem nacheriliſchen Urſprung nicht gezweifelt werden kann und auch nie gezweifelt worden iſt. Er beginnt Kap. 1, 1—6 mit einer kurzen Ermahnung zu ernſtlicher und gründlicher Bekehrung zu Jehova, auf daß es dem Volke der Gegenwart nicht ſo ergehe, wie ſeinen Vätern. Hierauf folgt in Kap. 1, 7 — 6, 8 eine Reihe von Geſichten; je nachdem man Kap. 2, 1—4 und Kap. 2, 5—17, deßgleichen Kap. 5, 1—4 und Kap. 5, 5—11 als je zwei Theile einer einzigen Viſion betrachtet oder als je zwei verſchiedene Viſionen anſieht, zählt man

der Geſichte Sacharja's ſechs, ſieben oder acht. Auf dieſe Geſichte beziehen ſich nicht minder als auf den Inhalt des zweiten Theiles, die uralten, bei jüdiſchen und chriſtlichen Auslegern ſich findenden Klagen über die große Dunkelheit der Weiſſagungen unſeres Propheten, vgl. Carpzov, introductio III, 445; Hengſtenberg, Chriſtologie III, 1. 251. Es kann hier nicht der Ort ſeyn, auf methodiſchem Wege die einzelnen Viſionen zu deuten; wir müſſen uns daher darauf beſchränken, ihre uns am wahrſcheinlichſten dünkende Bedeutung ohne Beweis kurz anzugeben. Das erſte Geſicht (Kap. 1, 7—17) vergewiſſert die in verhältnißmäßig ärmlichen und trüben Verhältniſſen lebende Kolonie zu Jeruſalem, daß trotz des anſcheinenden Widerſpruchs der Gegenwart die Verheißungen Jehova's ſich dennoch erfüllen werden und demnach der Tempel und Jeruſalem und die Städte Juda's wieder gebaut, geſegnet und verherrlicht werden ſollen. Das zweite Geſicht (Kap. 2, 1—4) verkündigt der Heidenwelt Jehova's zermalmendes Gericht, und das dritte (Kap. 2, 5—17) malt die herrliche Zukunft, welcher das auserwählte Volk entgegen geht und die darin gipfelt, daß Jehova aus dem Himmel herniederſteigt und in ſeiner Mitte Wohnung nimmt. Dem Iſrael der Gegenwart ertheilt das vierte Geſicht (Kap. 3) die tröſtliche Zuſicherung, daß das derzeitige Prieſterthum in Jehova's Augen Gnade finde, ſeiner Verſchuldung entledigt werde und eine weiſſagende Vorausdarſtellung des kommenden Knechtes Jehova's, der die Schuld Iſraels in wahrhaftiger und ewig gültiger Weiſe ſühnen werde, bis zur Erfüllung dieſer Weiſſagung bleiben ſolle. Das fünfte Geſicht (Kap. 4) belehrt Iſrael, daß es nicht auf dem Wege der Gewalt und Stärke das von ihm angeſtrebte nähere und entferntere Ziel (die Vollendung des Tempels und die verheißene Herrlichkeitsſtellung) erreichen werde, ſondern allein dadurch, daß es ſich mit dem Geiſte Jehova's erfüllen läßt. Hierauf verkündet das ſechſte Geſicht (Kap. 5, 1—4) die Hinwegtilgung der Sünder aus Iſrael, und das ſiebente Geſicht (Kap. 5, 5—11) fügt bei, daß auch die Sünde ſelbſt, ſofern ſie eine verführeriſche und verderbenbringende Macht iſt, aus Iſraels Gränzen weggeſchafft und nach dem Mittelpunkt der heidniſchen Weltmacht entfernt werden ſoll. Den Beginn des Gerichtes über die heidniſche Weltmacht ſchildert dann endlich das achte Geſicht (Kap. 6, 1—8). An dieſe acht Viſionen ſchließt ſich die Erzählung eines dem Propheten gewordenen Auftrages an, den Hoheprieſter Joſua zu krönen, um denſelben hierdurch zu einem Typus des kommenden Heilsmittlers zu machen, welcher Prieſter und König in einer Perſon ſeyn und das rechte Haus Jehova's in rechter Weiſe bauen werde, oder mit einem Worte: welcher der Bringer des in den vorausgehenden Viſionen geſchilderten Heiles ſeyn werde. Die Weiſſagungen der beiden letzten Kapitel (Kapitel 7 und 8) ſtammen aus einer faſt zwei Jahre ſpäteren Zeit als die Viſionen und ſind dadurch veranlaßt, daß man an die Prieſter und Propheten die Frage richtete, ob jene nationalen Trauer- und Faſttage, welche zur Erinnerung an die Kataſtrophe Jeruſalems eingeführt worden waren, auch jetzt noch trotz des ſichtbaren Wiederaufblühens der Kolonie beizubehalten ſeyen. Die Antwort des Propheten geht dahin, daß Iſrael es mit jenen Faſttagen nach ſeinem Belieben halten könne, denn nicht Faſten, ſondern Uebung von Wahrheit und Liebe verlange Jehova; zugleich fügt ſie die Verheißung bei, daß Jehova die bisherigen Faſttage in frohe Feſttage verwandeln und eine reiche Fülle des Segens ausgießen werde. — Die Diktion iſt in Kap. 1—8 ihrem Inhalte gemäß ſchlicht und einfach, aber edel, und klingt in Kapitel 7 und 8 ſogar hie und da an die Sprache der Poeſie an. Von aramäiſchen Einflüſſen iſt ſowohl die Darſtellung als die Anſchauung auffallend frei (gegen Münter, die Religion der Babylonier. Kopenhagen 1827. S. 89.; Gramberg, krit. Geſch. der Religionsideen des Alt. Teſt. II, 516); dagegen liebt es unſer Prophet, ſich auf die früheren Propheten zu berufen (Kap. 1. 4—6. 7, 7. 12) und ſich der Sache nach, vielfach ſogar dem Wortlaute nach, an ſie anzuſchließen (vgl. Sach. 1, 12 mit Jer. 25, 11. 12. 29, 10. Sach. 2, 8 mit Jeſ. 49, 20. Sach. 2, 17 mit Hab. 2, 20. Sach. 3, 2 mit Am. 4, 11. Sach. 3, 8, 6, 12 mit Jeſ. 53. Jer. 23, 5. 33, 15. Sach. 3, 10 mit Micha 4, 4. Sach.

6, 8 mit Ez. 5, 13. Sach. 6, 13 mit Pſ. 110, 4. Sach. 7, 14 mit Ezech. 35, 7. Sach. 8, 4 mit Jeſ. 65, 18—20. Sach. 8, 13 mit Zeph. 3, 16. Sach. 8, 19 mit Jer. 31, 13. Sach. 8, 21 mit Jeſ. 2, 3. Sach. 8, 23 mit Jeſ. 4, 1. — Hengſtenberg, Beiträge I, 366. 367). —

Während der erſte Theil vorzugsweiſe aus Viſionen und ſymboliſcher Handlung und nur zum geringeren Theil aus gewöhnlicher prophetiſcher Rede beſteht, findet dagegen beim zweiten Theil (Kap. 9—14) das umgekehrte Verhältniß ſtatt: hier iſt faſt Alles gewöhnliche prophetiſche Rede, und nur Kap. 11, 4—17 findet ſich eine ſymboliſche Handlung. Den Anfang macht (Kap. 9, 1 — 10, 2.) eine Gerichtsandrohung gegen die Heiden, welche in dem dem Volke Iſrael von Jehova beſtimmten Lande wohnen, gegen das Land Chadrak, Damaſkus, Chamath, Tyrus, Sidon und die philiſtäiſchen Städte; dieſes Gericht hat aber nicht die Austilgung dieſer Heiden, ſondern deren Reinigung und Heiligung für Jehova, den Gott Iſraels, zum Zweck. Jehova will jetzt das verheißene Heil anbrechen laſſen: der König Meſſias kommt, die gefangenen Glieder des Zwölfſtämmevolkes kehren zurück, Javan unterliegt der Rache Jehova's und ſeines Volkes, über Iſrael geht eine Morgenröthe reichen Segens auf; zum Schluſſe folgt die Mahnung, daß Iſrael den ihm auf's Neue beſchafften Segen nicht ſelbſt wieder durch Abfall von Jehova zerſtören möge. Das zweite Stück (Kap. 10, 3—12) ſchildert, wie Jehova das gerettete Juda kriegstüchtig macht, dieſes für die Befreiung Ephraims kämpft, Ephraim ſelbſt an dem Freiheitskriege theilnimmt, Jehova die gefangenen Ephraimiten aus Aſſur und Aegypten nach dem Lande Gilead und dem Lande des Libanon zurückführt und dieſelben nun in Jehova's Wegen wandeln. Das dritte Stück (Kap. 11) beginnt mit einer Schilderung des über die Cedern des Libanon, die Cypreſſen, die Eichen Baſans, den Stolz des Jordan und die Pracht des Hirten hereinbrechenden Verderbens. Hieran ſchließt ſich die Erzählung einer ſymboliſchen Handlung. Der Prophet übernahm im Auftrag Jehova's die Weidung einer von ihren Beſitzern ſchonungslos hingeſchlachteten Heerde; er machte ſich zwei Hirtenſtäbe, welche er „Lieblichkeit" und „Verbindung" nannte und vernichtete drei Hirten in einem Monate. Bald aber begann das Verhältniß zwiſchen Hirt und Heerde ſich zu löſen. Der Prophet zerbricht den Stab „Lieblichkeit" und fordert, wenn der Stab „Verbindung" nicht auch zerbrochen werden ſoll, von der Heerde den ihm gebührenden Lohn. Die Heerde aber reicht ihm den ſchnöden Lohn von 30 Sekel Silbers. Hierin ſieht Jehova eine Verhöhnung ſeiner ſelbſt und befiehlt daher dem Propheten, dieſen Prachtlohn wegzuwerfen. Nunmehr zerbricht der Prophet auch den Stab „Verbindung", um damit die Aufhebung des Bruderverhältniſſes zwiſchen Juda und Iſrael zu ſymboliſiren, und ſtellt auf Jehova's weiteren Befehl einen thörichten Hirten dar, welcher die Heerde vernachläſſigt und zu Grunde richtet, hiefür aber auch von Jehova's Strafe betroffen wird. Mit dem Anfang des vierten Stückes (Kap. 12, 1—13, 6) begegnet uns eine ganz neue Ueberſchrift (Kap. 12, 1), wodurch wir veranlaßt werden, auch den zweiten Theil Sacharja's wieder in 2 Hälften zu theilen und mit Kapitel 12, 1 die zweite Hälfte zu beginnen. Das vierte Stück führt uns in eine Zeit, da Jeruſalem von der Völkerwelt hart belagert und ſchwer bedrängt iſt. Durch Jehova's wunderbare Hülfe aber und Juda's heldenmäßiges Kämpfen werden die Feinde vollſtändig geſchlagen. Und nun gießt Jehova über das Haus David's und die Bewohner Jeruſalems einen Geiſt der Gnade und des Gnadenflehens aus, infolge wovon ſie bitter darüber trauern und wehklagen, daß ſie einen Mann durchbohrt haben, der in gewiſſer Beziehung mit Jehova ſelbſt identiſch iſt. Es tritt eine gründliche Bekehrung Iſraels ein: alle Götzen und alle falſchen Propheten ſchwinden aus dem Volke. Das letzte Stück endlich (Kap. 13, 7—14, 21) beginnt damit, daß das Schwert gegen den Hirten Jehova's aufgerufen wird: die Heerde muß ſich hirtenlos zerſtreuen und kommt zu zwei Dritteln um; das dritte Drittel wird im Feuer der Trübſal gereinigt. Sofort ſehen wir Jeruſalem von den Heeren der geſammten Völkerwelt belagert und erobert. Da aber tritt Jehova in's Mittel: er fährt auf den

Oelberg hernieder, dieſer ſpaltet ſich, Jeruſalem flieht in das hierdurch entſtandene Thal. Durch Jehova's außerordentliche Machtwirkung wird das geſammte Heer der Völkerwelt, ſo Roß als Mann, vernichtet. Das ganze Land Juda wandelt ſich in eine Niederung; Alles in Juda wird ausnahmslos und gleicherweiſe heilig, und ſelbſt die Völkerwelt muß ſich zu Jehovah bekehren und alljährlich das Feſt der Hütten in Jeruſalem feiern.

Dieß iſt im Allgemeinen der Inhalt des zweiten Theiles, deſſen Auffaſſung im Einzelnen unter den Auslegern und Kritikern durchaus ſtreitig iſt und bei dem es ſich vorzugsweiſe um die Frage handelt, ob er auf nacheriliſche oder voreriliſche Verhältniſſe zu beziehen ſey. Während man in früherer Zeit ſich die Frage, ob Sach. 9—14 nicht vielleicht aus vorerilſcher Zeit herſtamme, gar nicht vorlegte, nahm zuerſt der Engländer J. Mede im Jahre 1653 daran Anſtoß, daß Matth. 27, 9 eine Stelle aus Sacharja als Jeremianiſche Weiſſagung citirt wird. Er vermuthete hiernach, daß Sach. 9—11 den Jeremia zum Verfaſſer habe. In ſeine Fußſtapfen traten dann mehr oder minder ſeine Landsleute Hammond, R. Kidder und W. Whiſton. Im Jahre 1785 ſtellte endlich der Biſchof W. Newcome die Anſicht auf, daß Sach. 9—14 von zwei verſchiedenen Verfaſſern abſtamme, daß nämlich Sach. 9—11 geraume Zeit vor Jeremia, und zwar zu der Zeit geſchrieben ſey, in welcher das Reich Ephraim noch beſtand; Sach. 12—14 dagegen in die Zeit zwiſchen Joſia's Tod und Jeruſalems Zerſtörung falle. In Deutſchland verlegte zuerſt B. G. Flügge im Jahre 1784 die zweite Hälfte Sacharja's, welche er in neun verſchiedene Orakel theilt, in die vorerilſche Zeit. Bald aber ſprang hier das Urtheil um, und man rückte den Abſchnitt Sach. 9—14, welchen bis dahin die junge Kritik in vorerilſche Zeit hinaufgeſchoben hatte, in eine ziemlich ſpäte nacherilſche Zeit, zum Theil in die griechiſch-makkabäiſche Zeit herab; ſo Eichhorn in ſeiner Ueberſetzung der hebräiſchen Propheten und in der 4ten Auflage ſeiner Einleitung; Corrodi; H. F. G. Paulus; vgl. auch Gramberg, krit. Geſch. der Religionsideen des A. T. II, 520 ff. 655 ff.; Vatke, bibl. Theologie I, 553 f. Doch auch dieſe Periode der Kritik Sacharja's dauerte nicht lange; ſchon Bertholdt nahm in ſeiner Einleitung IV, 1697 ff. wieder zwei verſchiedene Verfaſſer an, indem er Sach. 9—11 in der Zeit des Ahas, Kap. 12—14 in den letzten Jahren vor dem Untergang des Reichs Juda geſchrieben ſeyn ließ. Bei dieſer Anſicht iſt die ſogenannte neuere Kritik, nachdem Roſenmüller in der zweiten Ausgabe ſeiner Scholien, Herzfeld, Geſchichte des Volkes Iſrael I, 280 ff., und vorübergehend auch Hitzig in Studien und Krit. 1830. S. 25 ff. und in der erſten Auflage ſeines Commentars zu den kleinen Propheten einen einzigen vorerilſchen Verfaſſer für Sach. 9—14 angenommen hatten, bis jetzt weſentlich ſtehen geblieben (ſo z. B. Knobel, Maurer, Ewald, Bleek, F. Meier, v. Ortenberg, Bunſen, Kahnis u. A., vgl. auch Hitzig, welcher Kap. 12—14 unter Manaſſe verfaßt ſeyn läßt). Für die nacherilſche Abfaſſung von Sacharja 9—14, und zwar durch den Propheten Sacharja, haben ſich ausgeſprochen: Beckhaus, Jahn, Köſter, Hengſtenberg, Burger, de Wette in den letzten Auflagen ſeiner Einleitung in das A. T., nachdem er ſich in den 3 erſten Auflagen für vorerilſchen Urſprung erklärt hatte, Theiner, Herbſt, Umbreit, Hävernick, Keil, Stähelin, von Hofmann, Ebrard, Schegg, Neumann, Kliefoth, Köhler u. A. Eine ſorgfältige Abwägung der beiderſeits vorgebrachten Gründe läßt ſich nicht vollziehen ohne eingehende exegetiſche Unterſuchung von Kapitel 9—14, wozu hier nicht der Raum vorhanden iſt. Wir müſſen uns daher mit einer allgemeinen Ueberſicht begnügen und den Leſer auf die unten anzuführende Literatur verweiſen. Aus dem ſprachlichen Karakter von Kap. 9—14, ſowie aus dem Verhältniß dieſer Kapitel zu Sacharja 1—8 und zu anderen prophetiſchen Stücken der Vorzeit oder Folgezeit (vergl. Sach. 9, 10 mit Mich. 5, 9. Pſ. 72, 8. Sach. 10, 11 mit Jeſ. 11, 15. Sach. 11, 3 mit Jer. 12, 5. 49, 19. 50, 44; Sach. 12, 1 mit Jeſ. 45, 12. Sach. 12, 6 mit Obadja 18. Sach. 14, 16 mit Jeſ. 66, 23. Sach. 14, 21 mit

Ez. 44, 9) ſind, wie im Allgemeinen ziemlich bereitwillig zugeſtanden wird, weder für vorexiliſche noch für nachexiliſche Abfaſſung viele ſichere Schlüſſe zu ziehen; die Hauptfrage geht vielmehr dahin: welches ſind die Zeitverhältniſſe, unter denen ſich der Inhalt von Kap. 9—14 am leichteſten begreifen läßt? Sind es die vorexiliſchen oder die nachexiliſchen? Für vorexiliſchen Urſprung beruft man ſich vorzugsweiſe auf folgende Beweisgründe. Die Ueberſchriften Kap. 9, 1. 12, 1 ſeyen völlig verſchieden von den hiſtoriſchen Einleitungen Kap. 1, 1. 7. 7, 1 ff. In Kap. 9—11 werde der Beſtand der beiden Reiche Juda und Ephraim als noch gegenwärtig vorausgeſetzt; dieſelben fallen nach Kap. 9, 10 zur Zeit des Propheten noch in kriegeriſcher Macht ſtehen und nach Kap. 9, 13 in brüderlicher Eintracht mit einander leben. Nach Kap. 9, 1—8 ſeyen die Hauptfeinde Iſraels noch die Syrer, Phönizier und Philiſtäer geweſen, während die Aſſyrer und Babylonier ihre Eroberungszüge nach Vorderaſien noch nicht begonnen haben. Nach Kap. 9, 5 habe es zu des Propheten Zeit noch einen König von Gaza gegeben. In Kap. 10, 10. 11. 14, 18 ſeyen die Aſſyrer und Aegypter noch als mächtige, ſelbſtſtändige Staaten gedacht. Nach Kapitel 10, 10. 11, 1—3 ſey Ephraim von Aſſyrien bekriegt, ein Theil ſeines Landes verwüſtet und eine Anzahl ſeiner Glieder durch Tiglat-Pileſar in die Gefangenſchaft deportirt. Kap. 11, 4—17 beziehe ſich auf die Verhältniſſe des Reichs Ephraim nach dem Tode Jerobeam's II., insbeſondere ſeyen unter den Kap. 11, 8 erwähnten drei Hirten die Könige Sacharja, Sallum und Menahem oder wenigſtens die Könige Sacharja, Sallum und ein dritter Uſurpator, deſſen Namen uns nicht aufbewahrt ſey, zu verſtehen. In Kap. 10, 2. 13, 2—6 werde noch Götzendienſt und falſches Prophetenthum erwähnt, wovon ſich in der nachexiliſchen Zeit keine Spur mehr finde, und in Kap. 14, 5 ſey ſelbſt des Erdbebens unter Uſia als eines noch in der Erinnerung der Zeitgenoſſen lebenden Ereigniſſes gedacht. Daß Kap. 12—14 ſpäter als Kap. 9—11, nämlich in den letzten Decennien vor der Kataſtrophe Jeruſalem's verfaßt ſey, ſoll ſich daraus ergeben, daß in dieſen Kapiteln nicht mehr von Ephraim, ſondern bloß noch von Juda, Jeruſalem und dem Hauſe David's die Rede ſey, ſowie daraus, daß in Kap. 12, 11 bereits auf den Tod Joſia's († 609) Bezug genommen ſey; endlich beziehe ſich Kap. 12, 10 auf die Ermordung eines dem Verfaſſer gleichzeitigen Propheten, etwa des Jeſaja oder Uria. Dieſen Argumenten gegenüber wird nun von denen, welche für den nachexiliſchen Urſprung von Sacharja 9 bis 14 eintreten, vorzugsweiſe Folgendes geltend gemacht, und zwar, nach unſerer Ueberzeugung, mit Recht geltend gemacht. Das *Δωδεκαπρόφητον* wurde wahrſcheinlich in der Eſra-Nehemianiſchen Zeit, ſomit nur etwa 60—80 Jahre nach dem Auftreten Sacharja's geſammelt und abgeſchloſſen; nun ſey es aber ſchwer denkbar, daß man ſo bald nach Sacharja nicht mehr ſolle zu beurtheilen vermocht haben, ob eine Schrift aus der nachexiliſchen oder der fernliegenden vorexiliſchen Zeit ſtamme. Hiezu komme, daß ein großer Theil der Argumente der Gegner nur auf falſcher Auslegung beruhe; Vieles von dem, was die Gegner als Zeitverhältniſſe der Gegenwart des Propheten hinſtellen, ſey eine auf ferne Zukunft ſich beziehende Weiſſagung, die erſt noch ihrer Erfüllung harre. Die Erwähnung von Aegypten und Aſſur könne ſchon Angeſichts von Stellen wie Eſr. 5, 13. 6, 22. Neh. 13, 6 keinen Beweis vorexiliſcher Abfaſſung ſeyn. Die Verheißung Kap. 9, 8 ſey nur dann erklärlich, wenn zur Zeit des Propheten bereits einmal eine Verwüſtung des Tempels ſtattgefunden hatte. Die Stelle Kap. 9, 12 weiſe bereits auf Jeſ. 61, 7 zurück, während dagegen die Erwähnung der Griechen Kap. 9, 13 unmöglich aus Joel 4, 6. 7 erklärt werden könne; und ebenſowenig laſſe ſich Kapitel 11, 4—17 aus der vorexiliſchen Zeit und der Beziehung auf die Verhältniſſe des ephraimitiſchen Reiches nach dem Tode Jerobeam's II. recht begreifen. Muß hienach Sach. 9—11 in die nachexiliſche Zeit verlegt werden, ſo auch Sach. 12—14. Denn Kap. 12, 10 ff. und Kap. 13, 7 ff. iſt nur erklärlich, wenn Sach. 11, 4—17 (zuſammengehalten mit Jeſ. 53) vorausgegangen iſt. Doch auch abgeſehen hiervon, iſt es undenkbar, daß ein Prophet Jehova's in den letzten Decennien vor Jeruſalems Zerſtörung,

nachdem bereits Weiſſagungen wie Jeſ. 39, 6. 7. 2 Kön. 22, 14 ff. Jer. 3 ff. Kap. 25 vorausgegangen waren, dem Volke noch die thörichte Hoffnung ſollte vorgeſpiegelt haben, daß Jehova nur darum alle Heiden ſich vor Jeruſalem ſammeln laſſe, um ſie dort auf einen Schlag zu vernichten (vgl. Kap. 12, 1—9), oder daß, wenn auch Jeruſalem ſchon von ihnen erobert ſeyn werde, dieſe Eroberung Jeruſalems doch durch Jehova's Machtwirkung nur zur Herbeiführung des völligen Untergangs der feindlichen Heere ausſchlagen werde (Kap. 14); es iſt undenkbar, daß ein Prophet Jehova's, welcher in jenen Zeiten Iſrael mit ſolchen (nichtigen) Hoffnungen zu tröſten wagte, kein Wort der Strafe für die Sünde des entarteten Volkes und kein Wort der Ermahnung zur Buße und Umkehr gefunden haben ſollte. Gerade wenn, wie die neuere Kritik ſo gefliſſentlich hervorhebt, der Werth einer Weiſſagung nach ihrer ethiſchen Wirkung auf die Zeitgenoſſen bemeſſen werden muß, kann Sach. 12—14 entweder nicht aus der von ihr angenommenen Zeit herſtammen, oder es muß dieſen Weiſſagungen aller Werth abgeſprochen werden. Iſt aber ſo der Inhalt von Sach. 12—14 im Zuſammenhalt mit den voreriliſchen Zeitverhältniſſen ſchon an und für ſich Beweis dafür, daß dieſe Kapitel aus der nacherıliſchen Zeit ſtammen, ſo wird hierdurch zugleich vermöge des zwiſchen Kap. 12—14 und Kap. 9—11 beſtehenden Zuſammenhanges, infolge deſſen Kap. 12—14 nur auf Grund von Kap. 9—11 verſtändlich iſt, auch die weſentliche Gleichzeitigkeit der Abfaſſung von Kap. 9—11, alſo deren Urſprung in der nacherıliſchen Zeit, abermals beſtätigt.

Iſt der zweite Theil Sacharja's nacherıliſch, ſo eignet ihm eine Bedeutung in der Geſchichte der meſſianiſchen Weiſſagung, wie ſie nur wenige Stücke des Alten Teſtamentes für ſich in Anſpruch nehmen können. Denn es wird hier dem Volke Iſrael nicht nur das Kommen des Meſſias und das Anbrechen der glücklichen meſſianiſchen Zeiten verheißen, ſondern es wird auch geweiſſagt, daß der Meſſias in niedriger Geſtalt als ein König und Bringer des Friedens für Iſrael und die Völkerwelt auftreten werde (Kap. 9, 9. 10), daß er aber von ſeinem Volke werde verworfen und getödtet werden (Kap. 11, 4—17. 12, 10. 13, 7—9), daß damit für Iſrael eine Zeit namenloſen Elends beginnen werde (Kap. 11, 15—17. 13, 7—9), daß aber Jehova zuletzt ſeines unglücklichen Volkes ſich erbarmen, daſſelbe wieder zu ſich ziehen und von aller Schuld und allem Uebel befreien werde (Kapitel 12, 10—13, 6. 13, 9 bis 14, 21.).

Die Literatur über Sacharja iſt ſehr groß; mit Uebergehung der altteſtamentlichen Einleitungen und der über die geſammten kleinen Propheten ſich erſtreckenden Commentare nennen wir von Neueren bloß a) in kritiſcher Hinſicht: (B. G. Flügge) Die Weiſſagungen, welche den Schriften des Propheten Zacharias beygebogen ſind. Hamburg 1784. F. B. Köster, meletemata critica et exegetica in Zachariae proph. partem posteriorem. Göttingen 1818; Hengſtenberg, die Authentie des Daniel und die Integrität des Sacharja. Berlin 1831; J. D. F. Burger, études exégétiques et critiques sur le prophète Zacharie. Straßburg 1841; Bleek, in den Studien und Krit. Jahrg. 1852 S. 247 ff.; von Ortenberg, die Beſtandtheile des Buches Sacharja. Gotha 1859; b) in exegetiſcher Hinſicht: Venema, sermones academici vice commentarii ad librum prophetiarum Zachariae. Leeuwarden 1787; M. Baumgarten, die Nachtgeſichte Sacharja's. Braunſchweig 1854. 1855; W. Neumann, die Weiſſagungen des Sakharjah. Stuttgart 1860; Kliefoth, der Prophet Sacharjah. Schwerin 1862. — Die im Obigen vorgetragenen Anſichten ſind näher begründet in des Unterzeichneten Commentar zu den nacherıliſchen Propheten. 2. und 3. Theil. Erlangen 1861. 1863.

VI. Ein Prieſter aus der Ordnung Abia's, Gemahl der Eliſabeth und Vater Johannis des Täufers. Er hatte einſt beim Altardienſt eine Engelerſcheinung, durch welche ihm angekündigt wurde, daß er der Vater eines Sohnes werden ſolle, welcher der Vorläufer des Meſſias ſeyn werde. Da er dieſer Verheißung wegen ſeines und ſeiner Ge-

mahlin vorgerücktem Alters Unglauben entgegenſetzte, ſo wurde er bis zur Erfüllung der Verheißung mit Stummheit geſtraft. Seine wieder erlangte Sprache brauchte er zuerſt zum Lobpreis Gottes, als welcher nunmehr ſeine alten den Vätern gegebenen Verheißungen zu erfüllen angefangen habe. So noch Luk. 1, 5—25. 57—79. Die Sage läßt den Zacharias, wohl auf Grund falſcher Deutung von Matth. 23, 35, von Herodes im Tempelvorhofe ermordet ſeyn, vergl. Protev. Jacobi cap. 23 sq. Die Beziehung von Matth. 23, 35 auf den Tod dieſes Zacharias vertheidigen noch Müller in Stud. u. Krit. 1841 S. 673ff. u. Hilgenfeld, krit. Unterſ. S. 155 u. theol. Jahrbücher 1852 S. 416. A. Köhler,

Zacharias, römiſcher Biſchof zwiſchen Gregor III. und Stephon II., von 741 bis 752, hat im Verhältniſſe zu den Longobarden, zur griechiſchen Kirche, ſowie zu Bonifacius und der deutſchen Kirche die Intereſſen des römiſchen Stuhles kräftig und mit Geſchicklichkeit und Erfolg vertreten und durch die Gutheißung der Beſeitigung des letzten Merovingers und der Erhebung Pippin's zum Könige an einer der erfolgreichſten Wendungen der Geſchichte Antheil genommen. — Er bewog den König der Longobarden, Luitprand, zur Zurückgabe der im Jahre 739 dem Herzogthum Rom entriſſenen Städte und zur Schließung eines zwanzigjährigen Friedens. Bald darauf bewog er denſelben Luitprand, von der Belagerung Ravenna's abzuſtehen und alles Land herauszugeben, das er vom Exarchat genommen hatte. Auch auf Luitprand's Nachfolger, Rachis, übte er großen Einfluß aus, that ſeinen Eroberungen Einhalt, nahm ihn auf ſeinen Wunſch, nachdem er dem Throne entſagt hatte, unter die Zahl ſeiner Kleriker auf und gab ihm und ſeiner Gemahlin und Tochter den klöſterlichen Habit (im J. 749). Derſelbe Pabſt iſt es, der auch Karlmann zum Kleriker weihte (747). Was die griechiſche Kirche betrifft, ſo empfahl Zacharias, als Verehrer der Bilder, dem Kaiſer Kapronymus, die Bilder als Gegenſtände in den Kirchen wieder aufzuſtellen. Beſonders wichtig iſt ſein Verhältniß zu Bonifacius, dem ſogenannten Apoſtel der Deutſchen, und zu Pippin, dem Stifter des Karolingiſchen Königshauſes, geworden (ſ. die Artikel „Bonifacius“ und „Pippin“; Rettberg, Kirchengeſch. Deutſchl. 1r Band). Was die inneren Verhältniſſe betrifft, ſo hielt Zacharias im J. 743 eine Synode, woran 59 abendländiſche Biſchöfe Theil nahmen und welche die Kirchenzucht betreffende Beſchlüſſe faßte. Noch iſt anzuführen, daß er Gregor's des Großen Dialogen in das Griechiſche überſetzte und einſt viele durch die Venetianer in Rom gekaufte Sklaven, welche nach Afrika verkauft werden ſollten, wieder loskaufte.

Siehe über ihn Jaffé, Regesta Pontificum; Migne, Patrologie. Tom. 89., wo auch die an Bonifacius gerichteten Briefe ſich befinden; dieſe finden ſich auch in den Sammlungen der Briefe des Bonifacius bei Würdtwein und bei Giles; St. Bonifacii Opera. Vol. I. London 1845.

Zahlen bei den Hebräern. Zahlenſymbolik in der heil. Schrift. Das hebr. מִסְפָּר, מִסְפָּרָה Pſ. 71, 15. von סִפַּר, putare, rein machen, ordnen, zählen, סָפַר, zählen, erzählen, bezeichnet die Zahl als das Ordnende u. Geordnete überhaupt, das chald. מִנְיָן (Eſr. 6, 17) als das Meſſende (מָנָה 1 Chr. 21, 1. 27, 24); das nur 2 Moſ. 12, 4. 3 Moſ. 27, 23 vorkommende מְכֻסָּה von כָּסַס, ſcheiden, theilen, involvirt den Begriff der Eintheilung, das deutſche „Zahl“ (Wurzel tal, theilen, wohl auch wurzelverwandt mit „Ziel“) ſowohl den Begriff der Theilung, als den der Ordnung, Begränzung des Getheilten. Oft ſteht מִסְפָּר allein für eine unbeſtimmt kleine Anzahl, z. B. אַנְשֵׁי מִסְפָּר, ſo viele, daß man ſie leicht zählen kann; eine unbeſtimmt große Anzahl iſt רֹב. Die Summe wird meiſt durch רֹאשׁ (2 Moſ. 30, 12. 3 Moſ. 5, 24. 4 Moſ. 1, 2. 49. Pſ. 119, 160), doch auch durch מִסְפָּר (4 Moſ. 3, 40) ausgedrückt. Zählen, Summiren iſt נָשָׂא אֶת־רֹאשׁ, d. h. die Zahl aufnehmen; rechnen, etwas berechnen iſt חָשַׁב, d. i. etwas durch Unterſcheiden erſoſſen (3 Moſ. 25, 27. 50. 52. 27, 18. 23. 2 Kön. 12, 16). Wiſſen wir auch Nichts von der Rechenkunſt der Hebräer, ſo waren doch jedenfalls die im Verkehr und Dienſt des ſocialen und

kirchlichen Lebens täglich vorkommenden Rechnungsarten ihnen geläufig. Vgl. die Addition 4 Moſ. 1. 26. Subtraktion גָּרַע 3 Moſ. 27, 18. Reſt לֹתֶר 3 Moſ. 25, 27. 4 Moſ. 3, 46. 48 f. von עָתַר, überſchüſſig, überzählig ſeyn. Multiplikation 3 Moſ. 27, 16 ff. Formel (49 — x) . 50. Potenzirung 3 Moſ. 25, 8. Dan. 7, 10 u. ö. Diviſion 3 Moſ. 25, 27, 50 beim Einrechnen der Auslöſungsjahre in die Summe des Pachtgeldes eines Feldes oder Miethsgeldes einer Perſon. Die Brüche ⅓, ¼, ⅕, ⅙, ⅒; ²⁄₁₀, ³⁄₁₀ kommen häufig vor z. B. 4 Moſ. 15, 4 ff. 1 Moſ. 47, 24. 3 Moſ. 5, 16. 6, 5. Heſ. 4, 11. 45, 13. Eine zuſammengeſetztere Rechnung ſ. 3 Moſ. 27, 19. nach der Formel $\frac{49 - x \cdot 50}{5}$. Die Proportionen der Maaße des Ezechiel'ſchen Tempels ſetzen auch für die mathematiſchen Kenntniſſe der Hebräer eine höhere Stufe der Ausbildung voraus. — Als Zahlzeichen wurden, wenigſtens von den ſpäteren Juden, wie von den Griechen, die Buchſtaben des Alphabets verwendet, nämlich א—ט für 1—9, י—צ für 10—90, ק—ת für 100—400; zur Bezeichnung von 500 bis 900 finden ſich die Finalbuchſtaben ך, ם, ן, ף, ץ angewendet, oder wird ת = 400 mit anderen Hunderten zuſammengeſetzt, z. B. תק = 500 u. ſ. w. 1000 wird bezeichnet durch א oder אּ; bei zuſammengeſetzten Zahlen ſteht die größere voran, z. B. יא 11, תכא 421; 15 wäre יה, aber weil dieſe zwei Buchſtaben Abbreviatur von יהוה ſind, ſo wird ſtatt derſelben טו = 9 + 6 geſetzt. Ueber die phöniciſch-aramäiſche Bezeichnung der Zahlen ſ. Bd. XIV, 17. — Die Etymologie und die Urbedeutung der Zahlennamen liegt noch theilweiſe im Dunkeln, ähnlich wie bei den uralten Eigennamen. Der Name ſcheint hergenommen bald von der inneren Natur der betreffenden Zahl und ihrer Stellung im Zahlenſyſtem, bald vielleicht auch von Gegenſtänden aus der ſichtbaren Natur, an denen ſich die Zahl ausprägt. Bei einigen Zahlen bis 7 läßt ſich noch Wurzelverwandtſchaft des Semitiſchen und Indoeuropäiſchen nachweiſen. Das hebr. אֶחָד = אַחַד Ch. Syr. חד läßt ſich im ſanskr. êka, im griech. ἑκάτερος wieder erkennen; Ewald will es auch im latein. aequus finden und nimmt als Urbedeutung das Ebene, Gerade an; E. Meier im Wurzelw. S. 57 f. wohl richtiger das Abgeſonderte, Alleinige, von אחד, חד, trennen, wie οἶος, unus. Dem abgeleiteten יחד, vereinigen, liegt ſchon der Begriff des Eins als früherer zu Grunde. Weniger deutlich iſt die Verwandtſchaft des indoeurop., ſanskr. und goth. dva, δύω, duo (wovon Einige „Du" herleiten, wie „ich" von êka, da der Zählende von ſich ausgeht) mit dem hebr. שְׁנַיִם chold. תְּרֵין, תְּנֵי; die Urbedeutung ſcheint, wie das wurzelverwandte שנא anzeigt, trennen, ſpalten zu ſeyn, nicht, wie Geſenius und Ewald, plicare = duplicare. Auf eine vervielfältigte Scheidung weiſt wohl auch die Etymologie von שָׁלֹשׁ und ſeine Potenz תְּשַׁע hin, wenn erſteres ſich ableitet von einer Wurzel שׁל, trennen (E. Meier S. 81. Fürſt II, 461 aus redupl. שִׁלְשֵׁל, dreigliedrig verbinden) und letzteres von שסע, durchreißen, ſpalten (3 Moſ. 11, 3 u. ö.) ſtatt תשסע, das vielfach Geſpaltene. Weder für Letzteres noch für Erſteres findet ſich im Indoeuropäiſchen ein wurzelverwandter Ausdruck, man müßte nur das ſemit. slo = slos mit Ewald als Umwandlung des indoeurop. tri, tra und letzteres als plur. des ſemit. tre, 2. anſehen. Das indoeuropäiſche navan, novem, griechiſch mit Vokalvorſchlag, ohne v, ἐννέα mit navas, νέος, novus, neu verwandt ſcheint die Neun als die neuſte d. i. letzte Grundzahl zu bezeichnen. Die Zahl אַרְבַּע läßt im Semitiſchen mehrere Etymologieen zu, und man hat nicht nöthig, ſie mit Ewald für Umſetzung aus dem indoeurop. kvar, quatuor zu halten. Am nächſten liegt bei 4, der erſten Quadratzahl, der Begriff der Vervielfältigung, wos nach Lepſius auf die Wurzel רב, רף, רבב, רבה führen würde, wie auch das indoeurop. kvatoar, quatuor, τέτταρα, goth. fidvôr, als redupliciirte Form von dva, ſemit. tre, eine Multiplikation der 2 mit ſich andeutet. Redslob (ſ. Gesen. thes. s. v.) denkt an רבע = רבץ, cubuit quadrupes, woher nom. רבע mit א prosth. und erinnert an die Ableitung des cubus von cubare; auch Simonis: a cubando, quia quadrata firmiter cubent. Geſenius citirt Jeſ. 54, 11., wo רבץ = רבע ſteht, vom Legen der Steine in Mörtel, ſo daß רָבַע = later quadratus, wie cubus von cu-

bare, und die Vierzahl genannt warden wäre van der viereckigen Geſtalt der Backſteine (III. p. 1258). Andere vermuthen gar, die Hebräer haben manibus pedibusque protensis, gleichſam רְבוּעַ, dieſe Zahl angedeutet. Meier will אַרְבַּע identificiren mit der vierflügeligen ausgewachſenen Heuſchrecke אַרְבֶּה und darnach die Vierzahl benannt ſeyn laſſen (S. 81. 548). Die meiſten angeführten Etymologieen ſcheinen allzu künſtlich, wenn auch die Möglichkeit der Ableitung eines Zahlennamens van einem Gegenſtande der ſichtbaren Natur nicht geläugnet werden kann, wie z. B. bei der Fünfe, da חָמֵשׁ ſich ahne Zweifel herleitet van חמשׁ zuſammenziehen, zuſammenfaſſen, daher die mit den 5 Fingern zuſammenfaſſende Hand. Die Verwandtſchaft des indoeurop. khankh, khantsch, pantschan, *πεντε*, *πεμπε*, goth. fimf, lat. quinque (Wechſel van *κ* und *π*, wie *κως* und *πως*, häufig) leuchtet ein. Je auffallender der Gleichlaut des indaeurop. und ſemit. Namens der Sechs, je urſprünglicher derſelbe demnach iſt, deſto ſchwieriger iſt es, die Wurzel deſſelben noch zu erkennen. Steht es, wie aus arab. und äthiop. Formen zu erhellen ſcheint, ſtatt שֵׁרֵשׁ (entw. van einem ungebr. שרש oder verkürzt aus שרשׁר van שׁרר), ſa läge der Begriff der Stärke, Gewalt, der, wie wir ſehen werden, der Sechſe eignet, auch etymalagiſch zu Grunde. Meier S. 81 läßt dagegen die Sechſe, שֵׁשׁ van der שׁוֹשָׁן, der ſechsblätterigen, weißen Lilie benannt ſeyn. Auch in Benennung der Sieben gehen die ſemitiſchen (שֶׁבַע) und indaeurapäiſchen (Wurzel sap, ſanskr. septa, *ἑπτα*, septem, goth. mit Wegwerfung der ſuperlat. Endung tam, ſibun) Sprachen nicht weit auseinander; um ſa mehr iſt auch hier die Etymologie im Dunkeln*). Man könnte entweder denken an שׁבב, שְׁבִיס = שֶׁמֶשׁ, kleine Sonnen, d. h. leuchtende Sterngruppen, Siebengeſtirn oder 7 Planeten, ſo daß van dieſen die Siebenzahl benannt wäre (Meier S. 311) aber beſſer an שׂבע = שׂפע = שָׂבַע, was den (auch im Indoeurap. wurzelverwandten) Begriff der Sättigung, Fülle, Ueberfülle enthält und womit noch weiter das nach Wurzel und Begriff verwandte שׁבת zu vergleichen iſt. Immerhin möchten wir die Etymologie hier lieber im Weſen der Zahl, die ein relativ völliges Zahlenſyſtem bezeichnet, aber in der Völligkeit des Schöpfungswerkes, als in den 7 Planeten ſuchen. Für das ſemit. שְׁמֹנֶה, ⲥⲙⲟⲩⲛ, das auch in's koptiſche schmûn übergegangen iſt, findet ſich kein Analogon in den indaeurap. Sprachen wa octo aus der Wurzel ak, ok, augeo und tva (vermehrte 2) zuſammengeſetzt ſcheint, und auch im Hebräiſchen keine deutliche Etymologie, wenn man nicht an die eine Fülle ausdrückende rad. שׁמן, ⲥⲙⲟⲩ, denken will. Fürſt denkt an Ableitung von שְׁמֵן, אֶשְׁמַן, dem Namen des 8ten Kabirs mit 8 Strahlen auf dem Haupt, der die 7 Kreisbahnen des Kometen umſchließt, II, 470; ſ. Baur in der Tübing. Zeitſchr. 1832. S. 137. Dagegen iſt durchaus klar die Etymologie van עֶשֶׂר, ſey's nun, daß man es durch Vermittelung der 10 zuſammengelegten Finger, aber da 10 die die Reihe der Grundzahlen abſchließende und zu einem Syſtem zuſammenſchließende Zahl iſt, einfach in der Bedeutung van Verbindung und Zuſammenſchluß van עשׂר (עזר, אסר, עצר = עשׂר) compingere, vergl. 1 Kön. 22, 49. Chet. ableitet, wagegen das indoeurap. ſanskr. dasan, decem, *δεκα*, goth. techun, van rad. tak, *δεικω*, zeigen, waher *δάκτυλος*, digitus, die Zehn bezeichnet als die bezeichnende, begränzende Zahl. Das ſemit. מֵאָה van מָאָה = מהה ſcheint verwandt mit rad. mak, ſanskrit. mah, *μέγας*, magnus, kopt. meh, viel ſeyn; mehr, many, während das deutſche Hundert nach Bapp aus cantam (das plurale, potenzirte 10 van dem aus dakant, 10, abgekürzten kant), lat. centum, goth. hunt, entſtanden iſt. Auch der etymal. Begriff von אֶלֶף, tauſend (taihuns hunt, zehnhundert) iſt, wie van עֶשֶׂר der der Verbindung vieler Einzelnen zur Einheit familia (אלף 4. copulavit, sociavit in ar. conj. I. III. IV. Ges. thes. I, 105 sq.),

*) Ein Calembourg iſt die Herleitung der septas — *ἀπὸ τοῦ σέβεσθαι* Macr. in somn. Scip. I, 6. Nicomach. ap. Phot. cod. 187.

wogegen in dem Ausdruck für 10,000 רִבְבָה (רִבּוֹת, רִבּוּ, Ewald §. 165. c. d. du רִבֹּתַיִם, Pſ. 68, 18., griech. *μύριοι*, von Zerfließen benannt?), nur der Begriff einer unbeſtimmt großen Menge liegt. Während hier eine urſprünglich runde, unbeſtimmte Zahl, numerus incertus, zu einer beſtimmten Zahl, numerus certus, geworden iſt, werden im Hebräiſchen, wie in allen anderen Sprachen, manche beſtimmte Zahlen als runde, unbeſtimmte Zahlen gebraucht. Doch ſind bei dieſem Gebrauche nicht nur conſtante nationale Verſchiedenheiten zu beobachten, wie z. B. die 6 und ihre multipla die ſpecifiſch-lateiniſche oder römiſche (und babyloniſche?) runde Zahl iſt (sexcenti! vgl. Niebuhr, röm. Geſch. II, 83. 96); ſondern auch begriffliche Unterſchiede, zunächſt ſo, daß gewiſſe runde Zahlen vorzugsweiſe gebraucht werden, die Begriffe der Vielheit, Wenigkeit, Steigerung, Vollſtändigkeit, Allgemeinheit u. ſ. w. auszudrücken. So kommen an unzähligen Stellen alle Zahlen von 1—9, ferner 10, 100, 1000, 10,000 vor, auch ſo, daß 2 angränzende zuſammen genannt werden, um je nach dem Zuſammenhang ein minimum oder maximum zu bezeichnen, z. B. 1 und 2. 2 Maſ. 21, 21. Matth. 18, 16, 2 u. 3. Hiob 33, 29. Matth. 18, 20. 1 Cor. 14, 27. 3 u. 4. 2 Moſ. 20, 5. Am. 1, 3 ff. Jer. 36, 23.; 4 und 5 Jeſ. 17, 6.; 5 und 6 2 Kön. 13, 19.; 6 und 7 Hiob 5, 19.; 7 und 8 Mich. 5, 4 u. ſ. w. Dieſe Begriffe ſelbſt aber ſind zum Theil nur der abſtrakteſte mathematiſche Ausdruck einer konkreten Idee, welche einzelnen dieſer Zahlen, gleichſam als den Exponenten oder Formeln für beſtimmte Sphären der Weltordnung, zu Grunde liegt. Dieß führt uns auf die ſymboliſchen oder ideologiſchen Zahlen im engeren Sinne, wie deren Vorkommen bei den Hebräern und in der Bibel jetzt allgemein zugeſtanden wird, ſo ſehr auch hinſichtlich der Deutung der einzelnen Zahlen und der Conſequenz, in welcher die ſymboliſche Dignität geltend gemacht wird, die Anſichten auseinandergehen und ſo große Vorſicht auch dabei zu brauchen iſt, da, wie bei Typologie und Etymologie, die Gefahr witziger Spielerei ſo nahe liegt*). Unläugbar nämlich geht der Gebrauch von gewiſſen Zahlen, abgeſehen von dem eigentlichen Zahlenwerth derſelben, in ſpecifiſcher, emblematiſcher, ſymboliſcher Bedeutung durch das ganze Alterthum hindurch und findet ſich, wie bei anderen Völkern des Alterthums, von welchen wir Kunde haben (über die Germanen vgl. Grimm, deutſche Rechtsalterth. S. 207 ff.), ſo auch bei den Hebräern, ſchon in der älteſten Zeit. Und es wäre gewiß unrichtig, wenn man hierin nur willkürliche, conventionelle Myſteriaſophie einer Prieſterkaſte ſehen und die Verſchiedenheiten bloß nationaler Idioſynkraſie zuſchreiben wollte. Nicht nur iſt Zahl und Maß, überhaupt die Kategorie der Quantität, ein weſentliches und nothwendiges Attribut des Kosmos, der göttlichen Schöpfungsordnung, von Gott mit Zeit und Raum, der in der Zeit ſich entwickelnden und den Raum füllenden Creatur zumal erſchaffen, um dieſe in ihrem Seyn und Werden, in ihrer Einheit und Mannichfaltigkeit begreifen, zählen und meſſen zu können (Weish. 11, 20: *πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξε*, vergl. d. pythag. *τὰ τῶν ἀριθμῶν στοιχεῖα τῶν ὄντων στοιχεῖα πάντων*, Arist. Met. 1, 5), ſondern Gott hat als ein Gott der Ordnung auch die einzelnen Schöpfungsgebiete bis in's Kleinſte hinein (vgl. Matth. 10, 30. Luk. 12, 7) nach beſtimmten Zahlenverhältniſſen geordnet (Pſ. 104, 24. Sir. 16, 27). Auch dem phyſiſch und metaphyſiſch Transſcendenten, dem für den Menſchen Unzählbaren nicht nur im Gebiete der Naturnothwendigkeit (1 Maſ. 13, 16. 15, 5. 32, 12. 4 Moſ. 23, 10. Hiob 5, 9. 9, 10. 14, 5. 15, 20. Pſ. 40, 6. 13. 71, 15. 104, 25. 139, 18. 147, 4. Jeſ. 40, 26. Jer. 33, 22. Haſ. 1, 10. Röm. 9, 27. Offb. 7, 9), ſondern auch im Gebiete der menſchlichen Freiheit (Hiob 14, 16. 31, 4. Pſ. 56, 9) iſt von Ihm Zahl und Maß, Ordnung und Ziel geſetzt, und iſt es auch nicht in gewöhnlicher Weiſe von uns zu zählen, ſo iſt es doch

*) Luther ergeht ſich darin, „wie auch St. Auguſtinus pfleget", gelegentlich z. B. in der Predigt über Luk. 2, 27; die 7 Jahre des Eheſtandes und die 84 Jahre der Wittwenſchaft Hannä, als Jahre des Geſetzes und des geiſtlichen Lebens im Glauben auslegend (12 × 7 = 84, d. h. die Apoſtel ſind zwölfmal ſo viel als Moſes).

nach dem Princip und Grundſchema ſeines Seyns und Werdens, nach der Sphäre, der es angehört in idealer Abbildlichkeit, typiſch und ſymboliſch auch in Zahlenverhältniſſen darſtellbar. Dieſe ſind, was auf dem Gebiete des Unorganiſchen die Cryſtallformen. Erkennt ja doch die Naturwiſſenſchaft gewiſſe Zahlenverhältniſſe als conſtante Typen im Rhythmus der höheren und niederen Stufen des organiſchen Lebens, z. B. die Zahlen 3, 7, 10, 12, 40, in der natürlichen Entwickelung des Menſchen und den Verhältniſſen ſeines leiblichen Lebens, beſonders auch in Krankheitskriſen (ſ. Schubert, Spiegel d. Nat. S. 439 f.; Geſch. d. Seele, passim.; Ahndungen einer allgem. Geſch. d. Leb. II. 1, 58. 312 ff. 331. 2, 7 ff. u. ö. — Berthold, Phyſiologie I, 235. — Carus, Phyſis S. 10. 118. 121 ff.; Symbol. der menſchlichen Geſtalt, passim. — Ennemoſer, Geiſt des Menſchen S. 102 ff. — Paſſavant, Lebensmagnetism. S. 103 ff.). Die Hellſehenden berechnen oft nach dieſen bedeutſamen Zahlen; ſie nehmen in unvermittelter Naturanſchauung etwas wahr von den fundamentalen Zahlenverhältniſſen creatürlichen Seyns und Werdens. Finden wir dieſelben ja deutlich ſchon in der anorganiſchen Schöpfung ausgeprägt, in den Cryſtallen, den ſtöchiometriſchen Proportionen der Chemie, den Schwingungen der Schall- und Lichtwellen u. ſ. w. Wie ſollte nicht wenigſtens eine ahnende Erkenntniß ſolcher Verhältniſſe dem in unmittelbarer Naturanſchauung uns vielfach überlegenen Alterthum zugeſchrieben werden dürfen, das ſeine Anticipationen der Wiſſenſchaft in gewiſſen bedeutſamen Zahlen, beſonders für das gottesdienſtliche Leben, als Centrum und Culminotianspunkt aller Erkenntniß im Alterthum, ſymboliſch fixirt hat? Damit wollen wir aber nicht ſagen, daß der Schlüſſel zum Verſtändniß der bibliſchen Zahlenſymbalik in den heidniſchen Naturreligionen und der Naturphilaſophie des Alterthums, etwa des Pythagoras (dem freilich die Zahl nicht nur die allgemeine Form, ſondern das Weſen und die Subſtanz der Dinge war; vgl. Arist. l. c. Hegel, Geſch. d. Philoſophie I, 242 ff.) zu ſuchen ſey, was zunächſt Philo in umfaſſendſter Weiſe, unbewußt auch die Rabbinen bis auf Abarbanel gethan und in neuerer Zeit der Deismus und der Myſticismus in ſeiner Weiſe. Auch Bähr, an die Creuzer'ſchen Forſchungen ſich anſchließend, mog darin noch hie und da zu weit gegangen ſeyn, ſo wenig wir ſein bahnbrechendes Verdienſt verkennen dürfen und ſo ſtreng er den ethiſchen Karakter des Moſaismus dem kosmiſchen Karakter der Symbolik der Naturreligionen gegenüber feſtzuhalten ſucht (vergl. Kurtz, über d. ſymbal. Digu. der Zahlen, in Stud. u. Krit. 1844. S. 331 ff.). Wie die Bahnbrecher in Auffindung des Schlüſſels der Hieroglyphen und Keilſchrift u. ſ. w. vielfach von ſpäteren Forſchern ſich corrigiren laſſen müſſen, ſo werden auch Bähr's Forſchungen aus tieferem Schriftverſtändniß heraus vielfach noch berichtigt werden müſſen. Namentlich tritt bei ihm hinter der naturphiloſaphiſchen aber metaphyſiſchen, idealiſtiſch-ſpekulativen, oft künſtlich durch arithmetiſche Combinatianen (z. B. $7 = 4 + 3$. $12 = 4 \times 3$ u. ſ. w.; vgl. Bd. XV. S. 110) ermittelten Bedeutung der Zahlen die ächt realiſtiſche, heils-ökonomiſche zurück, welche für die bibliſche Zahlenſymbolik doch die maßgebende iſt und in welcher vorzugsweiſe aber allein wir den richtigen Schlüſſel, die Prämiſſen zum *ψηφίζειν* (Offb. 13, 18) dieſer *μυστήρια* zu finden hoffen dürfen, wie Kliefath in ſ. Abhandl. über die Zahlenſymb. der h. Schrift (Dieckhoff und Kliefoth, Theol. Zeitſchrift, 1862. S. 1—89. 341—453, 509—623) von den meiſten der in der heil. Schrift ſymboliſch gebrauchten Zahlen treffend nachweiſt, daß ſie durch eine natur- oder heilsgeſchichtliche That Gottes zu einer Signatur, d. h. zum Ausdruck einer beſtimmten Idee geworden ſind, eine beſtimmte begriffliche Bedeutung erhalten haben. Mit ihm ſtimmt zum Theil überein Lämmert (Babel, das Thier und der falſche Prophet, bibliſch-ſymboliſche Stud. über Offb. 13—19. Gotha, Beſſer, 1863), beſonders auch in der Conſequenz, die einmal als ſymboliſch erkannte Zahl auch da ſymboliſch zu nehmen, wo andere, im allgemeinen die ſymboliſche Bedeutung gewiſſer Zahlen anerkennende Ausleger die Zahl eigentlich nehmen und chronologiſchen Berechnungen zu Grunde legen, z. B. bei den 4 Weltmonarchieen, den 70 Wochen Daniel's, dem Millennium

u. ſ. w. — Haben wir nun den Schlüſſel für die ſymboliſche Bedeutung der Zahlen vorzugsweiſe in der Offenbarungsgeſchichte ſelbſt zu ſuchen, ſo werden wir am ſicherſten gehen, wenn wir von der geſchichtlich zuerſt hervortretenden und am häufigſten durch faſt alle Bücher der heil. Schrift hindurch in ſymboliſcher Dignität vorkommenden Zahl ausgehen und dieſelbe zuerſt an und für ſich betrachten, dann die davon abgeleiteten ſekundär-ſymboliſchen Zahlen, entſtanden durch Combination mit anderen ſymboliſchen Zahlen oder mit Zahlen, die hier nur einen mathematiſchen oder arithmetiſchen Verhältnißbegriff z. B. der Steigerung ausdrücken (von Kliefath Hülfszahlen*) genannt z. B. 2, auch 10, 100 u. ſ. w.), durch Addition, Subtraktion, Multiplikation und Potenzirung, Theilung, Halbirung; ſodann die anderen ſymboliſchen Grundzahlen mit den von ihnen abgeleiteten ſekundär-ſymboliſchen Zahlen.

I. Die Sieben. Mit einer Heptas beginnt die heil. Schrift, mit einer Reihe von Heptaden ſchließt ſie. Die geſchichtlich zuerſt vorkommende und am häufigſten durch die meiſten Bücher der heilige Schrift hindurch bis zur Apokalypſe in ſymboliſcher Dignität auftretende Zahl iſt die Sieben, die wir alſo billig zuerſt betrachten. Der Grund ihrer ſymboliſchen Dignität iſt weder zu ſuchen in den 7 Planeten (Winer, Real-W.-Buch II, 715; Hengſtenberg, Bileam S. 70 f. u. A.) oder was ſich ſonſt ſiebenet in der Creatur, 7 Töne, Farben u. ſ. w. (Philo opif. mundi. I. ed. Mang. p. 21 sq. u. Comm. v. J. G. Müller. Baſ. 1841; de Septen. II, 281; Varro in Gall. noct. 3, 10.; ſ. Bähr I, 192 f.; Baur in d. Tüb. Zeitſchr; 1832. S. 128 ff.), noch in der Combination aus anderen bedeutſamen Zahlen, z. B. 3 + 4 (Bähr, Kurtz u. A.), aus den erſten verdappelten Zahlen 1 + 2 + 4, aber darin, daß allemal das 7te Glied der geometriſchen Folgen 1, 2 u. ſ. w., 1, 3 u. ſ. w. zugleich Quadrat- und Kubikzahl iſt (Philo; vgl. Jaſt, Geſch. d. Jud. u. ſ. Sekten, 1. S. 391 f.), ſondern in den 7 Tagen der Erſchaffung der Welt aus dem unvollkommenen Zuſtand des תֹּהוּ וָבֹהוּ in den vollendeten des טוֹב מְאֹד, in dem Gott ruhete am 7ten Tage, denſelben zu einem Tage ſeliger Ruhe auch für die Creatur ſegnend und heiligend (1 Maſ. 1. 2, 1—4. vgl. Spr. 9, 1). So wird die Sieben zum Typus aller aus der Unvollkommenheit, Unruhe (beziehungsweiſe Sünde, Unſeligkeit) unter Leitung und durch poſitive Heils- und Segenswirkung Gottes zur Vollendung, Ruhe und Heiligung in Gott hinſtrebenden Entwicklung in der Geſchichte der Creatur, der Menſchheit insbeſondere. Für letztere ſteht das auserwählte Volk Gottes im A. Teſtam. wiederum typiſch da. Schon ſeine Geburt und Bereitung zum Volke Gottes, die Erlöſung aus Aegypten, die Organiſirung durch das Geſetz vollzieht ſich in einem durch die Sieben beherrſchten ſtufenmäßigen Fortſchritt (vgl. Keil, Comm. I, 310. Bertheau, die 7 Gruppen moſ. Geſ.). Vor Allem aber finden wir die 7 als den vorzugsweiſe heiligen Zeittheiler**). Jedesmal iſt die als Tag, Monat, Jahr wiederkehrende Sieben eine heilige Feſt- und Ruhezeit (ſ. d. Art. „Sabbath"). Bei dieſem und allem ſonſtigen Vorkommen der Siebenzahl im iſraelit. Ritus haben wir aber immer eine rückwärts auf das Werk der erſten Schöpfung der Welt und des Volks Iſrael blickende, mnemoniſche und eine vorwärts auf das Werk der Neuſchöpfung, den *σαββατισμὸς* der Vollendung (Hebr. 4, 9) blickende eſchatalogiſche Beziehung zu unterſcheiden, ſo daß zwar beides überall mit einander verbunden iſt, aber bald die eine, bald die andere vorherrſcht. Wenn beim Wochenſabbath und Paſcha die mnemoniſche, ſo herrſcht im

*) Als ſolche Hülfszahlen können Zahlen vorkommen, die ſonſt anerkannt eine ſelbſtſtändig ſymboliſche Bedeutung haben, wie 10, 3 u. 2 u. ſ. w.

**) Auch in der pythag. Zahlenlehre iſt die Sieben die Zahl des *καιρὸς*. Alex. Aphrod. in Arist. Met. I, 5. 7. quem ordinem numerus septem obtineret, hunc in mundo assignabant tempestivitati, utique quoniam hunc numerum tempestivitatem esse censebant. Im deutſchen Alterthum kommt 7, 2 × 7, 6 × 7 häufig als Friſtbeſtimmung vor (ſ. Grimm, deutſche Rechtsalterthümer S. 214. 217. 219).

Jahressabbath*), Jobeljahr, den Festen des 7ten Monats, besonders dem Ritus des Laubhüttenfestes (vgl. Sach. 14, 16 ff.) entschieden die prophetisch-eschatologische Beziehung vor, in welcher späterhin sie als die vorzugsweise der apokalyptischen Prophetie (Daniel's 70 Wochen, Sacharja's 7 Nachtgesichte 1, 7—17. 18—21. 2—6. Kap., 7 Worte Gottes in 8, 1—17., ein Abschnitt, der selbst wieder mit 7, 4—7. 8—14. 8, 18—23. 9—10. Kap. 11. Kap. 12—14. Kap. eine Heptas von Gottesworten bildet, 7 Gleichnisse vom Reich Gottes Matth. 13. Offenb. Joh. durchgängig) eignende Zahl vorkommt. Hieher gehört auch das Vorkommen der Sieben an anderen prophetischen Symbolen, z. B. den Stufen zum Ezechiel'schen Tempel (40, 22. 26), die stufenweise Vorbereitung der Menschheit für den neuen Tempel, das vollendete Reich Gottes, symbolisirend, oder den auf dem Stein befindlichen oder auf das Bleiloth in Serubabel's Hand hinschauenden 7 Augen, den das Lamm bezeichnenden 7 Augen und Hörnern, wodurch der Geist Gottes und näher Christi, der deshalb auch, obgleich in sich eins, als siebensacher dargestellt wird (Sach. 3, 9. 4, 10. Offb. 1, 4. 3, 1. 4, 5. 5, 6. vgl. Jes. 11, 2), karakterisirt wird als alle Zeiten und alles Thun der Menschen durchschauend, überwachend, durchwaltend bis zum heilsgeschichtlichen Ziele. So wird nun überhaupt für alle heilsökonomischen, in Gericht und Gnade in der Zeit sich vollziehenden Thaten Gottes, Strafen, Sühnungen, Weihungen und Segnungen 7 die Signatur; sie ist „die Zahl des heilsgeschichtlichen Processes" (Zöckler, theol. nat. S. 784). Hinsichtlich der Strafen vgl. 1 Mos. 4, 15. 24. (die göttliche Strafe, die nach Gottes eigenem Ausspruch den Mörder Kain's trifft, will Lamech in seinem titanischen Trotz noch überbieten) 41, 3. 7. 27. 2 Mos. 7, 25. 3 Mos. 26, 18. 21. 24. 28. 5 Mos. 28, 7. 25. Jos. 6, 4 f. (siebenmaliges Blasen mit der Jobelposaune vor Jericho's Fall zugleich typisch für das Schlußgericht über die feindliche Weltmacht); Richt. 6, 1. 2 Sam. 12, 18. 24, 13. 2 Kön. 8, 1 ff. Jes. 1, 2 ff. (Sünde und Elend Israel's s. Hengstenb. Ps. V. form. Anordn.) 4, 1. 11, 15. Jer. 15, 9. Ezech. 9, 2. Kp. 25—32 (Gerichte über 7 heidnische Völker) 39, 9. 12 f. Dan. 4, 13. u. ö. Ps. 79, 12. Offb. 11, 13. 16, 1 ff. Sir. 7, 3. Als das menschliche Correlat der göttlichen Strafe kann die menschliche Buß- und Todtentrauer angesehen werden 1 Mos. 50, 10. 4 Mos. 12, 14. Hiob 2, 13. 1 Sam. 31, 13. Hes. 3, 15. Dan. 10, 2. u. ö. Weil ferner der Schwörende Gottes Strafen für den Fall des Meineids oder Bundesbruchs auf sich herabruft, heißt schwören „sich besiebenen" (שָׁבַע 1 Mos. 21, 23. 22, 16, u. ö. vgl. Bd. III, 714), was Abraham noch besonders anschaulich darstellt durch die 7 besonders gestellten Lämmer 1 Mos. 21, 28 ff. Dem entspricht, was Herod. III, 8. als arabische Sitte erwähnt, bei eidlicher Bestätigung von Bündnissen 7 vor die Füße der Pacisenten gelegte Steine mit Blut zu bestreichen, das jeder von ihnen aus einer Handwunde fließen läßt. Vgl. Jl. IX, 120 ff. Hinsichtlich der Sühnungen, Reinigungen vergl. 3 Mos. 4, 6. 17. 12, 1 ff. 13, 4. 6. 21. 26. 31. 33. 50. 54. 14, 7 ff. 16. 27. 38. 51. 15, 3. 19. 24. 28. 16, 14. 19. 4 Mos. 6, 9. 12, 14. 19, 4. 11 ff. 31, 19. 24. Richt. 6, 25. 2 Sam. 21, 6 ff. 2 Kön. 5, 10. 14. 2 Chr. 29, 21. Ezech. 44, 26. Am. Kp. 1. 2. Hiob 42, 8. Spr. 6, 16 ff. 31. Auch Jakob's siebenmaliges Verneigen gehört hierher 1 Mos. 33, 3. Das menschliche Correlat davon ist das siebenmalige Vergeben Matth. 18, 22., wo Jesus eben verbietet, beim eigentlichen Zahlenwerth der symbolischen Zahl stehen zu bleiben. Hinsichtlich der Weihungen vgl. 2 Mos. 29, 29 ff. 3 Mos. 8, 11. 33. 35. 1 Kön. 8, 65. 1 Chr. 15, 26. 2 Chr. 7, 9. Ezech. 3, 15 f. 43, 25 f. (wozu auch die Festbrandopfer 4 Mos. 28. 29. vgl. Esra 8, 35. gehören). Hinsichtlich der Segnungen und Heilsthaten vergl. 1 Mos. 7, 1 ff. (Gnaden- und Rettungsfrist) 41, 2. 5. 26. Jos. 6. Ruth 4, 15. Richt. 16, 19. (Kraft als Gnadengeschenk Gottes) 1 Sam. 2, 5. 1 Kön. 20, 29. 2 Kön.

*) Lämmert a. a. O. S. 85: der Acker hat seine siebenjährige Periode in der levit. Gesetzgebung, gleichwie die Welt, deren Symbol er ist (Matth. 13, 38). Daselbst: das Fest der vollendeten Ernte ist Sinnbild für das Ende der Welt.

4, 85. Jeſ. 30, 26. Hiob 5, 19. 42, 13. Matth. 15, 34. Mark. 8, 5. Ferner die ſiebentägigen Feſtzeiten, als Heils- und Segenszeiten (2 Moſ. 23, 15. 3 Moſ. 23, 8. 34. u. ö.), die auch in ſiebentägiger Feier menſchlicher Freudenfeſte nachgebildet werden Richt. 14, 12. 15. Die Segnungen Gottes reflektiren ſich im ſiebenmaligen Lob Pſ. 119, 164. vgl. Offb. 5, 12. 7, 12., im ſiebenfältigen Geben des Menſchen Pred. 11, 2. (überreiche Wohlthätigkeit durch וְגַם שִׁבְעָה ausgedrückt). So tragen denn auch die Warte- und Prüfungszeiten, in welchen Gnade mit Gericht ſich verbindet, die Sieben als Signatur, z. B. 1 Moſ. 7, 10. 8, 10. 12. 29, 18. Joſ. 6. 1 Sam. 10, 8. 11, 13. 13, 8. 1 Kön. 18, 43 ff. Hiob 5, 19. Spr. 24, 16. Endlich findet am Heiligthum und was zu deſſen Dienſt gehört, als an einem Gotteswerk, ſich hie und da, manchmal wie verſteckt, die Siebenzahl aufgedrückt, z. B. an der Stiftshüttte in den 4 × 7 Ellen langen Teppichen (2 Moſ. 26, 2), dem ſiebenarmigen Leuchter (2 Moſ. 25, 37), dem ſiebenjährigen Bau des Tempels (1 Kön. 6, 38), dem ſiebentägigen Dienſt der Tempeldiener (1 Chr. 9, 25); im Neuen Teſtament erinnern wir an die 7 Diakonen (Apgeſch. 6), Amtsgabe (Röm. 12, 1 ff. 1 Kor. 12, 8 ff.), Bitten des Vaterunſers. Hienach läßt ſich erwarten, daß die Sieben auch den Urkunden der göttlichen Heilsordnung als Gliederungsprincip in mannichfaltiger Weiſe aufgeprägt ſey. Nicht nur werden im Allgemeinen Gottes אֲמָרוֹת, als durch den Geiſt Gottes im Volke lebendig gewarden und bewähret, poetiſch verglichen dem ſiebenmal geläuterten Silber (Pſ. 12, 7), ſondern vielfach ſind auch die heil. Schriften im Ganzen und Einzelnen (Pentateuch, Ezechiel 1—7. 8—13. 14—19. 20—24. 25—32. 33—39. 40—48., Sacharja ſ. oben, Jeſ. 1, 2 ff. 52, 13—53., ſ. Hengſtenb. Abhandl. über Pſ. V. ſorm. Anordn., der ſolche Zahlenſchemata namentlich in der formellen Anordnung der Pſalmen nachweiſt und den Vorwurf der Künſtelei und kabbaliſtiſchen Spielerei ablehnt, auch der Zahlenſymbolik viel ächtes Metall zugeſteht, übrigens nicht tiefer in die Sache eingeht) und bis in's Einzelnſte hinein durch 7 gegliedert, wie ſich beſonders an der Apokalypſe nachweiſen läßt. Innerhalb der 2 Weltzeiten Kp. 2. 3. und 6—22. (ἃ εἰσὶν u. ἃ μέλλει γίνεσθαι 1, 19), deren Entwicklung ſie darlegt, wird für die erſte derſelben, für die Kirchenzeit, d. h. die ganze durch den heil. Geiſt geſammelte, erleuchtete, geheiligte Kirche Chriſti auf Erden nach ihren geſchichtlich hervortretenden Entwicklungsphaſen, als Typus hingeſtellt die Siebenheit der apoſtoliſchen Gemeinden Kleinaſiens, ohne daß man deßwegen die 7 nach ihrem Zahlenwerth betrachten und auf beſtimmte Kirchengemeinſchaften anwenden darf, ſofern eine Kirchengemeinſchaft mehrere Entwicklungsphaſen und mehrere eine gemeinſame durchmachen können*). In der eſchatologiſchen Weltzeit vollzieht ſich die ſchließliche Entwicklung, das Gericht über die feindliche Weltmacht und die Rettung der Gemeinde in einer Reihe von göttlichen Gerichtsakten, als welche ſie durch 7 bezeichnet ſind. Auf die 7 Siegel (6—8, 1; in 7, 1—14. durch einen nur die Kinder Gottes angehenden Zwiſchenakt unterbrochen) folgen die 7 Poſaunen (8, 2—14, 5), deren letzter ein prophetiſcher Blick auf die Schickſale der Kirche unter den Gerichten (10, 1—11, 14) und die Ankündigung der nun bevorſtehenden Schlußentwicklung (11, 15—19) und zur Vorbereitung darauf 3 Vorgeſichte, Sonnenweib mit Drachen, Thier und Lügenprophet (Kp. 12. 13) vorangehen, worauf ſich dann erſt der Inhalt der 7ten Poſaune in einer dreifachen, übrigens parallelen Sieben entfaltet und vollendet, den 6 Engeln, in deren Mitte der Herr erſcheint (14, 6 ff.), den 7 Schalen (15. 16. Kp.) und den 7 die Schlußentwicklung darlegenden Geſichten Kp. 17. 18, 1—20. 21—24. 19, 1—16. 17—21. 20, 1—21, 8. 21, 9—22, 5. Typiſch angedeutet iſt dieſe die Schlußentwicklung enthaltende dreifache Sieben ſchon in den 3 × 7 Tagen des Uebergangs vom Gericht der Sündfluth zur neuen Erde nach derſelben (1 Moſ. 8, 8 ff.); in eine letzte שָׁבוּעַ, nach vorangegangenen 2 Reihen von 7 und 62 שָׁבֻעִים iſt ſie zuſammen-

*) Kliefoth a. a. O. S. 53, der hiezu bemerkt, daß der ſucceſſive Verlauf, nicht die Geſammtheit der gleichzeitigen, die Vielheit der die ökumeniſche Kirche bildenden Gemeinden hier gemeint ſey, weil ſonſt, wie Matth. 25, 1. die Zehnzahl, als Signatur der Oekumenicität gebraucht wäre.

gefaßt im Dan. 9, 27. Ihrer Theilung in der Mitte (1, 2 u. ½ Zeit vgl. 7, 25. 12, 7., aber 42 Monate oder 1260 Tage, vgl. Offb. 11, 2. 12, 6. 14. 13, 5), als dem Wendepunkt der höchſten Macht des Antichriſt zu ſeiner Vernichtung, entſpricht in der Offenbarung Johannis das Erſchallen der letzten Poſaune, von wo an bis zum Schluß der neuen Erde wiederum 3½ Zeiten zu rechnen ſind. Dabei iſt übrigens die Frage, nicht nur ob dieſe Zeiten als natürliche Jahre und die Monate und Tage im gewöhnlichen Sinne zu nehmen ſind, was wir, weil nicht Jahre, ſondern Zeiten (καιροί, עִדָּנִין) genannt ſind, verneinen möchten, ſondern auch, ob überhaupt die Sieben in ihrem Zahlenwerth und nicht vielmehr bloß in ihrer ſymboliſchen Dignität als Signatur der heilsökonomiſchen Thaten Gottes zu verſtehen iſt (Lämmert a. angef. O. S. 91 f. 122 f.). Daß der simia Dei auch ſeinem Werk und Weſen die Sieben aufprägt*), darf uns nicht wundern. Wir ſehen es ſchon bei dem Kainiten Lamech 1 Moſ. 4, 24., dem Wahrſager Bileam 4 Moſ. 23, 1 ff., dem Thieranbeter Jerabeam 2 Chr. 13, 9. — dieſen 3 Typen Babel's, des falſchen Propheten, des Thiers. Vergl. ferner Spr. 6, 16 ff. 26, 25. Am. 1, 3. u. ö. Mark. 16, 9. Luk. 8, 2. 11, 26. Offb. 12, 3. 13, 1. 17, 7. 9. Die 7 Häupter des Drachen und des Thiers ſind das hölliſche Zerrbild und der Gegenſatz der 7 Geiſter Gottes, der 7 Augen und Hörner des Lammes, ſ. Lämmert a. a. O. S. 84 und Zeller, bibl. Wört. II. S. 719. Als erſte Repräſentanten der ſataniſirten Weltmacht erſcheinen die 7 kanaanitiſchen Völkerſchaften 5 Moſ. 7, 1. vgl. Apgeſch. 13, 19. vgl. Ezech. 25—32. Kp. — Daß die Sieben auch bei heidniſchen Völkern, z. B. Babyloniern (Dan. 3, 19), Perſern (Eſr. 7, 14. Eſth. 1, 5. 10. 14. 2, 9.), Indern, Chineſen u. ſ. w. (ſ. Bähr, Symb. I, 192 f. Baur in d. Tübing. Zeitſchr. 1832. S. 128 ff.) als ſymboliſche Zahl vorkommt, hängt im Allgemeinen mit dem bei den Semiten und den ihnen benachbarten Hamiten und Japhetiten (ſ. Bd. XIII. S. 195) gebräuchlichen Wochencyklus, wohl auch mit dem Planetendienſt zuſammen, bei den Perſern insbeſondere mit den 7 Amſchaspands, welche auch auf die jüdiſche Angelologie Einfluß gewannen (Tab. 12, 15). — Neben dieſem faſt durchgängigen ſymboliſchen Gebrauche der Sieben kommt ſie wohl auch vereinzelt als runde Zahl vor z. B. Spr. 26, 16. Vgl. d. Art. „Siebenzahl, heilige" Bd. XIV, 353 ff.

Von der Sieben als ſymboliſcher Grundzahl ſind abgeleitet 1) durch Steigerung: a) 2 × 7 = 14 in der Reinigung von der Geburt eines Mädchens 3 Moſ. 12, 5., bei den Opfern des Poſaunenfeſtes und Laubhüttenfeſtes 4 Moſ. 29, 1 ff. 12 ff. im Geſchlechtsregiſter Chriſti Matth. 1, 17 u. ſ. w., ſofern die Reinigung, Weihung, Gnadenheimſuchung u. ſ. w. als eine potenzirte bezeichnet werden ſoll. b) 3 × 7 in 1 Moſ. 8, 8 ff. und c) 4 × 7 in 2 Moſ. 26, 2. in den ſchon oben beſprochenen Fällen. d) 10 × 7 als Strafſteigerung Jeſ. 23, 15. Jer. 25, 11 f. 29, 10*). 1000 × 7 Offb. 11, 13. e) 10 × 2 × 7 als Ausdruck für die verdoppelte Segensfülle, die 140 Segensjahre Hiob's 42, 16. — 2) Durch Theilung: a) in 3 u. 4, auf die ſchon Auguſtinus großes Gewicht legte (vgl. Schubert, Ahndungen einer allg. Geſchichte d. Lebens II, 2. S. 8), die jedoch als ſelbſtſtändige ſymboliſche Zahlen noch beſonders zu betrachten ſind. Als Theile der 7 kommen ſie vor, mit 3 voran Am. 1. 2. Sach. 1—6. (3 Viſionen allgemeinen, 4 ſpeciellen Inhalts) Offb. 2. 3. (die 4 letzten Briefe mit Hinweiſung auf die Paruſie); mit 4 voran Sach. 7—14. (4 Gottesworte mit Beziehung auf die Gegenwart, 3 eſchatologiſche); Offb. 6. (4 u. 3 Siegel), Kp. 8. (3 letzte Poſaunen = 3 Wehe). b) In 3 + 3 + 1 oder 6 + 1 gliedert ſich die Sieben in der Schöpfungsgeſchichte, in 3 + 1 + 3 im Gebet des Herrn und Offenb. 14, 17—22. (Paruſie Chriſti in der Mitte), ohne daß übrigens

*) Lämmert S. 88: Wie das Böſe Nichts für ſich iſt und nur eine Verkehrung des Guten, ſo hat es auch keine beſtimmte Zahl für ſich. Die Zahl, die ihm beigelegt wird, erſcheint deshalb in entgegengeſetzter Bedeutung (Gegenſinn).

*) Bei den 70 Geſchlechtern Iſrael's, 70 Siebenheiten Daniel's, ſteht 10 als Hauptfaktor in ſeiner ſpecifiſch ſymboliſchen Dignität; ſ. unter 10.

dieſe Theilzahlen hier in ihrer ſpecifiſchen oder in einer von der Sieben abgeleiteten ſymboliſchen Bedeutung ſtünden; ſie ſind nur die dem jeweiligen Inhalt entſprechenden Unterſtufen der Entwicklung. d) Halbirung in $2 \times 3\frac{1}{2}$ hat ohne Zweifel eine eigenthümliche ſymboliſche Bedeutung (zahlreiche Beiſpiele bei Wetſtein zu Offenb. 11, 2. ſymboliſch bei den Juden für Zeiten öffentlicher Drangſal). Einige ſchreiben der Bruchzahl die Signatur des Bundesbruchs zu (Sabel, Offenb. Joh.), Andere, wie Auberlen, Ebrard, Gräber, Lämmert (mit Beziehung auf die nach der Tradition $3\frac{1}{2}$ Jahr dauernde Theuerung zu Elia Zeit Luk. 4, 25. Jak. 5, 17), finden denjenigen Zuſtand darin ſignaliſirt, in dem die Gemeinde unter dem Druck, von der Weltmacht unter Zulaſſung Gottes zertreten iſt, der öffentliche Cult aufgehört hat, zwar die Prophetie noch zeugt, aber verſteckt oder flüchtig (Offb. 11, 3. 7 ff. vgl. 1 Kön. 17, 3. 18, 4), eine Prüfungs- und Gerichtsperiode, welche aber um der Auserwählten willen (Matth. 24, 22. Spr. 10, 27) abgebrochen, verkürzt wird (septenarius truncus). Ebrard: Es ſoll eine unerwartet unterbrochene Progreſſion von 1 — 2 — 4 angegeben werden, Ausdruck für eine Zeit des Drucks, die ſich in immer potenzirterem Maße auszudehnen droht, dann aber plötzlich, ehe man es erwartet, abgeſchnitten wird.

3) Die durch Subtraktion, Fehlen der vollendenden Sieben entſtehende Sechs wäre zwar als ſolche Signatur der Nichtvollendung. Doch iſt der poſitive Inhalt ihres Begriffs vielmehr in den 6 Schöpfungstagen als Werktagen zu ſuchen und insbeſondere im ſechſten, als dem Tage der Erſchaffung des Menſchen (daher ἀριθμὸς ἀνθρώπου, κ. ἐξ. Offb. 13, 18) zum Beherrſcher der Creatur. So wird 6 die Signatur menſchlichen Arbeitens, Erzeugens (Pythag. γόνιμος ἀριθμός), auch Dienens, menſchlicher Herrſchaft und Gewalt, zwar urſprünglich nach dem Ebenbild und Willen Gottes (das Arbeiten an den 6 Wochentagen 7mal befohlen 2 Moſ. 20, 9. 23, 12. 31, 15. 34, 21. 35, 2. 3 Moſ. 23, 3. 5 Moſ. 5, 13., ſechsjähriger Bau des Ackers 2 Moſ. 23, 10. 3 Moſ. 25, 3., Dienſt 2 Moſ. 21, 2. 5 Moſ. 15, 12. Jer. 34, 14., in geiſtlichem Sinne Matth. 25, 35 ff. vgl Offb. 2, 19; die Herrſchaft 1 Moſ. 1, 28; ſymbol. angedeutet 2 Moſ. 28, 10. vgl. Jeſ. 9, 6), aber nach dem Sündenfall erſteres mit Mühe (1 Moſ. 31, 41. 3 Moſ. 12, 5. Hiob 5, 19) und Unvollkommenheit, letztere mit gottfeindlichem Gottgleichſeynwollen behaftet. Hieher gehört auch die Sechszahl der menſchlichen Stände Offb. 13, 16. Vielleicht iſt es nicht ohne Abſicht bemerkt, daß der Verklärung Jeſu 6 Tage, die Mühe und Arbeit ſeines Erdenlebens andeutend, vorangegangen ſind Matth. 17, 1. Als Signatur der Herrſchaft, fürſtlicher Herrlichkeit überhaupt, haben wir die Sechs anzuſehen im Fürſtenopfer 4 Moſ. 7, 3. 88. Ezech. 46, 4. 6., bei Salomo 1 Kön. 10, 14. 16. 19. 29. 2 Chr. 2, 2. 18. Hohesl. 3, 7 f. 6, 7 f. (allegor. Deutung Kliefoth's: Könige und Völker der Erde als Diener des Königs, deſſen Typus Salomo iſt); auch beim Tempelbau ſich reflektirend in den ſchon in ihrem Namen die Idee der 6 enthaltenden Säulen Jachin und Boas 1 Kön. 7, 15., ferner 1 Kön. 6, 2. 2 Chr. 3, 3. Wenn nun die 6 mit ihren multipla ohne den Nebenbegriff gottfeindlicher Weltmacht häufig vorkommt bei runden Zahlenbeſtimmungen menſchlicher Machtentfaltung (2 Moſ. 12, 37. 4 Moſ. 11, 21., runde Summe der ſtreitbaren Mannſchaft Iſrael's vgl. Richt. 3, 31. 18, 16 f. 1 Sam. 13, 5. 15. 14, 2. 23, 13. 27, 2. 30, 9. 2 Sam. 15, 18. 2 Kön. 13, 19., die 6 menſchlichen Gerichtsvollſtrecker von Mitternacht Ezech. 9, 2), ſo finden wir ſie beſonders bedeutſam angewendet da, wo eine widergöttliche und widerchriſtliche Gewalt angedeutet werden ſoll (Maße Goliath's 1 Sam. 17, 4. 7. vgl. 2 Sam. 21, 20., ſechſerlei Götzen Dan. 5, 4., 6 kanaanit. Völker 5 Moſ. 20, 17., Bild Nebukadnezar's Dan. 3, 1., die kainitiſche Geſchlechtslinie, beim 6ten Glied abbrechend 1 Moſ. 4, 19., Gerichte über die Weltmächte im 6ten Siegel, der 6ten Poſaune und Zornſchale Offenb. 6, 15. 9, 14 ff. 16, 12 ff.). Bedeutſam iſt auch der in der typiſchen Geſchichte der 6 erſten Kapitel Daniel's in 6 Stufen ſich allen Bezeugungen Gottes zum Trotz zur ſechſten, gotteslästerlichen Widergöttlichkeit entwickelnde Karakter Babels (Lömmert a. a. O. S. 46 ff.).

So ist 6 die Zahl Babylons und, wie oben bemerkt, auch die solenne, proverbiale Zahl Roms, dessen Weltmonarchie als Typus der antichristischen anzusehen ist (vgl. über die Bedeutung der Zahl 600 für die Geschichte Roms B. G. Niebuhr, röm. Gesch. I. S. 155 f. Schubert, Ahndungen II, 2. 37 f.). Dieß führt uns auf die viel besprochene (vgl. Bd. I. S. 375) Zahl 666 (Offb. 13, 18), die auch 1 Kön. 10, 14. bei Schilderung der königlichen Herrlichkeit Salomo's und Esra 2, 13. (hier nur im Zahlenwerth, obwohl man auch hier in Verbindung mit dem Namen Adonikam eine mystische Bedeutung finden wollte) vorkommt. Diese Zahl des an die Stelle Babels getretenen Thiers der Offenbarung symbolisirt nach dem Bisherigen, um alle anderen, mehr oder weniger sinnreichen Deutungen zu übergehen, als eine äußerst gesteigerte Sechs die äußerste Anstrengung und den letzten, wohl in einer Persönlichkeit culminirenden, Versuch der von Gott losgerissenen Menschheit, ohne Ihn und wider Ihn eine Universalmonarchie zu gründen, in welcher die thierische Natur des Menschen auf den Thron gesetzt wird.

4) Die zunächst durch Addition von 1 zu 7 entstandenen und als solche ein die relative Völligkeit überschreitendes Maß (Pred. 11, 2. Ps. 90, 10) bezeichnende Acht kommt zuerst in entschieden symbolischer Bedeutung vor bei der Beschneidung (1 Mos. 17, 12. 3 Mos. 12, 3), womit zu vergleichen sind die entsprechenden Verordnungen in Beziehung auf die männliche Erstgeburt der reinen Thiere (2 Mos. 22, 30. 3 Mos. 22, 27), die Priesterweihe (3 Mos. 9, 1 ff. Ezech. 43, 27), Reinigung der Aussätzigen u. s. w. (3 Mos. 14, 10 ff. 15, 13. 29), die erst am achten Tage durch das Reinigungsopfer hinsichtlich ihres Verhältnisses zu Gott und zur Gemeinde in integrum restituirt wurden. Durch die Beschneidung insbesondere wird der in's natürliche Leben geschaffene Mensch, was durch die sieben ersten Tage seines Lebens dargestellt wird, vorbildlich zum höheren, geistlichen Leben wiedergeboren. Der 8te Tag bezeichnet für ihn den Anfang eines neuen Lebens. Hiermit stimmt die Bedeutung des achten Tags nach dem siebentägigen Laubhüttenfest (4 Mos. 29, 25. 3 Mos. 23, 36; nicht nach dem Passahfest, dem Kliefoth a. a. O. S. 84 f. nach Hitzig u. A. irriger Weise einen achten Tag hinzufügt als Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe, vgl. Keil zu 3 Mos. 23, 11), welcher als feierlicher Abschluß des jährlichen Festcyklus zugleich auf die Schwelle eines neuen führt. Kliefoth findet auch in den auf's gewöhnliche Maß herabsinkenden Opfern dieses Tags eine auf dieses Neue hinweisende Bedeutung. Analog dieser von der Sieben aus sich ergebenden Bedeutung der Achte ist die der nach 7×7 folgenden Zahl 50 beim Wochenfest (3 Mos. 23, 15 ff.), das mit seiner מְנוּחָה, und beim Jobeljahr (25, 8 ff.), das mit seinem דְּרוֹר hindeuten sollte auf eine neue ὥρα und Aera (Mal. 1, 11. Luk. 14, 15. Joh. 4, 21. Apg. 3, 21) der Anbetung im Geist und in der Wahrheit und der ἀποκατάστασις und ἐλευθερία τῶν τέκνων τοῦ θεοῦ (Röm. 8, 21. vgl. Jes. 61, 1 ff. Luk. 4, 21), in welcher sich erst der σαββατισμὸς des Volkes Gottes vollkommen realisirt (vgl. Bd. XIII. S. 211), ebenso wie im Sonntag, als den 8ten Tag, dem neutestamentl. Tag des Herrn der alttestamentl. Sabbath seine vorläufige und grundlegliche Erfüllung findet. Denn mit der Auferstehung Christi von den Todten ist für die Gemeinde des neuen Bundes, wie mit dem Auszug aus Aegypten für die Gemeinde des alten Bundes und mit den 8 aus der Sündfluth geretteten Seelen, die am 8ten Tage nach den letzten 7 Tagen des Wartens die Arche verließen (1 Mos. 6, 18. 8, 12 ff. vgl. 1 Petr. 3, 20 f. 2 Petr. 2, 5), für die ganze Menschheit der grundlegliche Anfang eines neuen Lebens gemacht. Zu den sieben Seligkeiten in diesem Leben kommt als achte die Seligkeit des neuen himmlischen Lebens (Matth. 5, 3 ff.). Bedeutsam ist auch, daß David, der Anfang einer neuen Aera für das Volk Gottes, der 8te Sohn Isai's war (1 Sam. 16, 10 ff. 17, 12), und daß der neue Tempel Ezechiel's 8 Stufen und 8 Tische hat (40, 31. 41). Am neuen Jerusalem dagegen ist die Achte verschwunden, weil nun kein weiterer neuer Anfang mehr zu erwarten ist. Auch das Thier ist deßwegen als das achte bezeichnet (Offb. 17, 11), weil es, obwohl es nur aus den Sieben ist, die bisherige antichristliche Ent-

wicklung in ihrer Vollendung zuſammenfaßt, zwar mit größerer Gewalt als in der 6ten Phaſe (im römiſchen Weltreich?) und größerer Liſt als in der 7ten (die eine Zeit lang unter dem Schein des vicarius filii Dei herrſchende Phaſe des Thierweſens) — ein Neues zu gründen ſich vermißt, in Selbſtvergötterung und offener Rebellion gegen Gott ſich zum Verſuch einer abſoluten Weltmonarchie erhebend, ehe das Schlußgericht über daſſelbe ergeht (Offenb. 17, 10 ff.; vergl. 2 Theſſal. 2, 3 ff.; typiſch angedeutet Mich. 5, 4). —

II. Die Drei kommt involvirt in die Sieben in der Schöpfungsgeſchichte bedeutſam vor als die eine ſtufenmäßige Lebensentwicklung bezeichnende Zahl, wenn in der erſten Trias des Hexaemeron die untere, grundlegliche (Pflanzenreich), in der zweiten die höchſte Stufe (Menſch) des organiſchen Lebens erreicht wird. So kommt die Drei noch auf andere Weiſe combinirt mit 7 vor, z. B. 3 × 7 Tage des Wartens, der Trauer u. ſ. w., was uns auf eine einerſeits verwandte*), aber auch andererſeits beſtimmt unterſchiedene Bedeutung beider Zahlen hinweiſt. Sie gehört zwar im Allgemeinen, wie die Sieben, dem Zeitbegriff an (Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft), eignet aber ſpeciell der lebendigen Bewegung, Lebensentwicklung in der Zeit nach den 3 Momenten des Entſtehens, Beſtehens, Vergehens (ſ. Ennemoſer, Geiſt des Menſchen in der Natur, S. 101 f.) oder Ureinheit, Gegenſatz, Vermittlung; ſie kommt daher vorzugsweiſe vor in Verbindung mit den Begriffen Leben und Tod und deſſen Ueberwindung, Lebensförderung (Wachsthum, Heilung, Wiederherſtellung) und Lebenshemmung (Finſterniß, Gefangenſchaft, Krankheit). Auch nach Hippokrates iſt die Drei die Zahl des Lebensprincips, der Seele (Schubert, Ahndungen II, 1. S. 316). Naturtypus der durch den Gegenſatz metamorphiſch zu höherer Stufe fortſchreitenden Lebensentwicklung iſt die 3fache Metamorphoſe der Inſekten. So kommt nun die Drei vor in den drei Wochen am Schluß der Sündfluth, in denen die Erde aus dem Tode wieder zum Leben erſteht, den Träumen der phoraoniſchen Hofbedienten, wo es ſich um Leben und Tod handelt, 1 Moſ. 40, 10 ff. vgl. 22, 4. 42, 17 f. 2 Moſ. 2, 2. 3, 18. 4 Moſ. 35, 14. 5 Moſ. 4, 41. 19, 3. 7. 9. Joſ. 2, 16. 1 Sam. 20, 5. 41. 1 Kön. 17, 21 f. drei Ingredienzien des Sprengwaſſers 4 Moſ. 19, 6. 3 Moſ. 14, 6., Wiedereinſetzung Petri nach dreimaligem Bekenntniß, entſprechend der dreimaligen Verläugnung, Joh. 21, 15 ff., Heilung, Belebung am 3ten Tage 2 Kön. 19, 29. 20, 5. Jeſ. 37, 30. Hoſ. 6, 2. Jon. 2, 1. vgl. Matth. 12, 40., drei Todtenerweckungen Jeſu Matth. 9, 18 ff. Luk. 7, 11 ff. Joh. 11., Segnungen Bileam's 4 Moſ. 24, 10., dreimalige Verkündigung der Auferſtehung am dritten Tag Matth. 16, 21. 17, 23. 20, 19. vgl. Luk. 24, 21. 46. 13, 32 f. Verwandt iſt die Idee des Wachsthums, der Fruchtbarkeit, als deren Symbol 3 häufig erſcheint (1 Moſ. 6, 10. drei Söhne Noah's, 3 Moſ. 19, 23. 1 Sam. 1, 24. Don. 1, 5. Hiob 1, 2. 42, 13. Motth. 13, 23), weßwegen da, wo Abraham zahlreiche Nachkommenſchaft verheißen wird (1 Moſ. 15), dreierlei Opferthiere, je 3 Jahre alt vorkommen. Die 3 Hauptfeſte des altteſtamentlichen Cultus als Zeiten des Heils und der Lebensförderung, die Stiftshütte in ihrer Gliederung, typiſch für die Stufen geiſtlichen Lebens, und die Geräthe der Heilsvermittelung und Lebensſpendung tragen daher auch die Signatur der Dreiheit (2 Moſ. 23, 14. 25, 32 f. 26, 8. 27, 1. 14. 36, 15), oder, ihre Unvollkommenheit ſymboliſirend, die halbe Drei (25, 10. 23). Auch das Gebet, als Mittel geiſtlicher Lebensförderung, hat die Dreizahl an ſich (Dan. 6, 10. 13. Pſ. 55, 18. Matth. 7, 7. 26, 44. 2 Kor. 12, 8). Chriſtus, der Fürſt des Lebens, iſt der Weg, die Wahrheit und das Leben (Joh. 14, 6), Prophet, Hoherprieſter und König (Offb. 1. 5. Gegenbild Ezech. 22, 25 ff. Jer. 2, 8). Im Gegenſinn ſteht die Drei nicht weniger häufig, z. B. 2 Moſ. 10, 22 f. Matth. 27, 4. 5.

*) Die Verwandtſchaft und das Ineinander der Drei und Sieben prägt ſich auch in einem heilsgeſchichtlich bedeutſamen Naturſymbole aus, in den drei Grundfarben und 7 Schattirungen des Regenbogens 1 Moſ. 9, 13. Ezech. 1, 28. Sir. 43, 11. 50, 7. Offb. 4, 3. 10. Vgl. Zöckler, theol. nat. S. 794 ff.

Apg. 9, 9. (Finſterniß, Blindheit), 2 Moſ. 15, 22. 1 Sam. 30, 12. Eſth. 4, 16. Dan. 10, 2 f. Matth. 15, 32. Mark. 8, 2 (Faſten, Hungern und Dürſten, 2 Sam. 21, 1. 14 (Theuerung), 24, 13. vgl. 1 Chr. 21, 12 (Flucht, Peſt), 1 Moſ. 42, 17. 1 Sam. 21, 5. Jeſ. 20, 3 (Gefängniß), Richt. 14, 14. 1 Sam. 9, 20. 2 Kön. 2, 17. Luk. 2, 46. 13, 7 (Vermiſſen und Suchen). Ferner die weibliche Unreinheit als Lebenshemmung bei Geburt eines Knaben 33, eines Mädchens 2 × 33 Tage (3 Moſ. 12, 4 f.). Die 3. Wehe Offb. 9, 11. Gegen die von Bähr u. A., zuletzt noch von Kliefoth (a. a. O. S. 344) aufgeſtellte Anſicht von der Drei als der Signatur des göttlichen Seyns, näher des dreieinigen Weſens Gottes, macht Lämmert am a. a. O. S. 75) nicht mit Unrecht geltend: Gott, der Unendliche, hat keine Zahl; die Trinität ſteht über aller Zahlenſymbolik; jedenfalls iſt ſie nicht die Zahl Gottes ſchlechthin, ſondern wenn ihre Anwendung auf Gott auch die urſprüngliche und weſentliche wäre, ſymboliſirt ſie auch hier zunächſt den Begriff des Lebens, der eben Gott weſentlich nur als dem Dreifaltigen eignet. Auch ſofern ſich das dreieinige Weſen Gottes abbildlich in endlicher Weiſe abſpiegelt in der Creatur, vor Allem in Seinem Ebenbild, dem Menſchen, hat der Ausdruck „Zahl Gottes“ einige Berechtigung. Beſonders könnte das Vorkommen der Drei in Verbindung mit Theophanieen (1 Moſ. 18, 2. 2 Moſ. 19, 10 ff. 4 Moſ. 22, 22 ff. 1 Sam. 3, 4 ff. Jeſ. 6, 3. Offb. 4, 8) und in der Dreitheilung der Ausgangsthüre aus dem Allerheiligſten (Kliefoth S. 374) dafür angeführt werden. Wir möchten ſie jedoch nach dem Bisherigen lieber die Zahl der ſtufenweiſen (Luk. 20, 10 ff.) Lebens- und Heilsoffenbarung Gottes, Geſetz, Verheißung, Erfüllung (Moſes, Elias, Jeſus Matth. 17, 3 ff.), in umfaſſendſter Weiſe in den 3 Momenten der Weltſchöpfung, Weltregierung, Weltvollendung zuſammengefaßt, und weiterhin die Zahl gottgeſegneter, normaler, gottebenbildlicher Entwicklung nennen, die ſich nicht nur in den höchſten Schöpfungsgebieten (2 Kor. 12, 2), ſondern auch noch in den Entwicklungsſtufen der von der Sünde weniger inficirten, niederſten Reiche der Creatur, z. B. der Pflanzenwelt (Matth. 13, 23. Mark. 4, 28), ſelbſt des Mineralreichs (Schubert, Ahnd. II, 2. S. 9) reflektirt*), vor Allem aber in der Menſchheit ihren Ausdruck und ihr Ziel finden ſoll (Matth. 13, 33. Luk. 13, 21.; Trichotomie der bibl. Pſychologie 1 Theſſ. 5, 23). Daß in der Dreiheit der ſich auf Gott beziehenden Gebote des Dekalogs, in der dreifachen Gliederung des hohenprieſterlichen Segens eine trinitariſche Beziehung oder ein Grund für Bezeichnung der Drei als der Zahl Gottes liege, möchten wir ſchon darum nicht mit Beſtimmtheit behaupten, weil nach anderer Zählung jener Gebote 4 reſp. 5 ſind und weil der aaronitiſche Segen, wie Luther richtig auslegt (Erl. Ausg. Bd. 36. S. 156 ff.) in ſeiner Dreiheit zunächſt nur die Fülle göttlicher Gnade und göttlichen Segens, Heil und Leben, leiblich und geiſtlich, anwünſcht und erfleht, was ſtimmt mit der oben gefundenen Grundbedeutung der Drei. Die Idee normaler Entwicklung unter der ſchöpferiſchen Einwirkung Gottes durch die Welt der Sünde und des Todes hindurch, dieſe zu überwinden und das Leben wiederzubringen, iſt ſymboliſirt durch die nach dem Schema 3 × 2 × 7 geordnete Genealogie Chriſti Matth. 1. Vgl. dagegen Lange's homilet. Bibelw. zu Matth. Kp. 1. S. 9. Wie wir ferner die Sieben als Eintheilungsgrund bibliſcher Bücher gefunden haben, ſo finden wir auch die Drei der Gliederung z. B. des Hiob (ſ. G. Baur in Stud. u. Kritiken, 1856. S. 583 ff.), Deuterojeſajas (3 Theile zu je 3 × 3 Reden) und des Evangel. Johannis, das ſich im Großen wie im Einzelnen in lauter Triaden verläuft (Luthardt, Joh. I, 278 ff; Delitzſch, Gen. S. 641), zu Grunde gelegt. Endlich uſurpirt auch die Trias, wie die Heptas der Vater der Lüge (als Babel, Hure oder Drache, als Thier und als falſcher Prophet Offb. 16, 13; in der 3fachen Verſuchung des erſten und zweiten Adam's 1 Moſ. 3, 4 f. Matth. 4, 3 ff.) und verführt nicht nur zu offenbarer Verläugnung Chriſti (dreimal Matth. 26, 34) und zum Verrath (dreißig Silber-

*) Eine überreiche Anthologie von Triaden, realen und idealen, aus der Creatur ſ. bei Zöckler, theol. nat. S. 672 ff.

linge Zach. 11, 12 f. Matth. 26, 15) oder Verfluchung des Volks (4 Moſ. 24, 10), ſondern verſteckt ſich auch unter lügenhaften, frammklingenden Formeln (Jer. 7, 4), wie denn die Drei in allen abergläubiſchen Zauberformeln eine große Rolle ſpielt, oft unter frommem Schein; ſündliche Triaden kommen häufig in der heil. Schrift vor ſchon 1 Moſ. 3, 4 ff. 2 Moſ. 32, 6. Spr. 6, 17. Matth. 5, 22. Luk. 8, 4 ff. 14. Röm. 13, 13. 1 Joh. 2, 16 u. ö.; drei Söhne Lamech's als Typus der ungöttlichen Welt. Auch die Entwicklung der letzten antichriſtiſchen Weltmonarchie vollzieht ſich, wie es ſcheint, in 3 Phaſen, der Herrſchaft Roms, den Großmächten der *οἰκουμένη*, der die letzteren ſchließlich in ſich zuſammenfaſſenden antichriſtiſchen Univerſalmonarchie. — Einigemal kommt 3 auch nicht in dieſer ſpecifiſch-ſymboliſchen Bedeutung vor, ſondern nur als vermehrte Zwei, zur Beſtätigung eines Zeugniſſes (5 Moſ. 17, 6. Matth. 18, 16. 1 Kor. 14, 27. 29. 2 Kor. 13, 1. 1 Tim. 5, 19. Ebr. 10, 28. 1 Joh. 5, 7 f.), Einprägung einer Wahrheit (Apgeſch. 10, 16), daher als Bild der Feſtigkeit (Pred. 4, 12). — Von der 3 iſt durch Steigerung abgeleitet $2 \times 3 = 6$, das jedoch durch das Hexaemeron ſeine ſpecifiſch-ſymboliſche Bedeutung gewonnen hat; ferner $3 \times 10 = 30$ (1 Moſ. 6, 11 als Maß der Arche, des Werkzeugs der Lebensrettung für die ganze Menſchheit). Auch als Maß der Stiftshütte (2 Moſ. 26) und des Tempels (1 Kön. 7, 6. 23. Ezech. 40, 17. 42, 3. 46, 22) kommt 30 vor. Das dreißigſte Lebensjahr iſt das Jahr völliger Entwickelung männlicher Kraft und Lebensfülle (2 Sam. 5, 4. Luk. 3, 23. vgl. Pirke Ab. V, 21: בֶּן שְׁלֹשִׁים לַכֹּחַ). Als Hälfte von 600, 6000 u. ſ. w., ohne eigenthümlich ſymboliſche Bedeutung, kommt 300, 3000 u. ſ. w. häufig bei Heeresabtheilungen vor (Joſ. 8, 3. Richt. 7, 6 ff. 1 Sam. 4, 10. 11, 8. 2 Sam. 6, 1. 2 Chr. 14, 8 f. 17, 14).

III. Wenn die Drei als vermehrte Zwei, wie vorhin bemerkt, vorkommt in der Bedeutung der Bekräftigung eines Zeugniſſes, ſo erſcheint die Zwei als Signatur des Zeugniſſes, der Wahrheit, Gewißheit. Joſeph, in den Myſterien der Zahlenſymbolik erfahren, gibt als Bedeutung der Zwei 1 Moſ. 41, 32. das כָּכוֹן, das Feſte, Gewiſſe an. Daß der zweite Schöpfungstag die Veſte (רָקִיעַ, LXX *στερέωμα*, Vulg. firmamentum) ſetzt, könnte man auch hierher beziehen. Doch wenn auch רָקִיעַ = Feſtgemachtes und nicht vielmehr, nach allen Neueren = Ausgedehntes, ſo liegt die Bedeutung des zweiten Tags zunächſt nicht im Begriff des Feſten, ſondern im Begriff מַבְדִּיל, der Scheidung, was auch der etymolog. Begriff von שְׁנַיִם zu ſeyn ſcheint. Aus dem Begriff der Scheidung und Spaltung in zwei an ſich zuſammmengehörige, einander ergänzende Theile ergibt ſich ſo als allgemeinſte Bedeutung der Zwei: die göttlich geordnete (Sirach 42, 24 f.) Scheidung und Gliederung eines Ganzen in zwei Theile, die aber eben als ſolche nicht Auflöſung und Zertrennung, ſondern eine durch die urſprüngliche Einheit vorgebildete und geweiſſagte Wiedervereinigung (Sach. 11, 7), Gemeinſchaft, Befeſtigung, Bekräftigung, Stellvertretung des einen der beiden Theile durch den anderen entſprechenden, ergänzenden involvirt. Dieſe einander ergänzende, fordernde, bekräftigende Zweiheit ſpiegelt ſich vielfach in der Creatur ab, überhaupt im Geſetz der Polarität (Sir. 36, 15. *ἓν κατέναντι τοῦ ἑνός*), inſonderheit in der Zweiheit von Himmel und Erde (1 Moſ. 1, 16. Pſ. 89, 38. 72, 5, 17), in der Erſchaffung des Menſchen als זָכָר und נְקֵבָה zur gegenſeitigen Ergänzung (1 Moſ. 1, 27. 2, 18. Mark. 10, 8. Eph. 5, 31), am menſchlichen Leib überhaupt in der Doppelheit verſchiedener Glieder und Eingeweide, die einander bekräftigen und ergänzen, für einander vicariren, beſonders im Auge und Ohr, als den ſich gegenſeitig bekräftigenden Zeugen menſchlicher Wahrnehmung (Pſ. 94, 9. Spr. 20, 12. 1 Petr. 3, 12. u. ö.). Jedes bald mehr, bald weniger ausgeprägte ſymboliſche Vorkommen der Zwei in der heil. Schrift findet hierin ſeinen Grund. Die zweimalige Wiederholung iſt Zeichen der Bekräftigung, Verſicherung der Wahrheit (1 Moſ. 41, 32. 3 Moſ. 13, 6 u. ö. Richt. 6, 39. 1 Kön. 11, 9), überhaupt Verſtärkung, Vermehrung der Eins im Guten und Schlimmen (2 Moſ. 21, 21. 4 Moſ. 20, 11. 5 Moſ. 32, 30. 2 Sam. 13, 6. 2 Kön.

2, 9. 10, 4. Jeſ. 40, 2. 61, 7. Jer. 2, 13. 16, 18. 17, 18. Ezech. 21, 14. Nah. 1, 9. Sach. 9, 12. Hiob 42, 10. Pred. 4, 9. 12. Sir. 23, 13. Matth. 23, 15. 1 Tim. 5, 17. Jud. 12. Offb. 18, 16), wo die Zwei oft mit der Drei als höhere Steigerung zuſammengeſtellt iſt (Hiob 33, 29. Joh. 2, 6. 1 Kor. 14, 27 u. ö.). Deßwegen dienen 2 und 3 auch, wie ſchon bemerkt, häufig zur Steigerung des Begriffs anderer ſymbol. Zahlen. Ferner wird die Zwei Signatur des Zeugniſſes; Zweizahl der Zeugen, der göttlichen (Joh. 8, 18. Hebr. 6, 17 f.), die ſich auch zur Dreiheit erweitert (1 Joh. 5, 6); das Zeugniß oder Wort Gottes als ein zweiſaches (Hebr. 4, 12. *μάχαιρα διστομος*) in Geſetz und Evangelium, altem und neuem Teſtament, zeugend von Sünde und Gnade, verwundend und heilend, ſcheidend und vereinigend. Zweiheit von Engeln als Zeugen und Werkzeugen göttlichen Willens und Thuns 1 Maſ. 19, 1. 32, 2. Dan. 12, 5 ff. Joh. 20, 12. Zwei Cherubim auf der Lade des Zeugniſſes. Zweizahl menſchlicher Zeugen, Individuen und Geſammtheiten 1 Maſ. 22, 3. 4 Moſ. 11, 26. 13, 24. 35, 30. 5 Moſ. 17, 6. 19, 15. Joſ. 2, 1. 8, 33. 1 Sam. 19, 20. 1 Kön. 21, 10. Neh. 12, 31. Jeſ. 8, 2. Matth. 11, 2 ff. 18, 16. 26, 60. 2 Kor. 13, 1. 1 Tim. 5, 19. Hebr. 10, 28. Moſes und Elias Luk. 9, 30. Ausſendung der Apoſtel je 2 und 2 Mark. 6, 7. (Grot. ad plenam testimonii fidem, zugleich zu gegenſeitiger Stärkung und Ergänzung; in wichtigen Fällen nimmt Jeſus 3 als Zeugen mit ſich Luk. 8, 51. 9, 28. Matth. 26, 37). Die Zeugen der Auferſtehung Joh. 20, 2 ff. Luk. 24, 13. Mark. 16, 12. Die 2 Oelbäume Sacharja's 4, 3. und die 2 Zeugen der Offenbarung 11, 1 ff. Auch an unperſönlichen Zeugen erſcheint die Zweiheit, z. B. Himmel und Erde 5 Maſ. 4, 26. vgl. Offenb. 10, 6; Steinhaufen und Denkſäule 1 Maſ. 31, 52. vgl. 2 Kön. 10, 8. Die Geſetztafeln, לֻחוֹת הָעֵדוּת x. ἐξ. 2 Maſ. 31, 18 u. ö. Ferner: Zweitheilung des Opfers bei Verſicherung der Wahrheit 1 Moſ. 15, 10. Jer. 34, 18. In 2 Moſ. 28, 22., der Zweiheit der Ketten und Ringe des Bruſtſchildleins, ſowie den 2 Füßen 26, 17 ff., die eben nur der Feſtigkeit dienen, liegt vielmehr der natürliche Zweck als die ſymbol. Bedeutung der Befeſtigung und Verbindung. Eine Zweiheit von Menſchen ſteht ferner als minimum einer Verbindung, Gemeinſchaft, Gemeinde (Matth. 18, 19 f. Luk. 12, 52. durch 3 erweitert). Die 2 Opferthiere 3 Maſ. 8, 2. ſtehen vielleicht mit Beziehung auf die 2 Söhne Aaron's; 14, 4. 49. beziehen ſie ſich auf die beiden Zuſtände der Unreinheit und der Reinheit analog den beiden Böcken des Verſöhnungsfeſtes (3 Maſ. 16, 5; vgl. den Art. „Azazel“ und „Verſöhnungsfeſt im Ergänzungsband). Das in 2 Glieder Getheilte, aber nach dem Willen Gottes Zuſammengehörige kann freilich auch, dem Willen Gottes zuwider, zur abſoluten Scheidung von einander, zur Feindſchaft gegen einander, zum Widerſpruch wider einander fortſchreiten, die gegenſeitige Ergänzungsbedürftigkeit kann zur abſoluten Unverträglichkeit umſchlagen. So bekommt die Zwei auch den Gegenſinn ewiger Trennung und gerichtlicher Scheidung (2 Feigenkörbe Jer. 24. vgl. Matth. 24, 40 ff. 25, 2 ff. 32 ff. 27, 38), der Feindſchaft (Grund in 1 Maſ. 3, 5. vergl. 25, 23. Matth. 6, 24), der Lüge des Betrugs, als des Gegentheils der Wahrheit (5 Moſ. 25, 18 f. 1 Tim. 3, 8. Offb. 13, 11., Macht des falſchen Zeugniſſes, der Lüge, durch die 2 Hörner ſymboliſirt, Lämmert a. angef. O. S. 108 f.). Auch iſt es dem Willen Gottes zuwider, zweierlei verſchiedene Dinge zuſammenzunöthigen. Verbote in Betreff der verſchiedenartigen Dinge ſ. Bd. I, 98. VII, 723. IX, 182. XIV, 605. Als Verbindung zum Böſen kommt die Zwei vor 2 Sam. 4, 2. Jeſ. 7, 4. Sach. 5, 9. Als Bezeichnung für Wenigkeit, wo die Bedeutung rein im Zahlenwerth liegt, ſteht 2 in 4 Moſ. 11, 19. 2 Kön. 6, 10. Jeſ. 17, 6. Jer. 3, 14 u. ö.

IV. Die Vier, den Pythagoräern eine heilige Zahl (die h. tetractys oder göttliche quaternio, bei der ſie ſchwuren, vgl. Bähr, Symb. I, 162 und J. G. Michaëlis de tetracty Pythagorica Francof. 1735), kommt in der h. Schrift zum erſtenmal bedeutſam vor im Paradieſesſtrom, der in ſeinen 4. רָאשִׁים Paradieſesſegen nach allen Enden der Welt trägt und die Länder der Erde umgibt (1. Moſ. 2, 10). Dieß macht

ſie zur Signatur allſeitiger, jedoch endlich begränzter, Ausbreitung (vergl. Ennemoſer, Geiſt des Menſchen in der Natur S. 101). Der Karakter der Vierzahl iſt ſchon angedeutet durch den 4. Schöpfungstag, an dem durch das Sonnenſyſtem אוֹתוֹת u. מוֹעֲדִים für Tage und Jahre, Tag- und Jahreszeiten und mit Uebertragung auf den Raum feſte Raumbegränzungen, Erdquadranten, Zonen und Himmelsgegenden entſtehen.

Gewiß iſt nun auch das Vorkommen der Vierzahl im iſraelit. Cult nicht bloß Ausdruck der Regelmäßigkeit; denn ſie kommt nicht nur vor in den Maßen der Stiftshütte (über die Eingänge ſ. Bd. XV, 113) u. ihrer Decken und Geräthe, in der Form des Quadrats, Cubus, Rechtecks, als einfache oder mit 5, 6, 7, 11, 12 combinirte Vier, ſondern auch bei den Farben und Stoffen der Teppiche, Vorhänge, Ingredienzien des Räucherwerks, Prieſterkleidung u. ſ. w. (2. Moſ. 25, 12. 26 ff. 34; 26, 2. 8. 31 f. 27, 1 f. 4. 16. 30, 2. 34). Dieſes Vorkommen wiederholt ſich in den Maßen des ſalomon. und ezechiel'ſchen Tempels und des dieſen umgebenden Gartens, in der idealen Ländertheilung Ezechiel's, ſo wie in den Maßen des neuen Jeruſalems (1. Kön. 7, 19. 27. 30 ff. Ezechiel 40, 41 f. 41, 5. 43, 14 f. 20. 46, 21 ff. u. ſ. w. Offenb. 21, 16). Die Vier bezeichnet nicht nur die Orientirung des Heiligthums (1. Chr. 9, 24) nach den 4. auch ſonſt (4. Moſ. 2, 2 f. 34, 2 ff. 35, 5. Ezech. 7, 2. Dan. 7, 2. Sach. 6, 5. Matth. 24, 31. Offb. 7, 1. u. 5.) erwähnten, dem heil. Volk und Land als Richtpunkte geltenden Himmelsgegenden (in welcher Beziehung die Vierzahl allerdings auch den Begriff der Regelmäßigkeit, ſymmetriſcher Raumbegränzung involvirt), ſondern ſie ſymboliſirt das Heiligthum auch als das עֵרֶן der Erde (vergl. Pſ. 36, 9) ſammt dem durch daſſelbe geheiligten Volk (dem aus der מְקוֹר חַיִּים des Heiligthums quellenden נָהָר) und dem um deſſelben willen geſegneten Land (גַּן עֵרֶן, dem der ezechiel'ſche Tempelgarten entſpricht), nach ſeiner Beſtimmung, den Segen der wahren Gotteserkenntniß in ſich zu concentriren und zu verbreiten nach allen Enden der Erde. So wird die Vier die Signatur der Ausbreitung des Reiches Gottes über die ganze Erde, nach Klieſoth's Ausdruck: Der werdenden Oecumenicität deſſelben*). Vgl. Luc. 13, 29. Matth. 13, 4 ff. Apoſtgeſch. 10, 11 f. 11, 6. Das Volk Iſrael, weit entfernt, dieſe ſeine Beſtimmung zu erfüllen, treibt vielmehr den Götzendienſt aller Heiden ringsum (Ezech. 8, 5 f. von S. nach N. 7 ff. von O. nach W. 13 ff. v. N. u. S. 16 ff. v. W. u. O. Gegenbild Neh. 9, 3 in des Volkes Buße ſeinem täglich viermaligen Beten und Thoraleſen), und deßwegen kommt das Gericht über die 4 Oerter des Landes (Ezech. 7, 2). Aber das zur Strafe nach den 4 Winden (5, 10. 12) zerſtreute Volk ſoll nach vollbrachter Strafzeit wieder verſammelt werden von allen 4 Orten des Erdreichs (Jeſ. 11, 12. Ezech. 37, 9. Sach. 2, 6. Pſ. 107, 3). So ſollen auch am Ende dieſer Weltzeit die Auserwählten geſammelt werden von den 4 Winden (Matth. 24, 31. Marci 13, 27. Offb. 7, 1 ff). Auch auf heidniſche Völker wird dieſes Zerſtreutwerden (Jer. 49, 36) und Sammeln (Dan. 7, 2 ff.) angewendet. Namentlich eignet auch den dem Reich Gottes feindlichen Weltmonarchieen in ihrer Afteröcumenicität (1. Moſ. 11, 4 ff.) die Vier als Signatur (Dan. 2, 40. 7, 2 ff. 6. 8, 8. 22. 11, 4. Sach. 1, 18 ff. Offenb. 9, 21. 20, 8 ſchon 1 Moſ. 10, 10), ſowie andererſeits den Werkzeugen und Vollſtreckern der göttlichen Strafe an den Feinden Gottes (Offb. 6, 2 ff. 7, 1 ff. 9, 15. Sach. 6, 5. Jer. 15, 3 f. Ezech. 14, 13 ff. 21). Die an den Cherubim und den Rädern der Ezechiel'ſchen Theophanieen vorkommnden Vierheiten (Ez. 1. 5 ff. 3, 22 ff. 8, 4 ff. bis 11, 23. 43, 1 ff. viermaliges Vorkommen der חַיּוֹת in Ezechiel, ſiebenmaliges in der Offenbarung) karakteriſiren nicht ſowohl die Cherubim als ſolche (denn wenigſtens 1. Moſ. 3, 24 und in ihrer Abbildung in Stiftshütte und Tempel kommt ihnen keine

*) Das Vorherrſchen der 10 vor der 4 beim Tempel Salomo's und Ezechiel's und beim neuen Jeruſalem erklärt Klieſoth (a. a. O. S. 376 ff.) daraus, daß der Tempel Typus der erreichten Oecumenicität iſt, deren Signatur 10 iſt, während die wandernde Stiftshütte Typus der werdenden Oecumenicität des Reiches Gottes iſt.

Vierheit zu) ſondern bezeichnen die Cherubim, dieſe lebendigen Begleiter und Verkündiger der in Gericht und Gnade wirkſamen Gegenwart des lebendigen Gottes, inbeſondere inſofern, als die von Ezechiel nicht nur geweiſſagte, ſondern auch im Bild geſchaute Gnadenökonomie des neuen Bundes, den Karakter der werdenden Oecumenicität hat, was beſonders durch die nicht ſowohl zu den Cherubim als überhaupt zur ganzen Theophanie gehörigen Räder ſymboliſirt wird, die in den ζῶα der Offenbarung wegfallen, weil es ſich jetzt nicht mehr um die Ausbreitung, ſondern um den vollendeten Abſchluß des Reiches Gottes handelt. Bekannt iſt die ſchon von den Kirchenvätern (zuerſt Iren. adv. haer. III, 1. Hier. u. A.) gemachte Parallele der vorzugsweiſe die Oecumenicität des neuen Bundes bezeichnenden und derſelben dienenden Vierzahl der Evangeliſten mit den Cherubim.

Verallgemeinert liegt in der Vier der Begriff: nach allen Seiten hin (folgt der Segen und Fluch 5. Moſ. 28, 3 ff. 16 ff. 4 Segens- und 4 Fluchverſe), von allen Seiten her (kommt der Segen, das Wehe (Hiob 1, 10. 14 ff. Luc. 6, 20 ff.). Daher auch die Vierheit in den Thieren als göttlichen Strafwerkzeugen. Joel 1, 4 ff., die Farren, Löwen, Hunde, Einhörner in Pſ. 22, der Böſen Rotte, die von allen Seiten den Gerechten zu verſchlingen droht.

Geſteigert erſcheint die Vier durch 10 in 40, das jedoch ſeine eigenthümliche ſymboliſche Bedeutung anderswoher erhält, durch 100 in 400 1. Moſ. 15, 13 (hier vielleicht runde Zahl ſtatt 430, wenn es nicht vielmehr als geſteigerte 40 ſich an die ſpecifiſch ſymboliſche Bedeutung der letztern anſchließt). Als 4^2 oder 16 ſteht es, obwohl nicht in erweislich ſymboliſcher Bedeutung 2. Moſ. 26, 25., wohl aber, potenzirt und verhundertfacht in den 1600 Stadien des pferdehohen Blutſtroms Offenb. 14, 20. Das Blutbad wird, wie das Reich des Antichriſt, durch die ganze οἰκουμένη ſich erſtrecken (nach einer etwas andern Auffaſſung: durch das etwa 1600 Stadien lange heil. Land, als Typus der Gebiete der Chriſtenheit).

V. Die Zahl Vierzig, eine auch im Gebiete des natürlichen Lebens merkwürdige Zahl (40 Wochen = 10 cykliſche Monate*) nach Weish. 7, 2 oder ein cykliſches Jahr, Dauer der Bildung des Kindes im Mutterleib; vollſtändige Ausbildung des Gehirns im vierzigſten Lebensjahr, woher das rabbin. בֶּן־אַרְבָּעִים לַבִּינָה Pirk. Ab. V, 21; von Hellſehenden häufig als Zeitbeſtimmung gebraucht, Paſſavant a. a. O. S. 103 ff. wichtig auch in Krankheitskriſen vergl. Schubert Ahndungen II. 1. S. 313 ff. 329 f. 2. S. 60. 247 häufige Friſtbeſtimmung bei den alten Deutſchen; Grimm, Rechtsalt. S. 219) verdankt an den meiſten Stellen, wo ſie bedeutſam vorkommt, ihre Bedeutſamkeit wohl ſo wenig als die Sieben einer Combination von 2 andern bedeutſamen Zahlen, jedenfalls nicht von 4. 10 (Hofmann bei Delitzſch Gen. S. 640: die weltlich begränzte Zeit des Menſchen, weil 10 Zahl der menſchlichen Möglichkeit und 4 Zahl der Welt in der einheitlichen Geſchloſſenheit ihres Beſtandes!), eher noch von 7 u. 3 nach 3. Moſ. 12, 2. 4, wo ſie in 33 und 7 getheilt erſcheint. So Lämmert, der ſie eine intenſive Steigerung dieſer beiden Zeitzahlen nennt und für die Zahl der Vorbereitung auf einen in der Heilsgeſchichte wie im perſönlichen Leben neuen Stand zum Leben oder zum Verderben erklärt. Aehnlich Delitzſch Gen. S. 259: Das Maß heilsgeſchichtlich wichtiger Uebergangszeiten, von Langmuth zu Gericht (1. Moſ. 7, 12), von Gericht zu Gnade (1. Moſ. 8, 6).

Am einfachſten leiten wir auch bei dieſer, wie bei den bisher betrachteten Zahlen, die ſymboliſche Bedeutung her von dem Karakter der Zeitperioden, die zuerſt in der heil. Schrift danach bemeſſen werden. Die 40 Tage am Anfang und Ende der Sündfluth (1. Moſ. 7, 4. 8, 6) ſind Tage der Heimſuchung in Strafe und Gnade, der Prüfung des Glaubens darunter, der der göttlichen Hilfe warten lernt und dem die Ertödtung des Fleiſches zum Gewinne wird. Die Prüfung iſt freilich zugleich eine Ver-

*) Ueber die Bedeutung des cykliſchen oder 10monatlichen Jahres im Alterthum, vgl. Schubert, Ahndungen II, 2. S. 142 ff. 246 ff.

ſuchung zum Unglauben. Das wird ſie 2 Moſ. 24, 18 für Iſrael (ſ. Kurz, Geſch. d. a. B. II, 305), während der erſten 40 Tage des Aufenthalts Moſis auf dem Berg. Für Moſes, deſſen Lebenszeit bis dahin 2 × 40 Jahre beträgt (2. Moſ. 7, 7. vergl. Apg. 7, 23. 30) und in zwiefacher Hinſicht in Aegypten und Midian eine Zeit der Glaubensprüfung war (Hebr. 11, 23 f.) wiederholen ſich und faſſen ſich in 2 mal 40-tägiger Periode zuſammen die 2 vierzigjährigen Perioden ſeines bisherigen prüfungsvollen Lebens, um ihn auf die dritte, ſchwerſte vorzubereiten. Wie in jener 2 mal 40-jährigen Prüfungszeit ſeine Tauglichkeit zum Werkzeug der Befreiung des Volks, ſo hat er in der 2mal 40tägigen ſeine Tauglichkeit zum prophetiſchen und prieſterlichen Mittler bewährt (2. Moſ. 34, 9. 5. Moſ. 9, 18. 25 ff. 10, 10). Noch einmal tritt für das Volk eine 40tägige Verſuchungszeit ein (4. Moſ. 13, 26), welche, da in Folge derſelben ſein Unglaube in Trotz und Verzagtheit ſich offenbart, eine 40jährige Zeit der Züchtigung nach ſich zieht, die aber zugleich eine gnaden- und ſegensreiche Erziehungszeit für daſſelbe iſt (4. Moſ. 14, 33 f. 5. Moſ. 2, 7. 8, 2 ff. 29, 5 ff. Pſ. 95, 10 f. Neh. 9, 21 u. ö.). Ezechiel ſoll umgekehrt (4, 1 ff.) gleichſam als lebendiges Modell, hinſchauend auf das Modell des belagerten Jeruſalems, in ſymboliſcher Handlung 40 Jahre der Miſſethat Judas oder der demſelben dafür bevorſtehenden Gerichte darſtellen, indem er, gebunden und von unreiner Speiſe lebend, 40 Tage auf der rechten Seite liegt. Uebrigens ſind die 40 Jahre Judas, ſowie die 390 Jahre Iſraels, auch hier nicht zu zählen, ſondern ſymboliſch zu verſtehen. Die 40 Jahre Judas ſollen nämlich andeuten, daß für dieſen Stamm ſeine Züchtigungszeit in der Völkerwüſte (Jeſ. 21, 1. Jer. 31, 2 u. ö.) dieſelbe Wirkung haben ſollte, wie die 40 Jahre der Wüſte für Iſrael „eine Zeit göttlicher Bewährung und Läuterung“ (Klieſ. a. a. O. S. 446); daß aber V. 9. das Eſſen unreiner Speiſe auf die 390 Tage Iſraels beſchränkt wird, mag, wie Kliefoth bemerkt, ſeinen Grund darin haben, daß das Zehnſtämmereich ſich vorzugsweiſe von dem Reichthum und der Reinheit Gottes geſchieden, und wir können hinzufügen, auch im Exil mehr als Juda mit den Heiden vermengt hat. Ob auch den 40 ſilbernen Füßen an dem heil. Wanderzelt (2. Moſ. 26, 19. 21. 36, 24. 26) eine Beziehung auf die Wüſtenwanderung zukomme, laſſen wir dahingeſtellt. Wo ſonſt in der heil. Schrift die Zahl 40 in ſymboliſcher Dignität vorkommt, in Verbindung mit Zeitperioden, werden dieſe letztern, mit Vorherrſchen bald des einen bald des andern der verſchiedenen oben zuſammengefaßten Momente, ſignaliſirt bald als Verſuchungs-, Prüfungs- und Wartezeiten, in welchen ſich der Glaube bewähren ſoll oder wirklich bewährt (1 Sam. 17, 16. Matth. 4, 1 ff. Goliath und David, Satan und Chriſtus), bald als Zeiten der Demüthigung und väterlichen Züchtigung Gottes (Richt. 13, 1), welchen von Seiten des Menſchen die Buße, ſammt deren äußeren Erſcheinungen, Faſten u. ſ. w. entſpricht (Bußfaſten Ninives Jon. 3, 4 f. Ezech. 29, 11 ff.) bald als Zeiten gnädiger Heimſuchung, den Glauben ſtärkender Führungen und Durchhülfen Gottes (die 3 vierzigjährigen Friedenszeiten Richter 3, 11. 5, 31. 8, 25; die 40 Tage zwiſchen Auferſtehung und Himmelfahrt). Mehrere dieſer Momente ſind zuſammengedacht 1. Sam. 17, 16. 1. Kön. 19, 8. Apg. 1, 3. Wenn in dem Strafmaß von 40 Schlägen (5. Moſ. 25, 2 f.) eine mnemoniſche Beziehung liegt auf die 40tägige Gerichtszeit 1. Moſ. 7, 12 und die 40jährige Züchtigungszeit Iſraels in der Wüſte, ſo dürfte man wohl auch in den 40 (bei einem Mädchen 2 × 40) Tagen der Unreinheit der Wöchnerin eine Erinnerung an die dem Weibe vorzugsweiſe in Verbindung mit Schwangerſchaft und Geburt auferlegte Strafe (1. Moſ. 3, 16) finden, ſo aber daß auf die reinigende Strafe (1. Moſ. 7, 4) der Segen des neuen Lebensanfangs folgt (1. Moſ. 8, 6). Eine Gnadenfriſt ſind für die Juden die 40 Jahre von der Auferſtehung bis zur Zerſtörung Jeruſalems. Derer, welche dieſelbe zuerſt benützten, waren es bei 120 (Apg. 1, 15., ſ. übrigens unter 10 u. 12). Eine dreifach geſteigerte Gnadenfriſt von 120 Jahren iſt der ganzen Menſchheit (1. Moſ. 6, 3) vor der Sündfluth gegeben worden. — Sonſt kommt noch die mit 10 geſteigerte Vierzig vor. Nachdem 40 × 10

Jahre Iſrael in Aegypten, als in einem dunkeln Mutterſchaaße gelegen, ward es unter Geburtswehen als Volk zur Welt geboren*). Dieſelben 400 Jahre waren für die Kanaaniter nach eine Gnadenfriſt (1. Moſ. 15, 3). — Bei den Aegyptern ſcheint die Vierzig nach 1. Moſ. 50, 3 eine vielleicht mit Bildung des Kindes in Mutterleibe zuſammenhängende aber, mehr in Uebereinſtimmung mit der bibliſchen Symbolik eine die allgemeinere Idee der Erhaltung des Lebens im Tode des Fleiſches ausdrückende ſymboliſche Bedeutung gehabt zu haben.

VI. Die Zahl Zehn, welche uns bisher als ſolche und in ihren Potenzen in der allgemeinen Bedeutung als Steigerungszahl begegnet iſt und ſo namentlich als Ausdruck des minimum oder des maximum (Vollmaßes) je nach dem Zuſammenhang, häufig vorkommt (1. Moſ. 18, 32. 31, 7. 3. Moſ. 26, 8. 26. 4. Moſ. 11, 19. 32. 14, 22. 5 Moſ. 23, 3. 1 Sam. 17, 7 f. 18, 7 f. 2 Sam. 18, 3. 11. 19, 44. 2 Kön. 20, 9. Neh. 4, 12. Jeſ. 5, 10. Am. 6, 9. Hagg. 2, 17. Hiob 19, 3. Dan. 1, 20. Pred. 7, 19) erhält ihren conkret heilsgeſchichtlichen Vollſinn ſchwerlich, wie Delitzſch a. a. O. will, durch Addition von 3 u. 7 (vollendete Offenbarung Gottes vor ſich ſelbſt und nach der Welt hin, die ſiebenfache Ausſtrahlung des in ſich Dreifaltigen — ſich anſchließend an die kabbaliſt. Lehre von den 3 oberen und 7 unteren Sephiroth oder vielmehr die böhmiſch-ötinger'ſche theoſophiſch-trinitariſche Umdeutung derſelben, dag. Klieſoth a. a. O. S. 558). Die Etymologie ſcheint gemäß der durch ſie bezeichneten Entſtehung und Stellung der Zehnzahl im Zahlenſyſtem (Zuſammenſchluß beider Hände mit ihren 10 Fingern oder Abſchluß der Reihe der Grundzahlen, die begränzende Zahl), ſofern innerhalb der Decas der Grundzahlen das Weſen der Zahl ſich vollſtändig entwickelt, der Zehnzahl die ſymboliſche Bedeutung der abſchließenden Vollſtändigkeit, der vollſtändigen Entwicklung, Vollendung, Vollkommenheit (Bähr I, 175; Bertheau, Keil u. A.) zu vindiciren, oder wie Hofmann will (Weiſſ. und Erf. I, 85; vgl. Delitzſch Gen. S. 640 f.) der menſchlich möglichen Vollkommenheit, wegen der 10 Finger der menſchlichen Hände, in denen allerdings der Menſch die Signatur der kreatürlichen Vollkommenheit leibhaftig an ſich trägt. Vgl. Hengſtenb., Beitr. III, 391, 605. B. Moſ. u. Aeg. S. 97. Jedenfalls aber iſt der Begriff der Vollſtändigkeit, Vollkommenheit, den die Pythagoräer**) ſchon der Zehnzahl als der vollkommen explicirten Monas und Tetractys, als der jede andere Zahl umgränzenden, alles Gerade und Ungerade, Bewegte und Unbewegte, Böſe und Gute umfaſſenden Zahl vindicirt haben, noch näher zu modificiren. Auch die Sieben, die Vier und die Drei bezeichnen eine relative Vollſtändigkeit und wir könnten dieſem nach, wenn wir die Sieben vorzugsweiſe als eine allumfaſſende Zeitform, die Drei als Zahl der vollkommenen individuellen Lebensentwicklung kennen gelernt haben, vorläufig ſagen, daß die Zehn abſolut vollſtändige Entwicklung des Univerſums nach Raum und Zeit, genauer die Entwicklung als eine vollendete, zur abſoluten Gegenwärtigkeit gewordene bezeichne. Doch werden wir ſicherer der der Zehnzahl zu Grunde liegenden conkreten und, um was es uns hier zunächſt zu thun iſt, heilsgeſchichtlichen Idee näher kommen, wenn wir, wie bisher, die geſchichtlich früheſten bedeutſamen Anwendungen der Zehnzahl genauer in's Auge faſſen. Vor 1 Moſ.

---

*) „Eben ſo wie das erwählte Volk, in deſſen Schickſalen ſich Alles vor- und abbildet, was ſich in der Geſchichte des ganzen Geſchlechts, ſowie jedes einzelnen Menſchen wiederholt, 40 Jahrzehnte als armer, dienſtbarer Fremdling in Aegypten, dem Dienſthauſe, ſeufzte und nach Verlauf dieſer Zeit aus demſelben befreit wurde, ſo ſeufzte das ganze menſchliche Geſchlecht 40 Jahrhunderte in einer noch härteren Gefangenſchaft, war ein gebundener Knecht, bis es nach dieſer Zeit, ſobald es nur wollte, aus dieſem Dienſte frei und aus einem Knecht zum Kind im Hauſe wurde" (Schubert, Ahnd. II, 2. S. 310).

**) Philol. ap. Stob. ecl. I. p. 8: *θεωρεῖν δεῖ τὰ, ἔργα καὶ τὰν ἰσοίαν τῷ ἀριθμῷ κατὰν δύναμιν, ἅτις ἐντὶ ἐν τᾷ δεκάδι· μεγάλα γὰρ καὶ παντελὴς καὶ παντοεργός καὶ θεῖῳ καὶ οὐρανίῳ βίῳ καὶ ἀνθρωπίνῳ ἀρχὰ καὶ ἀγεμών*, cf. Procl. in Fabr. ad Sext. Emp. adv. Math. IV. §. 3.

14, 20., wo ſie in dem Zehnten, den Abraham dem Melchiſedek gab, zum erſtenmal in entſchieden ſymboliſchem Sinn vorkommt, finden wir die einfache Zehnzahl ausdrücklich nur 1 Moſ. 8, 5. beim Abnehmen des Gewäſſers über den ganzen Erdboden. Dagegen machte Klieſoth a. a. O. S. 559 u. Delitzſch, Gen. S. 90 nach dem Vorgang von Pirke Aboth V, 1 (בַּעֲשָׂרָה מַאֲמָרוֹת נִבְרָא הָעוֹלָם) auf die neben der ausgeſprochenen Siebentheilung der Schöpfungsurkunde zwiſchen den Zeilen zu leſende Zehntheilung aufmerkſam, nämlich 10 Akte oder ſchaffende Worte Gottes V. 1. 3. 6. 9. 11. 14. 20. 24. 26. 29., durch welche der Kosmos in ſeiner Totalität und ſeinen Einzelheiten während der 7 Tage wird, ſo daß „die 7 Tage die Succeſſivität der Zeit darſtellen, in welcher Gottes Wort und Werk die Welt fertig ſchafft und die 10 Worte in ſyſtematiſcher Vollſtändigkeit die einzelnen Theile und Seiten des Kosmos, in denen das Ganze nach allen ſeinen Theilen fertig wird. Daß die Zehn dieſe Stellung im Zahlenſyſtem einnimmt, daß ſie in die ganze Zahlenreihe Syſtem und Gliederung bringt und daß ſie dieſe Geltung unter allen Völkern und Culturen der Erde hat, das kommt ſo gut wie die ſymboliſche Bedeutung der Weltzahl daher, daß Gott den Kosmos in 10 Theilen ſchuf und dadurch die Zehn zur Zehn machte". Wie die Siebentheilung des erſten Kapitels der Geneſis für Gliederung verſchiedener Theile der heil. Schrift, namentlich des Pentateuchs den Urtypus abgibt, ſo dieſe latente Zehntheilung zunächſt inſonderheit für Gliederung der ganzen Geneſis, die deutlich durch das wiederhalte אֵלֶּה תוֹלְדוֹת hervortritt 2, 4. 5, 1. 6, 9. 10, 1. 11, 10 ff. 11, 27. 25, 12 ff. 25, 19. 36, 1. 37, 2 (ſ. Delitzſch, Gen. S. 19. Keil, Gen. S. 5). Aber auch der dem Kosmos, der phyſiſchen Weltordnung auch ſanft (ſ. Bd. XIV, 598) korreſpondirende Nomos, die ſittliche Weltordnung hat im Dekalog (2 Moſ. 20. 34, 28. 5 Moſ. 4, 13. 10, 4) zehn ſchöpferiſche Worte Gottes zur ökumeniſchen, immerwährenden Grundlage bekommen. Alſo nicht bloß, wie Hofmann will, das menſchlicher Weiſe, durch menſchliche Hand Vollendete, ſignaliſirt die Zehn, ſondern das Vollendete, ſofern es nach ſeiner urſprünglich vollkommenen Anlage durch Gottes Hand geſetzt, ein Werk Seiner Finger (Pſ. 8. 4) iſt und unter Leitung Seiner über die ganze Creatur zum Beſten der Seinigen waltenden Hand (Weish. 5, 17. K. 10—19), deren Finger auch die Grundlinien der ſittlichen Weltordnung im Dekalog gezeichnet haben (2 Moſ. 31, 19), deren Finger (2 Moſ. 8, 19) die Menſchen in ſeinen Gerichten zum Heil ſeines Volks, zur Beſtrafung ſeiner Feinde erkennen ſollen, in vollſtändigſter Entwicklung, durch alle dazwiſchen gekommenen Trübungen und Hinderniſſe hindurch zu ſeinem Ziele kommt in der zukünftigen Herrlichkeit. Daß den Inſtrumenten, welche das Lob der Schöpfer- und Erlöſerherrlichkeit Gottes wiederhallen ſollen, die Signatur 10 nicht fehlen darf, ſehen wir aus dem Pſalter von 10 Saiten (Pſ. 33, 2. 92, 4. 144, 9. Vgl. Pſ. 150), welcher uns an die mit 10 Saiten beſpannte pythagoräiſche Weltleier und die 10ſtimmige Sphärenmuſik erinnert (Cic. somn. Scip. C. 4 sq. Macr. Comm. II, 1. Meursii diss. de denar. pyth. in Graev. thes. graec. T. IX.). Zunächſt begegnet uns die Zehnzahl in der Geneſis K. 5. in der Genealogie der Sethiten (Analoga bei Aegyptern, Babyloniern, Chineſen, Indern Bohlen Gen. S. 67). Mit Noah hat Gott die 10te Generation der Menſchheit erſchaffen, und Lamech glaubt alſo an die nah bevorſtehende Vollendung der Weltentwicklung, den Anbruch des Weltſabbaths denken zu dürfen (1 Moſ. 5, 29). Durch 10 תוֹלְדוֹת iſt der Grund gelegt für die Erfüllung des ganzen Weltkreiſes durch die Nachkommen der 3 (Symbol des Wachsthums, der Entfaltung, Fruchtbarkeit) Söhne Noah's; die wieder in drei Söhnen auslaufenden שֵׁם תוֹלְדוֹת bis auf Abraham ſind weiterhin die grundlegliche Vorbereitung der Palingeneſie der Welt durch den Glauben an den dem Abraham verheißenen ökumeniſchen Völkerſegen (1 Moſ. 11, 10 ff. 12, 2 f. vergl. Sach. 8, 23) ſo daß alſo die Zehn nicht nur als Signatur der kosmiſchen und weltgeſchichtlichen, ſondern nach beſtimmter als Signatur der heilsgeſchichtlichen Oecumenicität erſcheint. In dieſer Hinſicht haben auch die 10 תוֹלְדוֹת פֶּרֶץ Ruth 4, 18 ff. vgl. 4 Moſ. 26, 20 eine ſymboliſch typiſche Bedeutung, ſofern David

Typus ist auf Christum, den wahren König der *οἰκουμένη* *). — Wir haben nun zunächst die Zehn in ihrem Unterschied von der Vier zu betrachten, mit der sie auch nach ihrer Stellung im Zahlensystem insofern Verwandtschaft hat, als sie auf 3 × 3 folgt, wie die 4 auf 3, auch die 4 die 10 implicite (1 + 2 + 3 + 4 = 10, die große Tetraktys) in sich trägt. Wenn die Vier nach ihrer Herleitung von den 4 Paradiesesströmen oder den 4 Winden nur eine implicite, noch im Werden begriffene Oecumenicität symbolisirt, so ist die Zehn als Signatur des vollendeten Kosmos **) und der vollständigen Entfaltung der heilsgeschichtlichen Geschlechter die Zahl der expliciten, welt- und heilsgeschichtlichen Oecumenicität. Wie sich dieß in den Maßen der Stiftshütte (Allerheiligstes ein Cubus von 10 × 10 × 10 Ellen; für alle anderen Verhältnisse des Grundrisses der Stiftshütte und des Vorhofs 10 der eine Hauptfaktor) und des Salomonischen (gesteigerte Zehn in den Grundmaßen, Verzehnfachung der Geräthe, Maße der Cherubim, des ehernen Meeres) und Ezechiel'schen Tempels und der Stadt Gottes in der Apokalypse und in deren gegenseitigem Verhältniß abschattet, ist oben angedeutet. Auch die 10 Aussätzigen, Pfunde, Jungfrauen (Luc. 17, 12. 19, 13. Matth. 25, 1 ff.) deuten auf die *οἰκουμένη* hin, als welcher gleicherweise das ganze Heil und alle Gaben Gottes zugedacht sind und welche der Herr in seiner Wiederkunft nach ihrem Glauben und Fleiß in guten Werken richten wird. Aber auch der Antichrist in seiner angemaßten Herrschaft über die *οἰκουμένη* bekleidet sich wie mit der Vier, so mit der Zehn. Schon 1. Mos. 15, 19 ff. werden 10 Abrahams Samen feindselige Völker aufgezählt. Haman, der Feind des Volkes Gottes, hat 10 Söhne Esth. 9, 10 ff. Auch Jes. 13—23. K. Jer. 46—51 K. gruppiren sich um Babel, als die gottfeindliche Weltmacht κ. ἐξ., die heidnischen Völker nach der Zehnzahl und Dan. 2, 41 f. 7, 7. 20. 24. vergl. Offenb. 2, 10. 12, 3. 13, 1. 17, 3. 7. 12 ff. signalisirt sich antichristisches Wesen, antichristische Feindschaft (10 Tage Trübsal, denen analog die ältere Kirchengeschichte 10 Christenverfolgungen zählte) und Macht constant durch die Zehnzahl, und dem entsprechend auch Gottes Strafen über dieselbe, welche zugleich Heilsthaten für sein Volk sind (10 Plagen Aegyptens; die 10 Ellen breite Fluchrolle ***), Sach 5, 2; die 10 die Hure fressenden Hörner Offenb. 17, 16). — Aber wie hängt nun mit dieser bisher erörterten Bedeutung das erste symbolische Vorkommen der Zehn im Zehntgeben Abraham's zusammen? Abraham gibt den Zehnten dem Melchisedek nicht als diesem Menschen, sondern als dem כֹּהֵן לְאֵל עֶלְיוֹן Mittler zwischen Gott und Menschen (vgl. 1. Mos. 28, 22). Er legt damit das Bekenntniß ab, daß er all sein Eigenthum Gott dem Höchsten, dem gütigen Geber, als unverdienten Segen verdanke und darum wiedergeben, widmen und heiligen wolle. Die Bereitwilligkeit das zu thun, legt er an den Tag, indem er in Wirklichkeit den zehnten Theil an denjenigen abgiebt, den er als Gottes Diener und Stellvertreter auf Erden verehrt. Diese Idee, nach

*) Auch die Zahl 22, die Zahl der Buchstaben des hebräischen Alphabets und der kanonischen Schriften des Alten Testaments, participirt, obwohl in untergeordneter Weise, an der Bedeutung der Zehnzahl und scheint besonders in der nachexilischen Zeit, z. B. in den 9 ersten Kapiteln des ersten Buchs der Chronika bedeutsam gebraucht worden zu seyn. Es werden 22 Patriarchen gezählt von Adam bis Jakob 1 Chr. 1., 22 Hohepriester von Aaron bis Seraja, dem letzten Hohepriester des ersten Tempels, 22 Richter von Josua bis Samuel, 22 Könige von Saul bis Zedekia, 22 Glieder von Salathiel bis Christus Luk. 3, 23 ff. Die Bedeutsamkeit ruht wohl, wie bei der formellen Anordnung mancher Psalmen, auf der Zahl der Buchstaben und der kanonischen Bücher, vielleicht mit auf Combination von 10 und 12, schwerlich darauf, daß der Schaltmonat 22 Tage dauerte (Schubert, Abhd. II, 2. S. 131).

**) Die Pythagoräer nannten die Zehn geradezu *κόσμος*.

***) Weil sie 20 Ellen breit war, so finden jüdische Ausleger darin das Maaß der Tempelvorhalle (1 Kön. 6, 3), was nach Hengstenberg und Umbreit bedeutet, daß das Gericht von Gott ausgehe, der nach 1 Kön. 7, 6. als in der Gerichtshalle thronend gedacht wird. Luther's Uebersetzung läßt die Rolle als das antinomistische und antichristische Gegenbild des Dekalogs erscheinen. Lämmert, dem die 10 Signatur irdischen Besitzes ist, meint, weil der Inhalt der Stelle sich auf diesen beziehe, sey ihr eine Breite von 10 Ellen zugeschrieben.

welcher der zehnte Theil gleichsom als symbolischer Repräsentant des Ganzen erscheint, liegt dem Zehntgebot des mosaischen Gesetzes (3. Mos. 27, 30. u. ö., s. den Artikel „Zehnten“) und der Bestimmung von 1/10 Epha Mehl als Minimum bei der Mincha (vgl. Bd. X. 634) zu Grunde. Wenn dos Geschenk Josephs an seinen Voter die Zehnzahl an sich hat, so will der der Zahlensymbolik kundige Sohn wohl damit andeuten, daß er seinem Voter sein ganzes Vermögen zur Verfügung stelle. Vgl. 1 Kön. 14, 3. 2 Kön. 5, 5. Wie ferner in den תּוֹלְדוֹת אָדָם und den תז שֵׁם nicht aus den 10 Gliedern, sondern aus dem zehnten der Naturseqen und der Heilssegen hervorgewachsen ist, so ist auch in der spätern Entwicklung des Abrohomssomens der זֶרַע קֹדֶשׁ, aus welchem ein neues Geschlecht hervorwächst, ein die Strafgerichte überlebendes עֲשִׂירִיָּה (Jes. 6, 13. vergl. Drechsler z. d. St. I, 258 ff). Hinwiederum fällt in den letzten Gerichten ein Zehntel der Stadt, deren Signatur 10 sie hier als der Afterökumenicität des Thiers verfallen karakterisirt (Offb. 11, 13). Die übrig bleibenden 9/10 enthalten den h. Samen. Ob die 9 ols potenzirte 3 hier in der Art bedentsam sey, daß „das Gebiet des Thiers den Karakter des vollendeten Weltreichs verliert und unter die Potenz der Dreizohl gestellt, d. h. zum Gottesreich wird, in dem der Labgesang 12, 1. erschallen koun“ (Kemmler, Offenbarung Jesu Christi, Tübingen 1863 S. 195) möchten wir bezweifeln. Wenn noch dem Bisherigen die Zehn häufig als Zahl der Steigerung, vollständigen Gliederung und Eintheilung, Verollgemeinerung, kurz als runde Zahl κ. ἐξ. wie bei ollen Völkern, so unbestreitbor ouch in der h. Schrift, vorkommt, so beruht das seinem tieferen Grund nach darauf, daß Gottes Schöpfungsthat dem Kosmos die Zehnzahl ausgeprägt hot ols die Zohl des Abschlusses, in der Stufenreihe der Schöpfungen, Entwicklungen und Zeugungen, als die Zahl der Begränzung in der Vielheit, der organischen Einheit in der Mannigfaltigkeit. Namentlich ist der der Zehn inhärirende Begriff der zu einer Einheit, einem Ganzen verbundenen Vielheit, den besonders auch die pythagoräische Zohlenlehre premirt, nicht zu übersehen, Pred. 7, 19. Am. 5, 3. (Kliefoth S. 571). Nach jüdischer Exegese von 4. Mos. 14, 24 bilden 10 eine עֲשָׂרָה. So sehen wir denn auch die Zehn mit ihren Potenzen als dieZohl erschöpfender oder leicht übersehbarer Gliederung und Eintheilung angewendet auf die Gliederung des Volks im Frieden (2 Mos. 18, 24 ff. 5 Mos. 1, 15 ff. 33, 17. Ruth 4, 2. Neh. 11, 1. Marci 6, 40) und Krieg (4 Mos. 10, 4. 31, 14. Richt. 4, 6. 10. 7, 3. 20, 34. 1 Sam. 8, 12. 18, 13. 25, 5. 2 Sam. 18, 15. 2 Kön. 1, 9. 11, 4. 1 Chron. 13, 1. 28, 1. 2 Chron. 25, 5), auch auf das Gewicht (Bd. IX, 158 ff.) obgleich bei den Hebräern das Decimalsystem mit dem Duodecimolsystem combinirt und letzteres herrschend ist. Bei den heidnischen Völkern stand die Zehnzahl in ihrer Anwendung auf Volksgliederung, Maße u. s. w. wohl in Beziehung zur Eintheilung des Sternenhimmels nach Decanen und Decatemorieen oder des Jahrs in 10 Monote (Bähr I, 178 f; Hüllmonn, Urgesch. des Stoots. Königsb. 1817 S. 3 ff.). Als Signotur der Vollständigkeit, der zu einer abgeschlossenen Einheit verbundenen Vielheit haben wir die Zehn sowie ihre Potenzen ferner anzusehen 1 Kön. 3, 4. 2 Chr. 29, 32. Esra 6, 17. (vollständiges Opfer) Jes. 7, 3. Hohesl. 8, 11 f. Luk. 15, 8. 19, 13. Motth. 18, 12. 28. (Summe des Vermögens, der Schulden). Wenn die Zehn als Zeitbestimmung vorkommt (1 Mos. 16, 3. 24, 55. 4 Mos. 11, 19. Ruth. 1, 4. 1 Sam. 25, 38. Neh. 5, 18. Jer. 42, 7. Don. 1, 12 ff. Apg. 25, 6) so steht sie meist als runde Zahl, als Steigerung der Sieben, oder ist, wenn es Tage sind, auch als Bruchtheil des Monots anzusehen, der noch 4 Mos. 11, 19. in Perioden von 5, 10, 20 Tagen getheilt zu werden pflegte. In 2 Mos. 12, 3. 3 Mos. 16, 29. 25, 9. 4 Mos. 29, 7., dagegen scheint der zehnte Tog, der Tag der Osterlammswohl und der Versühnungsvollendung symbolisch-typisch gewählt für den göttlichen Rothschluß der Versühnung der ganzen Welt durch dos wohrhoftige Osterlamm, Christum und Offenb. 2, 10 hoben die 10 Tage der Trübsal, welche die Welt der Gemeinde anlegt (2 Thess. 1, 6) ihr Anologon in den 10 Plogen, mit welchen der Welt von Gott vergolten wird

(2 Moſ. 7 ff). Auch Ezech. 20, 1. 29, 1. 40, 1 ſcheint der zehnte Tag nicht ohne Bedeutung gewählt.

An die Zehnzahl knüpfen ſich, als davon abgeleitet, an

1) Durch Theilung a) die Fünfzahl α) als die halbirte Zehn. Eine nicht ausdrücklich ausgeſprochene aber als Einſchnitt leicht bemerkbare Theilung geſchieht ſchon 1 Moſ. 1., ſofern je 5 Gotteworte auf 3 Schöpfungstage fallen. Die 5 erſten, weſentlich ſcheidenden, aufräumenden, ordnenden, die paſſive Pflanzenwelt ſchaffenden Schöpferworte rufen nur die Vorſtufe, die negative und paſſive, feſte und ruhende Baſis des im Menſchen culminirenden Kosmos in's Daſeyn. Die Pentandrien, dieſes ausgezeichnetſte Pflanzengeſchlecht (Weinſtock, Giftpflanzen) ſind in der erſten Schöpfungstrias das Analogon des zehnfingrigen Menſchen in der zweiten Trias (vgl. Delitzſch, Gen. S. 89 f.). Ferner gehören 5 von den 10 תולדות der Geneſis der Erfüllung des Kosmos als ſolchen, und von 11, 17 an, 5 der Grundlegung des Gottesvolks innerhalb des Kosmos an. Vielleicht iſt es auch nicht ohne ſymboliſche Bedeutung, daß am 5ten Schöpfungstag das animaliſche Leben auf ſeinen untern, unvollkommneren Stufen in's Daſeyn tritt. Die Fünfe iſt die Zahl der einzelnen, alſo relativ ohnmächtigen, ergänzungsbedürftigen Hand (Zöckler, theol. nat. S. 712), der Sinne und der Sinnlichkeit (ſiehe Bähr I, 184 ff.), und beſonders den Aegyptern, Chineſen, Indern, Völkern, die auf halber Stufe der Bildung ſtehen geblieben, eine bedeutſame Zahl. Bei heidniſchen Völkern und Königen, wenn nicht gerade ihre Geſammtheit, ſondern nur eine Mehrheit derſelben bezeichnet werden ſoll, erſcheint ſie häufig z. B. 1 Moſ. 14, 9. 25, 4. 2 Moſ. 13, 5. 4 Moſ. 31, 8. Joſ. 10, 5 ff. 13, 3. Richt. 3, 3 u. ö. auch Offenb. 17, 10 (die gebrochene 10 = die gefallenen Weltmächte). Ein entſchieden ſymboliſcher Gebrauch der Fünfe, ſofern ſie die halbirte Zehn iſt, begegnet uns zuerſt an der Stiftshütte bei den Teppichen (2 Moſ. 26, 3. 5 f. 9), der Höhe der Vorhofumhänge (27, 18. 38, 18 halbe Höhe des Zeltes). Nicht nur dem Vorhof eignet der Karakter des Halben, der Vorſtufe zum Heiligthum (weßwegen auch die andern Maße des Vorhofs und der darin ſtehende Brandopferaltar, ſowie die Seitengemächer des ſalomoniſchen Tempels 1 Kön. 6, 6. 10 und die Halle des Ezechiel'ſchen 40, 30. 48 u. ſ. w. die Fünfe an ſich tragen), ſondern auch der Stiftshütte in ihrer Aeußerlichkeit, als der bloßen σκιὰ τῶν μελλόντων, als der Vorſtufe zur Vollendung. Daß die Fünfe aber im Vorhof mit der Zehn combinirt iſt, deutet dann wieder darauf hin, daß die ganze Menſchheit einmal zum Heiligthum Gottes eingehen ſoll" (Kliefoth S. 588)*). Das häufige Vorkommen der Fünfe als Signatur verhältnißmäßiger Wenigkeit, Unvollſtändigkeit überhaupt hängt damit zuſammen. So 1 Moſ. 18, 28. 3 Moſ. 26, 8. 4 Moſ. 11, 19. Jeſ. 17, 6. 19, 18. 30, 17. Matth. 14, 17. Luk. 12, 6. 52. 14, 19. 1 Kor. 14, 19. So auch in der Redensart „1 oder 5", d. h. unbeſtimmt wenige (1 Sam. 21, 3).

β) Als geſteigerte, verdoppelte Zehn erſcheint 5 als $^1/_5$, wenn der Fünfte Abgabe iſt, gleichſam ein doppelter Zehnte, wie 1 Moſ. 41, 34. 47, 24. 3 Moſ. 27, 13. 19. 27. 31. So auch als ſühnende Zugabe bei Wiedererſtattung unrechten Gutes 3 Moſ. 5, 16. 24. 22, 14. 4 Moſ. 5, 7. γ) Mit dem Begriff der Steigerung überhaupt, als relative Fülle 1 Moſ. 43, 34. 45, 22**). 2 Moſ. 22, 1., als Fürſtenopfer 4 Moſ. 7, 17 u. ö. 2 Kön. 13, 19. Die Zahl 50 beim Jobeljahr, deren Bedeutung ſich nicht ſowohl aus Combinirung von 5 und 10, als vielmehr aus ihrem

*) Auch bei den aus 3, 5, 10 zuſammengeſetzten Maaßen der Arche hält Kliefoth die Fünfe für ein Symbol davon, daß nur ein Bruchtheil der Menſchheit gerettet wird, das aber — daher der Faktor 10 — die ganze Erde wieder erfüllen ſoll.

**) Aus dieſen Stellen in Verbindung mit 41, 34. 47, 2. 24. Jeſ. 19, 18. geht hervor, daß 5 überhaupt in Aegypten eine ſolenne Zahl war, als Zahl nicht nur der 5 Sinne, ſondern beſonders der 5 Planetengötter, von denen alles Weltleben abhängt, denen auch die 5 Schalttage als Feſttage geweiht waren.

Verhältniß zu den vorhergehenden 7 × 7 ergibt (Symbol eines neuen Lebensonsongs, Analagon der Acht), hoben wir schon oben betrachtet.

b) Die 3 und 7 sind vielleicht (s. dogegen oben) nur im Dekolog als aus Vertheilung der auf die 2 Tofeln hervorgegongen onzusehen; sonst hoben sie, jede ihre ursprüngliche, von der 10 unabhängige symbolische Bedeutung.

2) Durch Subtraktian wird, wie die 6 ous 7, so die 9 ous 10 zu einer bedeutsamen Zahl, obwohl die Neun nicht eine in eminentem Sinn symbolische Zahl bei den Hebräern war. Sasern sie unter einer Gesammtheit die größte Mehrzahl, eine absolute Majorität gegenüber einer verschwindenden Minorität ist, wird sie proverbial für die Vielheit der undankbaren Empfänger göttlicher Wahlthat, im Gegensatz gegen die Wenigkeit der dankbaren Luk. 17, 12 ff. Aehnlich steht 99 im Verhältniß zu 100 Luk. 15, 4. Motth. 18, 12. Vgl. Sir. 25, 9.

3) Durch Steigerung oder Potenzirung der 10, oder Combinotian mit 2, 3, 4 u. s. w. entstehen die im Bisherigen schon theilweise betrochteten Zahlen, zwanzig, bei der Stiftshütte im Heiligen, beim Tempel, verdappeltes Maß des Allerheiligsten. Dreißig ols Trouerzeit, wahrscheinlich Bezeichnung für einen Manat (4 Mos. 20, 29. 5 Mas. 34, 8. vgl. 21, 13., ebenso Esth. 4, 11. Dan. 6, 7). Die 30 Sekel betragende Geldbuße für einen getödteten Skloven, ols Schatzung eines Weibes (2 Mos. 21, 32. 3 Mos. 27, 4), an und für sich nicht symbolisch, sondern eine den allgemeinen landes- und zeitüblichen Schatzungsverhältnissen propartianirte Summe, wird symbolisch angewendet Sach. 11, 12. Ihr sanftiges Vorkommen als gesteigerte 3 siehe unter der Drei. Das Vorkammen der Vierzig und Fünfzig ist bereits besprochen. Die Sechzig, soweit sie nicht die gesteigerte Sechs ist, ist bei dem Tempel blaß Verdoppelung der Stiftshütte (1 Kön. 6, 2). Bei den Säulen des Vorhofs, 5 × 12, ist sie eine Cambination der Signotur der Vorstufe und des Volkes Gottes. Die Siebenzig, sasern sie nicht blaße Steigerung der 7 ist, sondern Combinotion von Sieben, als heilsgeschichtlicher Zeiterfüllungszahl, und Zehn, als universeller Vollendungszohl, wird Signatur der gesammten Menschheit, ja der ganzen Schöpfung, als Gegenstand des ewigen, in der Zeit sich vollziehenden Heilsrathschlusses Gottes (Apg. 14, 16. 17, 30). Als solcher wird die Menschheit zunächst vorgestellt in der Siebzigzahl (s. Delitzsch, Gen. S. 289, dagegen Keil, Gen. S. 116) der Namen in der Völkertafel (1 Mas. 10; auch die Choldäer zählen 70 Sprochen und Völker mit eben so viel Schutzgeistern s. Bahlen, Gen. S. 77). So trägt denn auch schon der erste Keim des ersten Volks der Erde, mit dem Gott die Ausführung seines Heilsrothschlusses beginnt, in welchem folglich die höheren Entwicklungen präsormirt sind, 70 als Signatur on sich. Vergl. 1 Mos. 46, 27. 2 Mos. 1, 5. 5 Mos. 10, 22. vgl. 26, 5. Delitzsch, Gen. S. 565: Die Zohl 70 stempelt die eingewanderte kleine Schaar zum h. Samen des Volkes Gottes. Die 70 Palmbäume in Elim bei den 12 Brunnen (2. Mas. 15, 27) sind dem Volk ein Heil und Segen weissogendes Vorzeichen. Weiterhin correspondirt den 70 Geschlechtern Israels die Repräsentatian des seiner Bestimmung noch priesterlichen und prophetischen (2 Mas. 24, 1 ff. 4 Mas. 11, 16. 29) oder ouch des zum Götzendienst obgesollenen (Ezech. 8, 7 ff.) Volkes durch 70 Aelteste. Auch die 70 Farrenopfer des Laubhüttenfestes (4 Mos. 29, 13 ff.) gehören hierher. Dagegen entsprechen den 70 Geschlechtern der Erde die nur bei dem poulinischen Lukas erwähnten 70 Jünger, die ober selbst wieder, wie die 70 Aeltesten, eine Repräsentation der ganzen Volksgemeine sind, nur nicht der israelitischen, sondern der christlichen. Eine symbolische Zeitzahl mit Rückbeziehung auf die 70 von Jeremias geweissagten Exiljahre und mit dem Nebenbegriff der Oecumenicität sind die 70 שָׁבֻעִים, d. i. noch der Sieben gemessenen καιροὶ Doniels (9, 24 ff.), innerhalb welcher sich der gonze Heilsrothschluß Gottes in der Welt vollziehen wird. Die 70 ist wieder getheilt in 3 Perioden, in 7 (bis auf Christum), 62 (bis zum antichristischen Absall) und eine שָׁבוּעַ, die letzte in 2 × 3½ Zeiten, Erhebung und Sturz des Antichristenthums, gespaltene Welt

heptas*). Die Achtzig, als gesteigerte 70 beim Lebensalter vorkommend (Ps. 90, 10; vgl. 2 Sam. 19, 32. 35), als gesteigerte 40 bei Friedenszeiten (Richt. 3, 30; vgl. V. 11) wird in Hohesl. 6, 7. von Kliefoth allegorisch gedeutet auf einen neuen Anfang (8), der gegeben werden muß, bevor die ganze Erde (10) Gott und seinem Gesalbten dienen. Der 30-, 60-, 100fältige Ertrag des guten Ackerfelds drückt einfach den Stufenunterschied in der Steigerung der Fülle göttlichen Heils und Segens aus.

Die Hundert, als Potenz von 10, drückt denselben Begriff in gesteigertem Maß aus; 100fältiger Lohn (Matth. 19, 29. Marci 10, 30) ist vollkommene Belohnung. Für das Vollmoß des Bösen steht 100, Pred. 8, 12. Als weitere Steigerungen von 100 erscheinen 2—700, 1000—7000, ja bis 30,000 bei großen Festopfern (Hekatomben) und Weihgeschenken (1 Kön. 3, 4. 1 Chron. 29, 4. 21. 2 Chr. 1, 6. 15, 11. 29, 32 f. 30, 24. 35, 8 f. Esra 6, 15). In Marci 6, 27 sind 200 Denare eine das Maximum des gemeinschaftlichen Vermögens bezeichnende Summe und 14, 5 soll mit 300 Denaren eine verhältnißmäßig hohe Summe bezeichnet werden.

Die Tausend steht häufig im Gegensatz gegen Eins als größte Menge, als absolutes Maximum der kleinsten Minorität gegenüber (5 Mos. 32, 30. Jos. 23, 10. Jes. 30, 17. 60, 22. Ps. 84, 11. 91, 7. Hiob 9, 3. 33, 23. Pred. 7. 28. Sir. 16, 3). Auch im Gegensatz zu 10 als der kleinsten Summe 2 Sam. 18, 11 f.; überhaupt für eine unbestimmt große Menge Richt. 15, 16. 1 Sam. 18, 7. Jerem. 32, 18. Sir. 41, 12. u. ö. An den Maßen des Ezechiel'schen Tempels sammt Umgebung und des neuen Jerusalems sehen wir die 5, 10, 100 der Stiftshütte und des salom. Tempels potenzirt in die Tausende und häufig mit 12 (s. unten) combinirt, gemäß der diesen Gesichten zu Grunde liegenden Idee allumfassender Oecumenicität, die nun nicht mehr als eine successive, sondern in absoluter Gegenwärtigkeit zu denken ist. Auch in den 1000 Ellen Markung der Levitenstädte nach allen Himmelsgegenden (4 Mos. 35, 4) findet Kliefoth S. 613 vorgebildet, daß Gott seine Priesterschaft dereinst über die ganze Erde verbreitet wissen will. Eine Hindeutung auf die Oecumenicität des Volkes Gottes liegt wenigstens in den 4 × 12 Levitenstädten (s. Bähr II, 51; Keil, Comm. S. 374). Als bedeutsame Combination und Steigerung der Tausend finden wir 2000 (Pred. 6, 6. Marci 5, 13) 3000 (2 Mos. 32, 28 blutiges Widerspiel der Pfingsternte Apg. 2, 41) 4000 (und die 7 Brode Matth. 15, 38 u. ö. = die vom Herrn überall auf ihrem Weg durch die Wüste dieser Welt versorgte Gemeinde) 5000 (Matth. 14, 21. Apg. 4, 4 die unter der Durchhülfe des Herrn der Oecumenicität entgegen wachsende Gemeinde). 7000 (1 Kön. 19, 18 der heil. Same, der seine Kniee nicht beugte vor Baal; 70 als Signatur der Geschlechter Israels; ein gleich starkes, auf Gottes Befehl ausziehendes Heer siegreich gegen die Syrer 20, 25). — Auf die Zeit angewendet dient 1000 in verschiedener Weise zur Bezeichnung der Zeit im Verhältniß zur Ewigkeit, in ihrem Uebergang in dieselbe; die Tausend ist gleichsam der Ewigkeitsmaßstab an die Zeit angelegt (Ps. 90, 4. 2 Petr. 3, 8. 1 Chr. 16, 15 אֶלֶף דּוֹר parallel mit עוֹלָם; sonst für die Totalität der Weltzeiten 2 Mos. 20, 6. 34, 7. 5 Mos. 7, 9*). Das räthselhafteste Vorkommen der Tausend als Zeitbestimmung ist Offenb. 20, 2 ff. Sie ist „eine Hieroglyphe, die noch ihres Champollion

*) Auch die Zahl 7 × 70 oder 10 × 49 wiederholt sich in der heiligen Geschichte. So viel Jahre (= 500 Mondjahre = 10 Halljahrperioden = 6000 Mondumläufe, bei den Alten eine Phönixperiode, nach welcher sich Alles erneuern sollte) betrug die Zeit von der Erbauung der Stiftshütte bis zur Vollendung des salomonischen Tempelbaues; auch die Königsherrschaft von Saul bis Zedekia dauerte so lange, und dreimal so lange die Zeit von Einführung des Gesetzes auf Sinai bis zur Erfüllung auf Golgatha. Vgl. Schubert, Ahnd. II, 2. S. 39 ff. nach J. G. Frank, astron. Grundrechnung.

*) Einige abstrahiren aus diesen Stellen, daß 1000 die Zahl der göttlichen Gnade sey; dann müßten 3 und 4 Zahlen des göttlichen Gerichts seyn, wofür etwa Am. 1, 3. 6 u. ö. sich anführen ließe. Aber aus solchen vereinzelten Stellen läßt sich keine Induktion machen.

wartet“ (Bd. I, S. 659). Vergl. Gräber, Offenb. Joh. S. 351. Auberlen, Daniel S. 375: Die Zahl der Weltvollständigkeit 10 erscheint hier als 10^3, mit der Gottes-zahl 3 potenzirt, also die Welt vom Göttlichen durchdrungen. Dahingestellt muß blei-ben, ob die Zahl auch mit chronologischer Genauigkeit die Dauer des Reichs bezeichnen will. Damit ist wesentlich Kliefoth a. a. O. S. 618 ff. einverstanden. Wir möchten sagen, wie die Tausend überhaupt auf die Zeit angewendet dieselbe in ihrem Verhältniß zur Ewigkeit und Uebergang in dieselbe, Verschlungenwerden von derselben bezeichnet, so sey sie auch die adäquateste Signatur für diejenige Weltperiode, in welcher das Zeit-leben dem seligen Ewigkeitsleben am nächsten steht, gleichsam schon von der Ewigkeit durchdrungen und verschlungen in dieselbe hineinwächst, wie es vom Paradiesesleben aus ohne Dazwischenkommen von Sünde und Tod geschehen wäre. Derselbe Uebergangs- und Aeonenkarakter, in dem 1 Tag = 1000 Jahren und 1000 Jahre = 1 Tag, eignet den 7 Tagen der Geburt des Zeitenlaufs aus der Ewigkeit hervor.

Eine häufige Steigerung von 1000 ist 10,000 רִבָּבָה, d. h. das Vervielfältigte. Diese Zahl, wo sie nicht als numerus certus von Heeresabtheilungen (Richt. 7, 3. 20, 10. und ö.) steht, bezeichnet als höchstes Zahlwort der Sprache, die denkbar größte Summe und Menge (3 Mos. 26, 8. 5 Mos. 32, 30. 33, 2. 1 Sam. 18 7. Ps. 3, 7. 91, 7. Matth. 18, 34. 1 Kor. 14, 19. Hebr. 12, 22) erscheint aber auch wieder durch Multiplikation mit 2 (רִבּוֹתַיִם Ps. 68, 18. *εἴκοσι χιλιάδες* Luk. 14, 31) 7 (70,000 aus allen Geschlechtern Israels von Dan bis Bersaba an der Pest gestorben 2 Sam. 24, 15) 1000 (אלפי רבבה 1. Mos. 24, 60) gesteigert. Die Potenzirung von 1000 und 10,000 (אלפים und ריבו ריבון Dan. 7, 10. *χιλιάδες χιλιάδων, μυριάδες μυριάδων* Offenb. 5, 11) dient zur Bezeichnung der Engelheere als unzählbarer (vgl. Esr. 12, 22. Jud. 14), doch wird der Begriff der Unzählbarkeit, da auch die *μυριάδες μυριάδων* noch gezählt werden (Offenb. 9, 16 *δύο μυρ. μυρ.* = 200 Mil-lionen) ausgedrückt vielmehr durch wirklich unzählbare sichtbare Dinge, wie die Sterne, der Sand (1 Mos. 15, 5. 22, 17. 2 Mos. 32, 13. 5 Mos. 1, 10. 10, 22. 28, 62. Ebr. 11, 12).

VII. Die Zwölfe betrachten wir zuletzt als symbolische Grundzahl, wie sie denn auch zuletzt, in Verbindung mit Monaten, in der Bibel vorkommt Offb. 22, 2. Doch steht sie nur hier in entschiedener Beziehung zur Monateintheilung des Jahres, daher wir den Grund ihrer durchgängigen Bedeutsamkeit in der h. Schrift so wenig hierin, als in den 12 Zeichen des Thierkreises oder Himmelsdekanen (Bohlen, Genes. LXXVI. Hengstenberg, Bil. S. 73) suchen dürfen, aber auch nicht, wie Bähr, Kurz, Delitzsch, Hofmann u. A. in den multiplikativ combinirten Signaturen von 3 und 4 (das mit Gott zusammengeschlossene Kosmische, d. h. das Volk Gottes, Welt Gottes; nach Lange: die explicirte Geistesfülle), sondern einfach mit Winer in dem Faktum, daß Jakob 12 Söhne hatte, welche die Stammväter des Volks Israel geworden sind. Vgl. Bd. XIV, S. 768. Zwar hatte Nahor und Ismael vor ihm 12 Söhne (1 Mos. 17, 20. 22, 21 f. 25, 16); es findet auch hier seine Anwendung, was Calvin zu 1 Mos. 36, 31 treffend sagt: die von Gottes Bund Ausgeschlossenen blühen schnell auf, um bald hin-zuwelken, wie Gras auf den Dächern. Zuerst kommt die Herrlichkeit des Königthums unter Edom auf und Israel scheint ihm nachzustehen; doch die Geschichte lehrt, wie viel besser es sey, erst niedrig am Boden tief in die Erde zu wurzeln als gleich anfangs eine rasch vorübereilende Herrlichkeit zu erlangen.“ Delitzsch, Genes. S. 504, 511: „Die Entwicklung der vom guten Oelbaum abgelösten selbstwüchsigen Zweige eilt weit der Entwicklung des guten Oelbaums voran; das weltlich Große wächst viel schneller empor, als das geistlich Große.“ Die Zwölfe ist also zunächst nicht Signatur eines Volkes Gottes, sondern eines Volkes überhaupt (Vgl. 1 Mos. 21, 13). Auch bei den Aegyptern (12 Provinzen, Nomen, Dodekarchen, Her. II, 147. Diod. 1, 66) Griechen (Athen 12 Phratrieen à 30 = 360 Geschlechter. Schömann, griech. Alt. I, 317 f.), Etruskern, Gothen, Negern u. s. w. finden wir die Zwölf als Zahl von Stämmen, oder

deren Oberhäuptern, welche ſich auch in ihrer Götterlehre reflektiren, wie denn überhaupt 12 als ein mythologiſcher Gruppenbegriff erſcheint (Dodekas der ägypt., griech., röm. Houptgötter, 12 Titanen, Arbeiten des Herkules u. ſ. w.). Nur die in der heil. Schrift vorherrſchende und bleibende Beziehung auf Iſrael macht die Zwölfe zur Signatur des Volkes Gottes als ſolchen. So haben denn die 12 Brunnen in Elim (2 Moſ. 12, 27) 12 Denkſäulen um den Bundesaltar (24, 4) 12 Edelſteine des Choſchen (28, 15 ff. 39, 8 f.) Schaubrode (3 Moſ. 24, 5 ff) 4 × 12 Bohlen der Stiftshütte, Levitenſtädte (4 Moſ. 35, 7), 5 × 12 Vorhoffäulen (2 Moſ. 26, 18 ff. 27, 10 ff.), 12 Malſteine beim Jordanübergang (Joſ. 4, 2 ff.), der 12ellige Umfang der Säulen Jachin u. Boas, die 12 Rinder des ehernen Meers (1 Kön. 7, 15. 25), 12 Thronlöwen Salomo's (10, 20), Altarſteine des Elias (18, 31 f. Keil z. d. St.), Rinder des Eliſa (19, 19), die 12-, 24-, 96fachen Opfer und Weihgeſchenke (4 Moſ. 7, 3. 84 ff. Eſra 6, 17. 8, 35 f. Bd. XIV, 773), die 24,000 Leviten, 24 Prieſterkloſſen, 288 = 24 × 12 Sängerchöre (1 Chron. 23, 4. 24, 4. 25, 7), 12 Repräſentanten der Prieſterſchaft (Eſra 8, 27), 24 Prieſter zwiſchen Tempel und Altar, mit dem Hoheprieſter (Ezech. 8, 18), 24 Oberſten im Staat und Heer ſammt König (11, 1), der 12 Ellen im Quadrat große אֲרִיאֵל des Ezechiel'ſchen Brandopferaltors (43, 16 = das Volk Gottes, das ſich ihm, als ein ihm angenehmes Brandopfer darbringt) — eine unverkennbore ſymboliſche Beziehung auf das Zwölfſtämmevolk. Die Theilung des Heers in 12 Abtheilungen unter 12 שָׂרֵי אֲלָפִים (4 Moſ. 31, 4. 14) und die Anwendung der Zwölfzahl in den davidiſchen und ſolomoniſchen Organiſationen (1 Chr. 27. 2 Chr. 5, 12. 1 Kön. 4) ſchließt ſich natürlich an die Zwölfzahl der Stämme an, ſowie die 12 Kundſchafter, Stäbe (4 Moſ. 13, 3 ff. 17, 2) Stücke des Leichnams, des Mantels (Richt. 19, 29. 1 Kön. 11, 30). Auch in den Ellenmaßen der Ezechiel'ſchen Landestheilung K. 47, 48 kommt die Zwölfzohl durchgängig vor (ſiehe Kliefoth S. 520 f.) combinirt mit 10 und den von ihr abgeleiteten Zahlen, um das neugeſchaffene (Pſ. 22, 32. 102, 19. Jeſ. 43, 7. 65, 17 f.) Volk Gottes zu bezeichnen als ein öcumeniſches. Dieſelbe Bedeutung hat ſie Offenb. 7, 4 ff. vgl. 14, 3. 21, 12. 14. 16., ein potenzirtes, in die Tauſende hinein ſich mehrendes, aus allen Völkern, Stämmen, Geſchlechtern der Erde geſammeltes Gottesvolk, das auf dem Grund der Apoſtel als ſeiner geiſtlichen Stammväter und als ſolches unter dem beſonderen Schutz Gottes ſteht, daß auch nicht ein Glied deſſelben überſehen werden ſoll (was durch die ausdrückliche Aufzählung und Beſonderung in 12 Zwölftauſende ausgedrückt ſcheint). In der Wohl von 12 Apoſteln liegt ja eben das, daß ſie ſollen die geiſtlichen Stammväter (und Richter Matth. 19, 28. Luk. 22, 30) des ἐκ θεοῦ, kraft göttlicher Gnadenwahl aus allen Völkern der Erde (Matth. 28, 19) erzeugten ökumeniſchen עַם נוֹלָד werden, wie die Söhne Jakobs φύσει, ἐκ θελήματος ἀνδρὸς (Joh. 1, 13) Stammväter des alten Bundesvolks geworden ſind. Zugleich ſoll dodurch angedeutet werden, daß „das Zwölfapoſtelvolk heilsgeſchichtlich nur die Fortſetzung, ökumeniſche Erweiterung des Zwölfſtämmevolks iſt“ (Kliefoth S. 525 f.). Letzteres liegt vielleicht auch in den auf den Eingängen der großen Stodt geſchriebenen Namen der Kinder Iſroel (Offenb 21, 12). Dos Moment der Oecumenicität, die ſich ſchon aus Combinotion von 10 + 2 (Zeugen für die οἰκουμένη) folgern ließe, wird noch beſonders hervorgehoben in der erſten Gemeindeverſammlung von 120 = 10 × 12 Jüngern (Apoſtelg. 1, 15)*). Die 24 Aelteſten der Offenbarnng knüpfen entweder an die 24 Prieſterordnungen des altteſtam. Cult an oder repräſentiren ſie das Volk des neuen Bundes als κτίσμα Chriſti (Eph. 2, 4 ff. Offenb. 4, 4. 10 f.) aus den zwei vorher getrennten Theilen der Menſchheit, da ja 12 überhaupt Signatur der Volksbeſonderung iſt und die Heiden im neuen Bund mitberufen ſind zum Volk Gottes. Als ein Weib mit einer Krone und 12 Sternen

*) Ueber die Bedeutſamkeit der Zahl 120 in der chaldäiſchen Aſtrologie ſ. Bohlen, Ind. II, 290 ff. 302. (120 Saren à 3600 Jahre = 432,000 Jahre der Weltperiode).

wird das Volk Gottes dorgeſtellt Offenb. 21, 1., nachdem es geläutert (11, 2) durch den kirchengeſchichtlichen Verlouf (1, 16) ſiegreich wie die Sonne über den Mond zur Vollendung hindurchgedrungen iſt. Ob die Zwölfzahl auch in Gliederung gewiſſer Bücher der h. Schrift (Ezechiel, Doniel, 12 kleine Propheten) bedeutſom angewendet ſey, laſſen wir dahingeſtellt. Vgl. Zöckler, theol. nat. p. 720 sq. Ueber die vorgeblichen 480 Synagogen in Jeruſolem nnd deren ſymboliſche Dentung ſ. Bd. XV, S. 301. — Noch hoben wir Etwos hinzuzufügen über die, wie es ſcheint mit der Zwölfzahl der chaldäiſchen Stunden*) in Beziehung ſtehenden, übrigens ouch im Gebiet des phyſiſchen Einzellebens bedentſamen (Autenrieth, Phyſiol. I. §. 357: 432 Blutumläufe on einem Toge) Zohl 432 = 12 × 36. In runder Zahl dauert die ägyptiſche Knechtſchaft 430 Johre (2 Maſ. 12, 10); auch die 430 (390 + 40) Toge, während welcher Ezechiel die Miſſethot Iſraels und Judos zu tragen hot, ſind ein weiſſogendes Symbol der Züchtigungszeit des Volkes, nnd 3 × 430 = 1290 Tage douert noch Don. 12, 11 f. der Gräuel der Verwüſtung die 30 und 45 weiteren Toge bei Doniel 12, 11 f. über die 1260 Toge der Apokalypſe hinous bis znm völligen Sieg erinnern an die Wartezeit Naoh's bis zum völligen Verlaufen der Woſſer der Sündfluth, wadnrch die Erde wieder bewohnbar wurde, oder ſind ſie, do die letzte Weltwoche in 2 × 1260 Tage zerfällt, in die erſte Hälfte hinein zu rechnen, ſo daß als Termin der antichriſtiſchen Abſchaffung des täglichen Opfers oder öffentlichen Gottesdienſts (Dan. 9, 27. 2 Theſſ. 2, 4) der 1185ſte Tog der erſten Hälfte der letzten Weltwoche anzuſehen wäre. Andere Herleitungen ſ. b. Schubert, Ahnd. II, 2. S. 238 f. — Ueber die durch 3, 3½, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 12, 20, 60, 70 theilbore, bedeutſome Zohl 1260 der Tage des Zeugniſſes der 2 Zeugen, deren Schickſol vorbildlich iſt für die Gemeinde und die Ernährung des Sonnenweibs in der Wüſte ſ. aben unter der Sieben. Wohl ſind nnter den genonnten Foktoren nicht ohne Bedeutnng 60 × 3 × 7 (die Weltmocht und dos Leben des Volkes Gottes unter göttlicher Leitung) oder 70 × 6 × 3 (das Volk Gottes in ſeiner Vergewoltignng durch die Weltmocht, da es ſich bei ihm nm Leben und Tod handelt) oder 12 × 7 × 5 × 3 (das Volk Gottes unter göttlicher Leitung ous der Unvollkommenheit der Vollendung entgegenſtrebend) u. ſ. w. Doch möchten wir ouch hier, wie bei der parollelen Monatszohl 42 (11, 2 f.), mit Ebrord und Lämmert uns in die docta ignorantia zurückziehen, die uns noch mehr oder weniger ouf dieſem Gebiet in Demuth zu bekennen geziemen möchte. Es könnte freilich ſcheinen, als werde dodurch, doß wir ſo monche Zohlen, welche wir gewohnt woren eigentlich zn verſtehen und ihrem Zahlenwerth nach zu nehmen, ouf den ſchwankenden und vieldentigen Boden ſymboliſcher Dignität verſetzen, der hiſtoriſchen Glonbwürdigkeit der heil. Schrift Abbruch gethan und namentlich der bibliſchen Chronologie aller feſte Boden entzogen. Aber ſollte nicht, der ols Schöpfer Alles noch Maß und Zahl geordnet hot, ouch ols Regent der Welt den Entwicklungen der Geſchichte höhere Zeitmoße und Ziele ſetzen, die nun bold eigentlich und identiſch mit irdiſchen Zeitmoßen zu nehmen ſind, wos freilich oft erſt der eventus lehrt (z. B. bei den 70 Jahren des bobyloniſchen Exils Don. 9, 2), bold zwor ſymboliſch, aber dach ſo, daß der geſchichtliche Verlouf innerholb der göttlich begränzten Sphäre ſich hält und bewegt, wie bei den 70

*) In 12 × 360 = 4320 chald. Stunden iſt das Sonnenjahr von 360 Tagen, in eben ſo viel Grade die ſynodiſche Jahresbewegung des Mondes von 354 Tagen eingetheilt; 4320 Mondsjahre rechnen die Samaritaner von der Schöpfung bis Chriſti Geburt. Auch die Aeren der Inder haben dieſe Zahl, die älteren das Saka von 4320 Sonnenjahren, das Vikramaditya von 4320 Mondsjahren, und die ſpäteren phantaſtiſchen von 432,000 Jahren und deren multipla Das Sal Chodai oder Jahr Gottes der Perſer betrug ⅓ von 4320 = 1440 Jahre. Der Umlauf des Jupiter um die Sonne danert 4320 Erdentage. Uranus iſt 4320 Sonnenhalbmeſſer von der Sonne entfernt; 50 Jahre des Uranus ſind 4320 Mondsjahre, ſo daß die Jobelperiode ſelbſt im Planetenſyſtem ihren Typus hat. Auch in die Maße iſt die Zahl 432 übergegangen; die Rabbinen rechnen 432 Eiwoll auf ein Bath, 4320 auf ein Gomer. Vergl. Schubert, Ahnd. II, 2 S. 51 f., 31 ff., 123 ff., 258 ff.

Wochen Daniels, worin für den Glauben des Einzelnen und der Kirche der Troſt liegt, daß alle Schickſale bis in's Einzelnſte, beſonders auch die Zeiten des Kampfes und Druckes, gnädig abgemeſſen ſeyen von Gott (Jer. 5, 22. Hiob 38, 11. Pſ. 93, 3 f). Damit wird nicht der Geſchichtlichkeit in höherem Sinn Abbruch gethan, ſondern, wie Delitzſch ſagt: „In ſolcher Zählung zeigt ſich die Macht der Idee über den Geſchichtsſtaff“ (Gen. S. 565) und Raas: „Gott hat was man ſiehet nach Zahlen und Maßen ſein eingerichtet; Er hat die Rechenkunſt und Meßkunſt bei den leblaſen Dingen auf's Feinſte angebracht. Wie muß denn ſeine Regierung über vernünftige Geſchöpfe beſchaffen ſeyn? Sie muß lauter Gerechtigkeit, lauter Ordnung ſeyn. Es muß Alles nach dem Gehalt ſeiner Ehre und nach der ſittlichen Beſchaffenheit der Geſchöpfe gezählt und gemeſſen ſeyn: Die göttliche Matheſis“. (Einl. in der bibl. Geſch. S. 85 f. Vergl. Sack, Apol. S. 333 f. und Auberlen, Daniel 2. A. S. 153 f., die heil. Zahlen ſind gleichſam der einfache Grundban, das Knachengerüſte im Organismus der Heilsgeſchichte). Die weitere Ausführung der Andeutungen Lämmert's in aben citirter Schrift ſ. in ſeiner demnächſt erſcheinenden Abhandlung in Jahrb. für deutſche Theol. Bd. IX. Heft 1. Lehrer.

Zamſummiter, wie bisweilen geſchrieben wird, eigentlich Samſummim, זַמְזֻמִּים. Sie gehörten zu den Rephaiten im weitern Sinne des Wortes, d. h. den ſagenannten Rieſenvölkern oder Ureinwohnern, die vor den Kananitern und den Therachiten das Land Paläſtina bewahnten. Sie werden erwähnt 5 Maſ. 2, 20. Tuch, Winer, Bertheau, Knobel identificiren ſie mit den Suſim, 1 Moſ. 14, 5 und erklären den Namen als die „Langen“, welche Deutung einfacher ſcheint als die von Hupfeld (Zeitſchrift für Kunde des Morgenlandes III, 3. 399) und Lengerke 181 „die Argesſinnenden“. Die Zamſummiter wahnten in Oſtjardanland als älteſte Bewahner des Landes Ammon, welche von den therachitiſchen Ammonitern vertilgt wurden. Dort hatten auch die mit den Samſummim verwandten Autochthanenſtämme der Rephaiten im weitern Sinne und der Emim ihre Wohnſitze gehabt. Die Samſummiten wohnten ſüdlich von jenen, nördlich von dieſen. Uebrigens vgl. den Art. „Rephaiten“. J. G. M.

Zanchi, Hieronymus, geboren 1516 zu Alzana im Bergamaskiſchen, Sohn eines Patriziers, der ſich als italieniſcher Geſchichtſchreiber bekannt gemacht hat, trat 1531 zu Bergamo in den Orden der regulirten Augnſtiner-Chorherrn. Nach vollendeten philaſaphiſchen und thealogiſchen Studien kam er mit ſeinem Freunde, dem Grafen Celſo Martinengo von Brescia, in das Kloſter van Lucca; hier laſen Beide, unter Vermigli's Leitnng, Schriften Luther's, Melanchthan's, Bullinger's, Calvin's, und bald traten ſie als evangel. Lehrer auf. Nachdem Martinengo anch zn Mailand gepredigt und ſich von da nach der Schweiz hatte flüchten müſſen, wo er endlich 1552 zu Genf Prediger der italieniſchen Gemeinde ward, floh auch Zanchi, 1551, aus Italien. Nach längerem Aufenthalte in Granbünden und zu Genf, ward er zugleich nach England und Straßburg berufen; er folgte letzterm Ruf und bekam 1553 eine Anſtellung als Prafeſſor des Alten Teſtaments. Anfangs wurde er von Marbach und den lutheriſchen Theologen wenig beläſtigt; er betheuerte Frieden halten und nach der orthodox verſtandenen Augsburger Confeſſion lehren zu wollen; während mehrerer Jahre beſtrebte man ſich auch auf beiden Seiten, einzelne Reibungen abgerechnet, den Streit zn vermeiden. 1556 zog zwar Vermigli van Straßburg weg, allein Zanchi konnte noch bleiben. Erſt 1561 ward er wegen einer Aeußerung über den Antichriſt, beſonders aber wegen der Prädeſtinationslehre, die er im ſtrengſten Sinne vortrug und aus der er den Schluß zog, bei den Auserwählten ſey die Gnade unverlierbar, van Marbach angegriffen. Letzterer war, wie die meiſten damaligen lutheriſchen Theologen, von der urſprünglichen Auffaſſung Luthers zurückgekommen, und meinte, bei Behandlung der Prädeſtination müſſe man nicht mit dem Rathſchluſſe Gottes, ſondern mit den Wirkungen der Erwählung beginnen; er hielt mit Recht dieſe Methode, abgleich auch ſie nicht alle Schwierigkeiten löſte, für praktiſcher und den menſchlichen Bedürfniſſen angemeſſener, als die abſolute Calvin's. Nach langen

Verhandlungen, in denen viele Schriften gewechſelt und auch auswärtige Theologen zu Rathe gezogen wurden, wurden Schiedsrichter nach Straßburg berufen, die in Bezug auf die Prädeſtination und das Abendmahl (denn Zanchi hatte auch die Ubiquität bekämpft) eine Conſenſus-Formel aufſetzten, welche in verſöhnlicher Abſicht abgefaßt, von ſämmtlichen Predigern und Profeſſoren unterſchrieben ward; nur Zanchi fügte ſeiner Unterſchrift die Worte bei: hanc doctrinae formulam, ut piam agnosco, ita etiam recipio; er bediente ſich dieſes Doppelſinnes um, wie er ſagte, zu verhüten, daß man ſich einſt auf ſeine Unterſchrift berufe, um ihn zu nöthigen, etwas zu lehren, das er nicht für wahr halte. Der Conſenſus war jedoch nur äußerlich hergeſtellt; von Calvin und mehreren anderen reformirten Theologen wegen ſeiner Nachgiebigkeit getadelt, ſprach ſich Zanchi zunächſt über das Abendmahl deutlicher aus und der Streit fing von Neuem an. Da kam ein Ruf an Zanchi, der ihn ſeiner unklaren und unfreien Stellung enthob; er ging im November 1563 als Prediger nach Chiavenna ab; das zweimal ihm angebotene Predigtamt in der italieniſchen Gemeinde zu Lyon hatte er abgelehnt. Zu Chiavenna hat er mancherlei Verdruß mit Irrlehrern und unruhigen italieniſchen Flüchtlingen.

Während einer furchtbaren Peſt im Jahre 1564 ſtellte die Gemeinde ſelber den Gottesdienſt ein und nöthigte Zanchi und ſeinen Collegen die Stadt zu verlaſſen, um ſich für beſſere Zeiten zu erhalten. Er zog ſich auf einen Berg in der Nähe von Piuri zurück, wo er ſich mit dem Sammeln des Materials für eine Geſchichte ſeines Streites mit Marbach abgab. Dies Werk erſchien, unter dem Titel: Miscellanea, 1566, 4°. Später bewogen ihn Zwiſtigkeiten mit ſeinem Collegen Fiorillo für immer von Chiavenna wegzuziehen; er ging abermals nach Piuri, wo er Einladungen nach Morbegno, Genf und Heidelberg erhielt. Er entſchloß ſich für letztere Univerſität, wohin er ſich Anfangs 1568 begab. Sein Auftrag war, „die Summe der Theologie nach der heil. Schrift und den Kirchenvätern per locos communes" zu lehren. Dieſes, ſeit Kurzem in einigen proteſtantiſchen theologiſchen Schulen eingeführte Fach war Zanchi's Eigenthümlichkeit angemeſſener als die exegetiſchen Vorleſungen, in denen er ſich ſtets in die weitläuftigſten Digreſſionen über die loci verlor, ohne doch den Zuſammenhang dieſer letzteren unter ſich nachweiſen zu können. Bald nahm er zu Heidelberg durch ſeine ausgebreiteten Kenntniſſe in den verſchiedenſten Wiſſenſchaften, durch ſein dialektiſches Talent, durch ſeinen unermüdlichen Eifer, die erſte Stelle unter den Theologen ein. Von allen Seiten her wurde er über die heftig debattirten Streitfragen der Zeit, über das Abendmahl, die Trinität, das Mittleramt Chriſti, zu Rathe gezogen; er verfaßte eine Menge von Gutachten, bald im Namen der Fakultät, bald in ſeinem eignen, ſowohl für Gemeinden als für Einzelne; manche Anfrage war kaum einer Antwort werth; allein eifrig für die Erhaltung der orthodoxen Lehre bemüht, ließ er keine unbeachtet vorübergehen. Ebenſo thätig wirkte er für Einführung einer ſtrengen Kirchendisciplin in der Pfalz, obſchon ihm Thomas Eraſtus hierin kräftig entgegentrat. Auch einige größere theologiſche Werke hat er zu Heidelberg verfaßt. Mit Rückſicht auf die in die Pfalz eingedrungene antitrinitariſche Bewegung ſchrieb er 1572: de tribus Elohim sive de uno vero Deo aeterno, patre, filio et spiritu sancto. Im erſten, thetiſchen Theil führt er den Satz durch, daß der ewige, einige Gott ſich in drei Elohim oder Perſonen unterſcheidet, von denen jede Gott oder Jehova iſt, doch ſo, daß nicht drei Jehova ſind, ſondern alle drei zuſammen nur einen bilden. Die Beweiſe findet er theils im Alten und Neuen Teſtament, theils in Analogien der Natur, beſonders der menſchlichen Seele. Der zweite, antithetiſche Theil iſt der Widerlegung der verſchiedenen Formen des Antitrinitarismus in der alten Kirche, ſowie in der des ſechszehnten Jahrhunderts gewidmet. So trocken das Werk auch iſt, ſo hat es doch ſeine Wichtigkeit, weniger wegen der willkürlichen exegetiſchen Argumentation des erſten Theils, als wegen der Zuſammenſtellung der Gründe der Antitrinitarier im zweiten und der dialektiſchen Bekämpfung derſelben. An dieſe Schrift ſchloß ſich eine zweite an, De natura Dei seu de divinis attributis, eine

Art Religionsphiloſophie, in der die Spekulation eine nicht unbedeutende Rolle ſpielt, und in welcher Zanchi zugleich die Prädeſtination mit der äußerſten Conſequenz durchgeführt hat. In einem dritten Werke, De operibus Dei intra spatium sex dierum creatis, behandelte er Gott als Schöpfer und die Schöpfung; dieſe theologiſche Weltbeſchreibung, in der ſich dogmatiſche Hypotheſen und Naturhiſtorie untereinander miſchen, iſt, in ihrem zweiten Theile beſonders, wichtig als ausführliche Zuſammenſtellung von dem, was man damals von der Natur und ihren Kräften wußte oder zu wiſſen glaubte.

Zanchi's letztes zu Heidelberg begonnenes, aber nicht vollendetes Werk, De primi hominis lapsu, de peccato et de lege Dei, war aus ſeinen Vorleſungen über den Dekalog entſtanden. Als nach dem Tod des Kurfürſten Friedrich III. durch Ludwig VI. die lutheriſche Lehrform in der Pfalz eingeführt ward, mußten die meiſten Profeſſoren das Land verlaſſen; Zanchi fand Anſtellung an der von dem reformirt gebliebenen Pfalzgrafen Johann Caſimir zu Neuſtadt an der Hardt gegründeten Schule, wo er von 1578 an das Neue Teſtament erklärte. Eine Berufung als Profeſſor nach Leyden und eine als italieniſcher Prediger nach Antwerpen nahm er nicht an. Schon 1577 hatte er von den zu Frankfurt verſammelten Abgeordneten der reformirten Staaten den Auftrag erhalten, ein Bekenntniß zu verfaſſen, um es der Concordienformel entgegen zu ſtellen; es ſollte indeſſen keine eigentliche neue Confeſſion ſeyn, ſondern vielmehr eine Harmonie der bereits vorhandenen. Beza und Danäus benützten ſeine Arbeit für ihre 1581 erſchienene Harmonia confessionum fidei orthodoxarum, die jedoch nur ein Privatwerk blieb. Nach dem Tode Ludwig VI. ward die Pfalz wieder calviniſch; Zanchi ſollte nach Heidelberg zurückkehren, zog aber den Aufenthalt zu Neuſtadt vor. 1583 machte er eine Reiſe nach Chiavenna. Trotz zunehmender Kränklichkeit und Schwachheit des Geſichts blieb er fortwährend thätig, er ſchrieb noch mehrere polemiſche Traktate und einige belehrende und erbauliche Schriften für ſeine Kinder. Er ſtarb 1590, den 19. November, während eines Beſuches zu Heidelberg. Seine Söhne und Tochtermänner ſammelten ſeine Schriften und gaben ſie theils zu Neuſtadt, theils zu Hanau heraus; 1619 erſchienen ſie in vollſtändiger Ausgabe zu Genf, 8 Theile in 3 Bänden, Folio.

Zanchi war offenbar einer der gelehrteſten Theologen des ſechzehnten Jahrhunderts; er hat mit ausgezeichnetem Scharfſinn die calviniſche Dogmatik entwickelt und nach verſchiedenen Seiten hin vertheidigt; von einer Fortbildung findet ſich aber nichts bei ihm. Seine Schriften gehören zu den Hauptquellen der damaligen reformirten Lehre, tragen aber ſchon das Gepräge eines ſcholaſtiſchen Geiſtes.

Siehe über ihn unſern Artikel in den Theol. Studien und Kritiken, Jahrgang 1859. C. Schmidt.

Zauberei. Eine düſtere unheimliche Geſtalt des menſchlichen Geiſteslebens, welche ſich weit und breit durch die Menſchheit und durch die Weltgeſchichte hindurchzieht, und ſich dabei faſt überall als das ſpezifiſche Schmarotzer-Gewächs an der Religion darſtellt, welches die Wirkung hat, die Religioſität derſelben aufzuzehren und ſie in Irreligioſität zu verwandeln. Mit der Religion nämlich verwachſen iſt alle Zauberei, inſofern es zu ihrem Weſen gehört, daß ſie die Mitwirkung übernatürlicher Mächte und Kräfte vorausſetzt, zunächſt ſelbſt himmliſcher Geiſter und göttlicher Wunderhülfe. Ein irreligiöſes Behandeln der religiöſen Vorausſetzungen aber iſt ebenfalls aller Zauberei eigen, indem ſie durchweg die überirdiſche Wundermacht in den Dienſt des Egoismus, manchmal des Egoismus in ſeinen ruchloſeſten Anſchlägen verkehren will. Der Widerſpruch aber, der darin liegt, daß die Zauberei die Religion knechten will in den Dienſt der Irreligioſität, kommt darin zu einer beſtimmten Geſtaltung, daß ſie überall darauf aus iſt, mit ſinnloſen, nicht durch vernünftige oder fromme Motive, ſondern rein unmittelbar oder durch geheimnißvolle Convenienzen wirkſame Zauberformeln zu operiren. Die proteusartige Mannigfaltigkeit des überall ſich ſelbſt in ſeiner Impietät gleichbleibenden Zauberweſens ergibt ſich ſchon aus den vielfachen Bezeichnungen deſſelben.

Das Wort Zouberei leitet Leibnitz ob von toben, Frisch von toub, betäuben, Wacker von Zabel, der Teufel, Schwenk mit Grimm und Kehrein von zouwan machen mit dem Nebenbegriff des künstlichen, verwandt mit dem gothischen taujan, machen thun. Nach dem italienischen fattuchiero, Zouberer, was auf das lat. facere zurückweist, würde also Zaubern ein Machen im prägnanten Sinne bedeuten. In dem Norddeutschen zouwen, zauen liegt eben der Begriff des Geschwindmachens, des Eilens, und demgemäß würde man zouwern, zaubern als das iterative oder intensive Geschwindmachen zu begreifen haben, dessen Gegensatz das Zaudern bildete, und auf die harmlose Zauberei der Taschenspieler vermittelst des Geschwindmachens würde dieß durchaus passen. Wir lassen es jedoch dahingestellt, ob hier das Moment des potenzirten Machens oder des Geschwindmachens vorwaltet, oder ob nicht am Ende beide in Eins zusammenfallen in der Darstellung des plötzlichen unmittelbaren Machens. Es würde sich sonach eine Beziehung der Zauberei zur Wahrsagerei ergeben, ganz analog der Beziehung zwischen Weissagung und Wunder. Die Weissagung spricht das Göttlich-Neue aus in dem Licht des göttlichen Geistes, wie es als ein höheres Erkenntnißleben in den Gesichtskreis der Menschheit eintritt, das Wunder aber ist das Göttlich-Neue als That und Thatsache, wie es eine höhere Lebensstufe über den bisherigen constituirt in Gottes Kraft. Die düstere Parallele zu diesem Göttlich-Neuen in Wort und That bilden nun Wahrsagerei und Zauberei miteinander, die Wahrsagerei als Quelle eines ungöttlichen, übernatürlich seltsamen Wissens und Redens, die Zauberei als Quelle eines übernatürlich, seltsamen Könnens und Thuns. Wir ziehen diese Ableitung den Ableitungen von toben und betäuben vor, obschon nicht verkannt werden kann, daß sie an die Zauberei durch betäubende Mittel, z. B. die Zaubertrommel der Schamanen und an die Betäubungen des somnambulen Schamanismus erinnern. Der Lateiner kennt mancherlei Formen der Zauberei, den Gesammtbegriff der Magie aber hat er vom Orient geborgt, ohne Zweifel durch Vermittelung der Griechen, welche ihren *μάγος* oder Magier von den Persern kennen lernten, deren Priester und Weise sich auf Astrologie, Traumdeuterei und wundersame Wirkungen in der Heilkunde verstanden. Die persische Priesterkaste der Magier bildet offenbar eine heidnische Parallele zu den Priestern und Propheten in Israel; was diese erreichten in ethischer Form durch heiligen Wunderglauben, Gebet und Sühne, nämlich Abwendung von Unheil und Vermittelung des Heils, wollten jene erreichen in superstitiöser Form durch die Erkenntniß des Einflusses der Gestirne, und durch die Lenkung dieses Einflusses, vermittelst der Gestirngeister, welche sie sich durch gewisse Formeln, Ceremonien und Uebungen dienstbar zu machen meinten. Daher kommt auch Daniel der Prophet naturgemäß in Contakt und Conflikt mit den Magiern am Hofe zu Babel, und wird ihr Vorsteher, Dan. 2, 48 vgl. Jer. 39, 13, ebenso wie Moses in Conflikt kam mit den Zauberern Aegyptens am Hofe des Pharao. Die hebräische Bezeichnung מְכַשְּׁפִים wird zurückgeführt auf כָּשַׁף leise sprechen, murmeln insbesondere magische Formeln murmeln. Die Bezeichneten (2 Mose 7, 11) erscheinen als eine besondere Species der ägyptischen Hofweisen, und werden identificirt mit den חַרְטֻמִּים (V. 22), den Schreibern im eminenten Sinne, d. h. den Hieroglyphen-Schreibern, welche als solche die heil. Schriften und Träume deuten. Die ägyptische Bezeichnung Mecaschpim erinnert an die griechischen Formen *γόης, γοητεία;* denn das zu Grunde liegende Verbum *γόαω* wehklagen, jammern, bezeichnet wohl speciell das Klagende, Wimmernde in dem Vortrag der Zauberformel. Außer diesen allgemeineren Formen kommen überall die specielleren, welche ihnen untergeordnet sind, in Betracht. Dem deutschen Zaubern ist untergeordnet das Hexen, als ein Zaubern in böser, finsterer Absicht und Richtung. Die Wurzel der Bezeichnung Hexe wäre nach Schwenk das Wort hag gleich hagn, geschickt, kunstreich, oder das gothische huyjan sinnen, so daß Hexe ein kluges oder verschmitztes Weib bezeichnen würde; nach Wenig's Handwörterbuch läge das altdeutsche hac, Gebüsch, zum Grunde, mithin wäre wohl die Hexe ein Busch- oder Waldweib, im Zusammenhang mit dem Heidenthum auf der Heide; und eben dieser

Zuſammenhong ſcheint für die letztere Ableitnng zu ſprechen. In der griechiſchen Sprache treten die Formen *ἐπάδειν*, *βασκαίνειν*, *μαγεύειν*, *φαρμακεύειν* nebeneinander ouf. Die Form *ἐπάδειν*, vorſingen, onſingen iſt inſofern beſonders intereſſant, ols ſie eine ſcheinbor magiſche Wirkung andeutet, welche in den ſubtilſten Weiſen immer noch durch das geſellſchaftliche Leben weit verbreitet iſt, der beharrliche Sing-Song des Bettlers, der pathetiſche Sing-Sang des ſingenden Kanzelredners, der ſentimentale oder gezierte des Dozenten übt auf die entſprechenden paſſiven Gemüthsarten immer noch eine mogiſch ſcheinende, d. h. unerklärlich zwingende Wirkung aus als Aſterart, wie die „Mocht des Geſanges“ eine ſolche onsübt im höheren Sinne. Den Gegenſatz zu dem *ἐπάδειν* ſpricht das *βασκαίνειν* (fascinare) aus, was man irrig erklärt hot *φάσει καίνειν*, mit dem Blick tödten, in Beziehung ouf die im Orient verbreitete Furcht vor dem ſogenannten „böſen Blick“. Die Bedeutung des Wortes: „Einen verläumden“, geht durch verſchreien in die Vorſtellung einer mogiſch-ſchädlichen Wirkung über. Durch magiſches Anſchreien (*ἐπάδειν*) wird der davon Betroffene verführt, durch magiſches Verſchreien (*βασκαίνειν*) wird er hinterrücks geſchädigt und in einen verderblichen Verruf hinein verzaubert. Das *φαρμακεύειν* ferner bezeichnet die Anwendung eines materiellen künſtlichen Mittels in der Ausübung des *μαγεύειν*, nnd bildet inſofern einen Gegenſatz zu den beiden vorigen Formen. Wie aber das *μαγεύειν* ſelbſt zunächſt eine mediate Bedeutung hat, und ebenſowohl eine wohlthätige Magie wie eine ſchädliche bezeichnen kann, ſo verhält es ſich ouch mit der Anwendung ſeines Mittels, des *φάρμακον*. Das betreffende Verbum kann ſowohl heißen: durch ein Arzneimittel heilen, als durch ein Gift verderben; beide Bedeutungen aber laufen durch die Vorſtellung der Wunderkur in die Vorſtellung der Zauberkunſt aus. Das lateiniſche venenum iſt ein Analogon des *φάρμακον*, bei welchem jedoch die Bedeutung der ſchädlichen, giftigen Wirkung überwiegt, und dem entſprechen dann auch die abgeleiteten Wortbildnngen. Den ſublimſten Gegenſatz zu der Pharmakie bildet die Theurgie, als eine Form, worin die Magie in das Gebiet des eigentlichen religiöſen Wunderthuns hinüber zu gehen ſtrebt.

Dos Verhältniß des Magismus zur Religion ergibt ſich für uns in folgender Weiſe. Die wahre Religion und Religioſität wird durch das negative Verhalten der *ἀσέβεια*, des Unglaubens, des Atheismus tödtlich verletzt. Der Ungloube mißachtet das Göttliche in ſeinen wahren nnd gewiſſen Zeichen und Zeugniſſen, das Gegenwärtigſeyn des lebendigen Gottes in ſeiner Offenborung. Dieſer Negotion tritt die Superſtition ols eine krankhafte, poſitive Reaktion gegenüber. Die Superſtition hält anf göttliche Zeichen nnd Bezeugungen, jedoch in krankhoſter Weiſe, daher ſncht ſie die wahren Gottes-Zeichen nnd Zeugniſſe durch ſelbſterwählte zu ergänzen, und dieſe Ergänzungen werden ihr in Folge ihrer Richtung immer mehr zur Hauptſache. Mit den ſelbſterwählten Gottesoffenbarungen und Deutungen göttlicher Zeichen correſpondiren denn anch ſelbſterwählte Gottesdienſte. Der Grnnd dovon liegt dorin, daß ſie mit dem Unglanben ein Element des Ungehorſams gegen das Göttliche, einen Vorbeholt des Eigenwillens gemein hat. So wie im Unglauben ein verborgener Aberglaube verſteckt liegt, liegt im Aberglauben ein verborgener Unglaube verſteckt. Der Aberglaube iſt eine gewiſſe Gläubigkeit mit egoiſtiſchen, fanatiſchen, partheigeiſtiſchen, weltſüchtigen Vorbehalten. Dieſe Vorbehalte ſteigern ſich nun nach Maßgabe der Steigerung der Superſtition. Werden ſie aber endlich zum entſcheidenden Hauptmoment, ſo ſchlägt die Religioſität der Superſtition auf dem Wege des Gottverſuchens in die Irreligioſität des Magismus nm. Die Superſtition macht ſich dem Göttlichen dienſtbar in ſklaviſchen Weiſen und Aeußerlichkeiten, daher erfolgt das Ueberſchlagen in ihr Gegentheil in der Geſtolt, daß nun die Zauberei die Religioſität der Irreligioſität, das Göttliche dem Egoismus dienſtbar macht. Dieſe Umkehrung der weſentlichen Lebensordnung der Religionen iſt noch mehr oder weniger verdeckt in der ſogenannten weißen Mogie; ſie karakteriſirt ſich nur ols nnfromm durch den Mißbrouch des Heiligen, durch die Willkür, womit ſie die himmliſchen Mächte, die Engel oder Gott ſelbſt, nöthigen will, dem individuellen Intereſſe

zu dienen; dieſelbe Umkehrung aber erreicht ihren höchſten Grad in der ſchwarzen Magie, wie ſie böſe Mächte, böſe Worte und Wirkungen in ihren Dienſt zwingen will, um böſe, gottloſe Abſichten zu verwirklichen. Durchweg iſt aber die Zauberei mit dieſem Widerſpruch behaftet, daß ſie die himmliſche oder doch höhere Geiſtesmacht der irdiſchen Ohnmacht unterordnet, den Sinn des Geiſtes der ſinnloſen Formel, die geheimnißvolle Geiſtesthat dem blinden leidenſchaftlichen Intereſſe, in allgemeinſter Faſſung den Himmel der Hölle. Sie macht ſich am Ende den Teufel dienſtbar, aber unter der Vorausſetzung des Aberglaubens, daß er eine Art von böſer Gottheit ſey, und unter der Bedingung, daß ſie ihm dienſtbar wird und anheimfällt. Die Zauberei iſt die Miſch- und Mißgeburt des Unglaubens und des Aberglaubens in ihrer beiderſeitigen Conſequenz. Dieß führt auf die Gruppirung der Geſtaltungen der Zauberei nach ihrer hiſtoriſchen Entwicklung.

Nach Hegel (Werke, 11. Band, Vorleſungen über die Philoſophie der Religion) wäre die Zauberei die erſte Grundform der Religion ſelbſt, und ſomit die Baſis aller ihrer Entwickelung. Der Zauberei liegt nach Hegel die Vorausſetzung zu Grunde, daß das Geiſtige die Macht über die Natur iſt (S. 220). „Aber", heißt es dann, „dieß Geiſtige iſt noch nicht als Geiſt, noch nicht in ſeiner Allgemeinheit, ſondern es iſt nur das einzelne, zufällige, empiriſche Selbſtbewußtſeyn des Menſchen, der ſich höher weiß in ſeinem Selbſtbewußtſeyn, obgleich es nur bloße Begierde iſt, als die Natur, der weiß, daß es eine Macht iſt über die Natur". Daher will der Menſch, nach Hegel, direkt durch ſeine Vorſtellung, ſeinen Willen auf die Natur einwirken. Abgeſehen davon, daß die Zauberei in ſehr verdorbenen Zuſtänden der hiſtoriſchen Religioſität erſt allmälig hervortritt, nicht aber in ihren Grundformen (z. B. bei den Griechen und Römern), abgeſehen ferner davon, daß ſich die hiſtoriſchen Formen der Religion nicht aus einem verwilderten irreligiöſen Verhalten als ihrer Wurzel entwickeln konnten, ſo drückt der Menſch ſeine geiſtige Ueberlegenheit über die Natur dadurch aus, daß er Hand an ſie legt, daß er ſie ihren Geſetzen gemäß mit Verſtand in der Richtung der Cultur bewältigt, während er es in der Magie nicht bloß mit der Natur zu thun hat, ſondern mit geiſtigen Mächten, die er ſich aber nicht vermeint durch ſeine bloße Vorſtellung dienſtbar machen zu können, ſondern nur mit Anwendung conventioneller Mittel, die nach ihrer geheimen Ueberlieferung doch am Ende auf Selbſtverſchreibungen jener Mächte zurückgeführt werden müſſen. Die Menſchheit kann aber unmöglich als eine junge Zauberin oder Hexe ihren Lebenslauf begonnen haben. Wohl aber iſt das anzunehmen, daß ſich ſofort nach dem Verfall der Urreligion in's Heidenthum auch die Zauberei entbunden hat. Den beſtimmten Gegenſatz des Heidenthums nämlich zu der Offenbarungsreligion bildet nicht etwa eine nüchterne, vernünftige Naturreligion, ſondern ein trübes Gegenbild der Offenbarungsreligion. Das Heidenthum hat ſeine Mantik gegenüber der Prophetie und ſeine Magie gegenüber dem Wunderglauben, ſowie ſeine Gräuelopfer gegenüber dem von Gott geordneten und geheiligten Opfercultus. Dieſes Gegenſatzes iſt ſich denn auch die Theokratie vollkommen bewußt, und wir finden ihn im Denteronomium 5 Moſ. 18, 10—15, ſowie in den Gegenſätzen 1 Moſ. 41, 8 ff. 2 Moſ. 7, 10 ff. Dan. 2. Apg. 8, Kap. 13, 8. 2 Theſſ. 2, 2. Tim. 3, 8. Offb. 2, 20 beſtimmt ausgeſprochen. Wie aber der Wunderglaube die eigentliche Blüthe des Offenbarungsglaubens bildet, ſo bildet der Magismus den vitiöſeſten Punkt, den eigentlichen Auflöſungskeim oder Krebsſchaden des Heidenthums. In dieſer Beziehung aber haben wir eine beſtimmte Gradation der Entwicklung zu unterſcheiden, die in folgender Weiſe zu beſtimmen ſeyn möchte:

1) Die Zauberei mit der Religion, d. h. in ihrer innigen Verſchmelzung mit der Religion, oder die uralte Grundform; höhere Form: der orientaliſche Magismus; niedere Form: Dämonendienſt.

2) Die Zauberei an der Religion oder die Cultusmagie der heidniſchen Welt. Heitere Luſtopfer und blutige Gräuelopfer.

3) Die Zauberei *neben* der Religion, nämlich Zaubermyſterien. Höhere Form: Theurgie und Kabbaliſtik. Niedere Form: Goetenthum und Geiſterbeſchwörung.

4) Die Zauberei *aus* der Religion, nämlich als Niederſchlag der Religion, oder hervorgehend aus der Irreligioſität in der Religion. — Die Ruinen beſtimmter Heidenthümer. Battalogie und Hexenweſen.

5) Die Zauberei als mittelalterliche und moderne Geheimlehre, gewiſſermaßen *als* Religion abenteuerlicher Geiſter. *Weiße und ſchwarze Magie.*

Die erſte Geſtalt der Zauberei nach ihrer höheren Richtung iſt die reinſte, die Zaubermacht der alten Prieſterkaſten, deren Grundform der mediſch-perſiſche Magismus. Magier, *Μάγοι* nannte ſich zunächſt ein Stamm des mediſchen Volkes, der die heil. Gebräuche ſowie die Ueberlieferungen der Weisheit verwaltete (Herod. I, 101), ein Gegenbild des Levitenthums der Hebräer. Dieſer Magismus ging von den Medern auf die Perſer über zur Zeit des Cyrus (Xenoph. Cyropädie 8, 1. 23) und fand ſeine Analogie in dem Magierorden der Chaldäer, welcher am Hofe zu Babel eine große Rolle ſpielte, und von Griechen und Römern vielfach geradezu mit dem Namen Chaldäer bezeichnet wurde. (S. Jerem. 39, 3 und das Buch Daniel.) Andere Analogieen ſind die ägyptiſchen Prieſter, die Bramanen der Hindus, die Druiden der Celten. Dieſe Prieſterorden erſcheinen theils nach den Graden organiſirt (Zoroaſter's Klaſſen: Lehrlinge, Lehrer, vollkommene Lehrer), theils nach den Berufszweigen, wie z. B. bei den Celten (bei denen die Eubages oder Naturforſcher und Mantiker in der Mitte ſtehen zwiſchen den Senani oder Prieſtern und den Barden, oder heiligen Sängern). Die hierarchiſche Stufenordnung iſt überall mehr oder minder ausgebildet. Bei den Hindus erwarben ſich die Büßer in ihrer aufſteigenden Folge gradweiſe nach ihren Vorſtellungen eine unermeßliche Wundermacht.

Im Allgemeinen umfaßt die magiſche Würde die Pflege der Sternkunde oder die Aſtralogie (als Aſtronomie und als Aſtralogie im engern Sinne) und die Pflege der Naturkunde oder der Heilkunde und Zauberkunſt, des magiſchen *Wiſſens* und des magiſchen *Könnens*, oder die Pflege des Göttlichen und die Pflege des Menſchlichen, und durchweg iſt myſteriöſes übermenſchliches Wiſſen und ein gleichmäßiges Handeln bei ihnen vereinigt. Dieſer Magismus wirft ſich bei den Römern beſonders auf die Seite des Wiſſens in den Haruſpices oder Propheten aus den Eingeweiden der Opfer, aus Blitzen, Erdbeben u. ſ. w. und in den Augurien oder Vogeldeutern; für die magiſche That ſorgte zumeiſt das römiſche Schwerdt. Auch bei den Griechen fällt urſprünglich die Magie vorzugsweiſe auf die Seite des Wiſſens in der Mantik der Orakel. Die Formen der Nekromantie und der Alchemie ſind vorwaltend ägyptiſchen Urſprunges; die erſtere, das Befragen der Todten, iſt eine uralte ägyptiſche Erkenntnißquelle (ſ. 5. B. Moſ. 18, 11); die letztere wird als die hermetiſche Kunſt auf den ägyptiſchen Hermes Trismegiſtus zurückgeführt und von den Aegyptern kam ſie zu den Griechen und Arabern. Das höchſte Ziel der Alchemie iſt in der früheren Zeit der Stein der Weiſen, in der ſpätern, die Kunſt, Gold zu machen; das höchſte Ziel der Aſtralogie wird für die Magier aus dem Morgenlande zuletzt das Beſtreben, den Stern des Heils zu entdecken (ſiehe 4 Moſe 24, 17), und in den Weiſen aus dem Morgenlande läuft die orientaliſche Magie auf ihrem Höhepunkte in dieſelbe Straße ein mit der Prophetie der theokratiſchen Offenbarung, ein Symbol der Wiſſensfeſt, die in ihrer höheren Richtung mit dem Glauben Eins wird (Matth. 2). Was der Stern nicht ſagen konnte, darüber gab die Prophetie Aufſchluß. Wenn aber der Magismus als prieſterliches Thun noch vorwaltend eine religiöſe und geweihte Haltung hat, ſo hat er doch ſchon im Alterthum einen dunkeln Gegenſatz in der Nekromantie ſowie in den Spuren des Dämonencultus, der unterirdiſchen Gottheiten und der Teufelsanbetung, welche das Alterthum aufweiſt, welche vielfach (ſ. Nro. 4) in den Regionen der verwildernden Völker das Uebergewicht bekommt, und deren Grundtypus ſich noch in den Jeziden erhalten hat. Ueber den Dämonencultus iſt die indiſche Mythologie zu vergleichen, ebenſo die ſlaviſche, die mexika-

niſche u. ſ. w.; die Bedeutung der Hekate in der griechiſchen Mythologie, und die Berichte über die Anbetung böſer Dämonen, z. B. in Horſt's Zauberbibliothek vgl. 1 Kor. 10, 20.

2) Die Zauberei on der Religion. Ueberall, wo ſich mit dem Heidenthum die Vorſtellung entwickelt, daß man ſich die Götter durch heitere oder durch furchtbare Opfer in magiſcher Weiſe günſtig ſtimmen und dienſtbar machen könne, alſo auf der einen Seite durch Blumenkränze, durch heitere Geloge und Wolluſtdienſt, auf der andern Seite durch furchtbare Gräuelopfer, durch das Molochsopfer, dem Saturn als dem Stern des Unglücks dargebracht, da entfaltet ſich in gleichem Maß der Keim des magiſchen Verderbens an der Religion. Die heitern Opfer dieſer Art correſpondiren mit der ſpätern Vorſtellung der weißen Magie, die düſtern Opfer mit der ſpäteren Vorſtellung der ſchwarzen Magie. Es iſt aber eine falſche Vorſtellung, wenn man meint, dieſer magiſche Götterzwang ſey von Haus aus der Grundgedanke des Opfers. In der indiſchen Welt bildet ſich noch der einen Seite das Bajaderen-Weſen aus, nach der andern die Selbſtvernichtung bald in den h. Fluthen des Ganges, bald in heil. Flammen, oder unter dem Wagen des Juggernaut. In der mexikaniſchen Form dominirt das Gräuelopfer, welches dem Kriegsgott Huitzilopochtli (Vitzli-Putzli) gebracht wird. Wegen dieſes Gegenſatzes wird der Götzendienſt ſelber in der heil. Schrift vielfach als Zauberei betrachtet, z. B. 2 Kön. 9, 22. Die Verwandtſchaft alles Götzendienſtes mit der Zauberei liegt darin, daß in den Namen der Götter der Name Gottes mißbraucht wird zu egoiſtiſchen, ſündhaften Zwecken, unter Anwendung ſelbſterwählter ſinnloſer und lohnſüchtiger Religionsformen. Inſofern kann man ſagen, daß das Heidenthum durchweg noch ſeiner Nachtſeite hinneigt zur Zauberei, während es nach ſeiner Lichtſeite ein Fragen und Suchen iſt nach Gott. Die Zaubereien Babels und anderer heidniſchen Weltſtädte gehören alſo auch hieher (ſ. Offb. 22, 15. K. 21, 8).

3) Die Zauberei neben der Religion. Sie entfaltet ſich namentlich aus dem Contakt und Conflikt der orientaliſchen Philoſophie mit dem Weiſſagungs- und Wunderbegriff der Offenbarungsreligion. Die neuplotoniſche Philoſophie will die heiligen Weiſſagungen nachmachen durch die viſionäre Ekſtaſe, die heiligen Wunder durch die Mirakel der Theurgie (Wirken in Gott, mit Gott, gottbegeiſtertes Wirken). In den magiſchen Künſten der Kabbaliſtik wird die Miſchung der altteſtamentlichen Offenbarungserkenntniß und der orientaliſchen und griechiſchen Weisheit ebenſo angewendet zu einem magiſchen Erkennen und Wirken, wie in einigen Schulen der chriſtlichen Gnoſtiker. Mit den kabboliſtiſchen und gnoſtiſchen Myſterien aber ſetzt ſich der Hang zur religiöſen Theurgie durch die Reformation hinaus fort bis in die neueren Zeiten. Mit der höheren Form aber, welche den Namen der Trinität, die Anrufung der Engel und ähnliche heilige Formen zur Verrichtung des Zauberns anwendet, correſpondirt die Anrufung der Dämonen, ſchließlich das Sichverſchreiben an den Teufel, welches in der Sage von dem Dr. Fauſt ſeinen vollendetſten Ausdruck gefunden hat. Ueber die Goeten in der apoſtoliſchen Zeit vergleiche man Neander (Ausgabe in 2 Bänden) I. S. 17. 39 u. ſ. w. Ueber die Theurgie der Neuplatoniker vergleiche man Horſt's Schrift: „Die Theurgie", 1820.

4) Die Zauberei aus der Religion oder als Niederſchlag und Verderbniß beſtimmter religiöſer Traditionen. Alle hiſtoriſchen Religionsformen haben unter der Mitwirkung des egoiſtiſchen Weltſinns einen Hang, ſich durch den Weg der Superſtition und des Fanatismus in das Verderben der Zauberei aufzulöſen. Die ganze Religion wird am Ende mehr oder minder ein Mittel, die Gottheit durch ſelbſterwählte Culte in den Dienſt religiös gefärbter Parteiintereſſen herabzuziehen. Eine Hauptform dieſes Beſtrebens iſt die Battologie, welche Chriſtus in der Bergpredigt (Matth. 6, 5. 23, 13) als die Gebetsweiſe der Heiden bezeichnet, und auch an den Gebeten der Phariſäer gerügt hat. Was die Bedeutung des Wortes Battologie, *βαττολογεῖν*, anlangt, ſo leiten Einige daſſelbe ab von Battus, einem Könige von Cyrene, welcher ſtammelte (Herodot

4, 135), Andere von einem Dichter Battus, welcher lange Gedichte voller Tautologieen machte (Plutarch), namentlich Suidas unter dem Wort *βατταλογία*; Schleußner von בַּדִּים Hiob 11, 3, = רַב רְבָרִים, nach andere von dem hebräischen בטא, während Fritzsche annimmt, der Ausdruck sey anamatopoietisch; er ahme das Stammeln und Lallen nach. Dafür scheint freilich der Ausdruck nicht auszureichen, und so wird man auf die historische Ableitung des Suidas zurückgewiesen. Die Vorstellung des unnützen Plapperns allein aber erschöpft nicht den Ausdruck; es ist vielmehr die Vorstellung, daß man durch die gehäuften Anrufungen, die Gottheit oder die Götter nöthigen könne. Der Grundgedanke ist das magische Bezwingen der himmlischen Mächte, durch Gebetswiederholungen. Die negative Seite ist das geistlose Lippen-Geplapper und Geplerr (Luther: Lören und Tönen). Die positive Seite der Wahn einer den göttlichen Willen überwiegenden Verdienstlichkeit. Die eigentliche Heimath der Battologie ist das Heidenthum. Bei den Hinduasceten steht die Battologie in voller Blüthe. Ist es einem solchen Asceten gelungen, den Namen Radha Krischna oder Ram in Einem Monat 100000 Mal auszusprechen, so kann er seiner Seligkeit gewiß seyn. Auch die Baalspfaffen waren solche Battologen nach 1 Kön. 18, 24: sie riefen vom Morgen bis zum Mittag: Baal erhöre uns! Baal erhöre uns! Die muhamedanischen Mönche tanzen im Kreise mit battologischen Anrufungen bis sie schwindelnd hinsinken. H. Hottinger hat in seiner Historia Eccles. (Tom. VII.) verschiedene Muster muhamedanischer Battologie mitgetheilt. Ueber die Battologie des Talmud ist Eisenmenger's Entdecktes Judenthum II, 580 zu vergleichen, ebenso Tholuck, Bergpredigt S. 332. Zahllos sind die Gebetssprüche, welche die Mischna bei allen möglichen Eventualitäten vorschreibt. In der morgenländischen Kirche haben die Akaimeten, welche in dem Kloster Studium zu Constantinopel das sogenannte ewige Gebet einrichteten, die Gebetszeiten der Juden und der Muhamedaner in eine unaufhörliche Gebetszeit verwandelt. Die Battologie in der abendländischen Kirche knüpft sich besonders an die Geschichte der Mönchsandachten und des dabei vorgeschriebenen Psalmsingens (s. z. B. die Regel des h. Columban) an die Taxen der Strafgebete in Verbindung mit der Geißelbuße des Peter Damiani, und an die Geschichte der Rosenkränze, namentlich der beiden Rosenkränze der Franziskaner und der Dominikaner (siehe Fuhrmann, Wörterbuch der Religions- u. Kirchengesch. den Art. „Rosenkranz". In den Gebetsmaschinen der buddhistischen Mongolen hat die Battologie (s. Scherr, Gesch. der Religion I, 234) ihren Höhepunkt erreicht. Der Schein der brünstigsten Andacht ist vollkommen oder scheinbar zu einem mechanisch-äußerlichen religiösen Akt geworden.

Dieser orthodoxen Gestalt des verdorbenen Religionswesens tritt gegenüber die häretische Form in der Entfaltung des specifischen Zauber- und Hexenwesens. In Göthe's Walpurgisnacht erscheint das Hexenwesen als die nächtliche, geheime Fortdauer des alten Heidenthums der Deutschen, und dieß ist ohne Zweifel die auch von der Wissenschaft immer mehr bestätigte Ansicht. Vor dem christlichen Bewußtseyn haben sich die Götter in Dämonen, die Haldinnen in Unholdinnen, die keltischen Feen in Hexen verwandelt (s. d. Art. „Hexen und Hexenprozesse").

Und ohne Zweifel sind überall jene tief gesunkenen Formen des geistigen Lebens, welche Hegel an der erwähnten Stelle als Anfänge des menschlichen Geisteslebens betrachten will, als äußerste Ausläufer seines Verfalls anzusehen; die Rudera religiöser Traditionen, welche ebenso in Irreligiosität versunken sind, wie die betreffenden Völker oder Stämme selber durch die Barbarei hindurch der Verwilderung verfielen. In diesen Regionen ist dann auch vorzugsweise der eigentliche populäre Teufelsdienst zu Hause. So stehen die Angekoks oder Priester und Zauberer der heidnischen Grönländer mit untergeordneten bösen wie guten Geistern in Verbindung; und ähnliche dieser Culte finden sich bei den Kamtschadalen und Samojeden in Asien, bei den Irokesen und anderen Indianerstämmen in Nordamerika, bei den Mandingonegern und anderen Negerstämmen fast überall scheint bei den wilden Völkern die Dämonenfurcht einerseits einen angstvollen Dämonendienst, andererseits ein ruchloses Zaubern mit Dämonenhülfe her-

beigeführt zu haben. Vergleiche G. C. Harſt, „Von der alten und neuen Magie“. Als Ankündigung ſeiner Zauberbibliothek. Mainz 1829. Ebenſo die Zauberbibliothek ſelbſt.

5) Die Zauberei als mittelalterliche und moderne Schultradition und Geheimlehre, aber als Zaubertheorie. In dieſen Traditionen tritt die Unterſcheidung zwiſchen weißer und ſchwarzer Magie, die ſich durch alle unſere obigen Rubriken hindurchzieht, in voller bewußter Beſtimmtheit hervor, worüber ebenfalls beſonders Harſt zu vergleichen iſt. Die ſchwarze Magie beruht auf dem Einverſtändniß und der Verbindung mit unterirdiſchen Mächten, mit dem Satan und mit böſen Geiſtern überhaupt; daher kann auch ihr Zweck nur ein böſer ſeyn. Die weiße Magie ſucht die Hülfe aber vielmehr die Wirkung Gottes aber der Engel oder der Kräfte der Natur auf magiſche Weiſe durch Gebräuche und Formeln für irgend einen gut ſcheinenden, immer aber eigenwilligen egoiſtiſchen Zweck zu verwirklichen. Daß dieſe Unterſcheidung ausgebildet iſt, um die weiße Magie weiß zu waſchen, kann man leicht bemerken, denn der Mißbrauch des Namens Gottes im Dienſte des Aberglaubens und des Egoismus iſt ebenfalls ein Werk der Finſterniß, wenngleich die bewußten Anſchläge auf den Bund mit dem Böſen in dieſer Beziehung das Aeußerſte der Ruchloſigkeit und Bosheit ſind. Die weiße Magie hing allerdings zu allen Zeiten mit höheren Beſtrebungen genau zuſammen; ſie war namentlich eine noch in Superſtition eingehüllte, ohne wiſſenſchaftliche Klarheit hypotheſirende und experimentirende Naturkunde, eine Aſtralagie, welche die Aſtronomie umſchlaß, eine Alchemie, welche zur Chemie führte, eine Hypotheſenjagd, welche die Erfindungen vorbereitete.

Mit der Auflöſung des Geiſteslebens der alten Welt bildete ſich eine traditionelle Zauberſchule aus, welche nach Apg. 18, 13—20 einen Hauptſitz in Epheſus hatte, in der Griechenſtadt, welche der nächtlichen Diana und ihren nächtlichen Wundern vorzugsweiſe geheiligt war; in Folge der mächtigen Wirkungen des Chriſtenthums wurden daſelbſt von Bekehrten die Zauberſchriften geſammelt und verbrannt im Betrage von 50000 Drachmen. Auch das ſpätere Judenthum erzeugte ſich bei ſeiner Selbſtauflöſung ſeine Zauberſchule, welche den Salama zum Anherrn und Schutzpatron der Zauberei machte, wie die ägyptiſche Zauberſchule den Hermes Trismegiſtus. Die verſchiedenſten Geiſtesrichtungen der alten Welt liefen aus in magiſches Treiben; der Neupythagoräismus erzeugte ſeinen Apollonius von Thana, der Neuplatonismus ſeinen Jamblichus, das Judenthum ſeine falſchen Meſſiaſſe und ſonſtigen Gaeten, der Samaritanismus ſeinen Simon Magus; auch der Gnoſticismus hatte ſeine Zauberer. Gegen das Ende des Mittelalters war dann abermals für den haut-gout der Zeit die Schulzauberei wieder weit verbreitet; man hatte eine große Maſſe von Zauberſchriften, und vielfach wurde der Zauberer Merlin in der britiſchen Sage oder gar Albertus Magnus jetzt zum Schutzpatron der Zauberei des Mittelalters gemacht. Unter den Zauberſchriften ragten hervor: Fauſt's großer und gewaltiger Höllenzwang, der theoſophiſche Paradieſesbaum, die ſalamaniſche Pneumatologie u. A. Unter den Zaubertraditionen des ſpätern Mittelalters laſſen ſich wohl altheidniſche (das Hexenweſen), altjüdiſche (namentlich kabbaliſtiſche Formeln; Reuchlin, de verbo mirifico — davon verſchieden ſchwarze Künſte des talmudiſchen Judenthums), gnoſtiſche (der Stein der Weiſen; die Probleme der dualiſtiſchen Theoſophie und Myſtik überhaupt) und arabiſch-muhamedaniſche (die Alchemie; die Myſterien der Templer) Elemente unterſcheiden. Das Mittelalter hat mehr als einen Schatten in die neuere reformatoriſche Zeit geworfen; auch die Reformatoren ſelbſt, ſo erleuchtet ſie waren im Centrum der Heilserkenntniß, waren noch theilweiſe, in Bezug auf die Peripherie des Lebens, in mancherlei Aberglauben befangen. Der eigentliche Hexenproceß iſt aber nicht der Reformation zuzuſchreiben, ſondern dem Pabſt Innocenz VIII. Seit den Tagen des Balthaſar Becker wurde nun freilich „die bezauberte Welt“ allmälig entzaubert; aber eine immer ſeichter werdende Aufklärung, welche allmälig nicht nur die dämoniſchen Wirkungen der Geiſterwelt, ſondern auch alles Geiſterhafte der dieſſeiti-

gen Welt, wie z. B. ſympathetiſche und antipathetiſche Wirkungen, läugnete, konnte nicht das Ende aller Wege der Erkenntniß bezeichnen. Daher erklären ſich die Reaktionen der neueren und neueſten Zeit, ſowohl die geſunden Reaktionen der unbefangenen Würdigung der Geheimniſſe des Lebens, wie die krankhaften Reaktionen, deren jüngſtes Produkt in dem Orakel der Tiſchklopferei erſchienen iſt.

In Bezug auf die Geſchichte der Zauberei haben wir nun zuvörderſt den Glauben an die objektive Realität der Zauberei und den ſubjektiven Zauberwahn zu unterſcheiden. Die frühere Zeit glaubte an die volle Realität des Magismus; um dieß zu beweiſen, brauchen wir nur an die Hexenproceſſe zu erinnern, wie ſie namentlich die berüchtigte Bulle Innocenz VIII. eingeleitet hat. Auch in unſerer Zeit vernehmen wir wieder theologiſche Stimmen, welche eine eigentliche Realität der ſchwarzen Wunder annehmen, ohne Beſinnung auf das apoſtoliſche Wort, nach welchem die antichriſtlichen Kräfte und Zeichen *als lügenhafte* bezeichnet werden (2 Theſſ. 2, 9). Die andere Anſicht, welche beſonders durch die neuere Zeit vertreten iſt, will nur wiſſen von einem ſubjektiven *Zauberwahn*, wie er ſich darſtellte in dem Glauben an die Möglichkeit und Wirklichkeit des Zauberns, einerſeits höchſtens in der Einbildung, zaubern zu können, andererſeits in der Angſt vor den zauberiſchen Einwirkungen. Für die Realität dieſer Einbildung ſpricht nun einerſeits die große Tradition der Zauberformeln, wie man ſie z. B. aus Horſt's Zauberbibliothek kennen lernen kann, andererſeits die uralte Anwendung von Zaubermitteln, Zauberflöten, Zaubertrommeln, Zauberkräutern, Zauberwurzeln, Zauberſalben, Zaubergiften. Hängt ja doch auch die Anwendung narkotiſcher Berauſchungsmittel zur Verſetzung des inneren Lebens in einen dämoniſchen Zuſtand, ſchon, abgeſehen vom eigentlichen Zaubern, die Anwendung des Opium, des Haſchiſch, der Coca, des Alkohol u. ſ. w. in ethiſcher Beziehung ziemlich innig mit der Zauberei zuſammen. In der ſuperſtitiöſen Giftmiſcherei, in der Geſchichte der Liebestränke, der verbrecheriſchen Schönheitsmittel und ähnlichem finſtern Treiben alter Gauner und alter Weiber nimmt die Realität der ſubjektiven Zaubereinbildung einen ſehr draſtiſchen Karakter an. Darüber hinaus ſind aber auch zwei Elemente des ſcheinbar objektiven magiſchen Weſens nicht zu läugnen, das mehr ideale *wahrſageriſche* Element des ſomnambulen Hellſehens und das mehr realiſtiſche Element der ſympathetiſchen und antipathetiſchen Willensrichtung und unmittelbaren Willenswirkung, ein Gebiet, in welches ſowohl die magnetiſchen Kuren hinein gehören, wie der „böſe Blick“. Wir nennen dieſe Elemente *ſcheinbar* magiſche, weil hier weder ein ſinnloſer Höllenzwang noch Himmelszwang in Mitwirkung kommt, ja überhaupt kein übernatürliches, grundloſes, unmittelbares Wirken, ſondern nur ein Geheimniß des pſychiſchen Lebens, wie dieſes pathologiſch verſtimmt ein ſomnambules Ahnungsvermögen offenbart, oder (menſchlich) dämoniſch erregt, ſympathetiſch oder antipathetiſch auf gegenüberſtehendes Seelenleben unmittelbar, oder vielmehr durch Mimik, Zeichen und phyſiſche Annäherung einwirkt. Daß dieſe zweifache Form in einen dunkeln Rapport mit der jenſeitigen Geiſterwelt treten könne, iſt nach dem bibliſchen Begriff der Dämoniſch-Kranken, ſo wie nach den myſteriöſen Beziehungen der Geiſterwelt nicht zweifelhaft.

Aus dem Subſtrat dunkler Betäubungen und Erregungen (durch Zaubertrommeln und Zauberformeln), nächtlicher Uebungen und Stimmungen, narkotiſcher und giftiger Stoffe und Wirkungen, ſympathetiſcher und antipathetiſcher Stimmungen und Inſpirationen und dämoniſcher Leiden und Erregungen bildete der fabulirende Geiſt der Lüge im Elemente taſchenſpieleriſcher Geſchwindigkeit, nächtlicher Zwielichter, volksthümlichen Grauens und Sagenbildens die mannigfachſten Dekokte einer ſcheinbar rein magiſchen Zaubermacht. Und aus den gleichen Subſtraten kann er immer noch im Elemente der Lüge und Täuſchung zaubergleiche Wirkungen bilden. Denn wenn auch die alten Zauberformen verſchwunden ſind, auch die moderne Welt hat ihre Zauberſphäre, in welcher Irreligioſität mit lügenhaften Kräften waltet.

Der Unterſchied zwiſchen dem Begriff des wirklich Magiſchen und des ſcheinbar

Magiſchen führt uns auf die Bemerkung, daß das Wort Zauberei in demſelben Maße aufgekommen iſt in Beziehung auf myſteriöſe pſychiſche Wirkungen und Erſcheinungen, als der alte Zauberglaube verſchwunden iſt. Man ſpricht von dem Zauber einer ſchönen Erſcheinung, von dem Zauber einer Rede, von dem Zauber des Geſanges, dem Zauber der Anmuth. Ueberall iſt es im Grunde die unmittelbare, nicht erſt der dialektiſchen Rede bedürftige ſympathetiſche Einwirkung des Seelenlebens, welche bei dieſem Sprachgebrauch gemeint iſt; im Grunde alſo das reale Element, welches auch den eigentlichſten Kern des älteren Zauberweſens bildet. In dieſem Sinne, in der Macht ihrer ſchönen oder doch lebensvollen Erſcheinung iſt allerdings die Seele in den Entfaltungen des Seelenlebens zaubermächtig; eine ſchöne Meiſterin in den Künſten der Magie.

Aber auch dieſe Geſtalt des Zauberns muß man doch nach beſtimmt unterſcheiden von dem Begriff des Wunderwirkens. Es iſt fremdartig und befremdend, wenn Rothe (zur Dogmatik, S. 99) von dem Wunder ſagt: Gott *zaubere* indem er Wunder thue, er allein könne *zaubern*. Dem Wunder ſoll der Begriff des Magiſchen zugelegt werden, (S. 99). Doch ſoll nur die Rede ſeyn können von einem magiſchen Wirken Gottes auf die unperſönliche Natur, welches als ſolches „ſchlechthin unerklärbar“ iſt. Wir können in dem „ſchlechthin Unerklärbaren“ nur einen ſchlechthinnigen Poſitivismus erkennen, und begreifen es außerdem nicht, wie das Magiſche der göttlichen Manifeſtation eigen ſeyn ſoll, nicht aber dann auch der Inſpiration, welche mit der Manifeſtation auf's Innigſte zuſammenhängt, alſo nicht dem Urſprung der h. Schrift, welche als „Urkunde der Offenbarung“ doch in die Sphäre der Offenbarung ſelbſt hineinfällt; obſchon wir freilich ebenſowenig eine magiſche Weiſſagungs-Inſpiration mit den Montaniſten annehmen, als dafür halten, daß die Theologen des 17. Jahrhunderts die Inſpiration der Schrift im eigentlichen Sinne für eine mechaniſche oder für eine magiſche gehalten haben, wenngleich ſie das Specifiſche der Schriftinſpiration ſehr überſpannten. Der Begriff des Wunders *oder der unmittelbaren Wirkung Gottes* oder des menſchlichen Glaubens in der Kraft Gottes ſchließt die Idee relativer natürlicher Vermittelung und ſamit auch relativer Erklärung nicht aus. Und ebenſo ſchließt der Begriff des Magiſchen nach ſeinem reinen Subſtrat, oder der unmittelbaren Wirkung des menſchlichen Seelenlebens, nicht den Begriff der menſchlichen pſychiſchen Vermittelungen aus. Auch kann dieſes reine Element der Magie recht wohl zum Organ göttlicher Wunderthätigkeit werden. Wenn aber im hiſtoriſchen und conventionellen Sinne die Rede iſt vom Zaubern, ſo ſoll man bedenken, daß die Begriffe „Wunderthun“ und „Zaubern“ um eine ganze Himmelsweite von einander unterſchieden ſind.

Die heil. Schrift ſtößt den Begriff des eigentlichen Zauberns ab von Anfang bis zu Ende. Im Alten Teſtament iſt die Zauberei mit Todesſtrafe belegt, im Neuen Teſtament mit Verdammniß. Ueber die verſchiedenen Arten des Zauberns, welche das Alte Teſtament kannte, vergl. man Winer und das bibliſche Wörterbuch für das chriſtliche Volk. Man hat zuvörderſt hier wie ſonſt zu unterſcheiden die Magie des *Wiſſens* (Zeichen deuten, Sterne deuten, Todten befragen, Geiſter beſchwören, und im Zuſammenhange mit ſolchen Erkenntnißquellen Wahrſagerei treiben) und die Magie des *Könnens*, welche als ſchwarze Kunſt von der Magie des Schlangenbeſchwörens, des böſen Blicks (עֹנְנִים Jeſ. 2, 6 durch das Verfluchen, (4 Moſ. 22, 6. Hiob 3, 5) bis zur Giftmiſcherei fortgeht. Faßt man die *magiſchen Mächte* in's Auge, mit deren Hülfe Magie getrieben wurde, ſo war es der Name Gottes (2 Moſ. 20), der Name Jeſu (Apg. 19, 13), der Name der Engel (Koloſſ. 2, 18); am Ende iſt es der Satan (Offb. 13 vergl. 2 Theſſ. 2). Die *ideelen* magiſchen Mittel ſind die Gebets-, Segens- und Verfluchungsformeln, etwa auch die damit verbundenen magiſchen Opfer. Die *realen* ſind die verborgenen Kräfte der Natur (Kräuter, Säfte). Endlich kommen in Betracht die magiſchen Zwecke (Geldgewinn, Schatzgräberei, Schädigungen, Rache u. ſ. w.). Beſonders ergiebig iſt die Betrachtung der Verbindung der Zauberei mit den Zwecken des Deſpotismus, der Wolluſt, des Betrugs, der Hierarchie, des Antichriſtenthums.

Zur Literatur vergl. man den Artikel „Zauberei“ in Winer's Reallexikon, in dem bibliſchen Wörterbuch für das chriſtliche Volk, in dem Volksbibellexikon von Hoffmann und Redslob. Ebenſo den Artikel „Salomo“ bei Winer, die Sage von dem Zauberer Merlin, die Biographieen von Gerbert oder Sylveſter II., Albertus Magnus und Roger Bako, die neuplatoniſche Literatur, das Bücherverzeichniß bei Danz unter dem Titel: Magie (z. B. Voetius de Magia u. ſ. w.); ebenſo unter dem Artikel „Zauberei“ (wo ſich neben Horſt's Zauberbibliothek die Dämonomagie, Frankf. 1818, angeführt findet). Der Artikel im katholiſchen Kirchenlexikon von Wetzer und Welte gibt folgende Quellen an: Delrio, disquisitionum magicarum libri VI. Remigius de daemonolatria. Görres' chriſtliche Myſtik. Soldan, Geſchichte der Hexenproceſſe. Schubert, die Zaubereiſünden in ihrer alten und neuen Form, den Artikel „Magia“ von Georgii in Pauly's Real-Encyklopädie der klaſſiſchen Alterthumswiſſenſchaft. Außerdem gehört hieher: Athanasius Kircher, Magia naturalis; Balthaſar Becker, die bezauberte Welt 1691; Kleuker Magikon, 1784. Tiedemann de artium magicarum origine. Horſt, Theurgie, Mainz 1820 und die oben angeführten Schriften. —

Ueber den Glouben an Zauberei in den letzt verfloſſenen vier Jahrhunderten, von J. A. Scholz, Breslau 1830. Hegel's Vorleſungen über die Geſchichte der Religion (ſ. oben). Roſenkranz, die Naturreligion. Gräße, Bibliographie der wichtigſten in das Gebiet des Zauber-, Wunder-, Geiſter- und ſonſtigen Aberglaubens einſchlagenden Werke. Leipzig 1834. Dr. Johann Fauſt von J. Scheible. Stuttgart. Schleiden's Studien, Leipz. 1857 (Achte Vorleſung: Ueber Zauberei u. Geiſterſpuk). Schindler, das magiſche Geiſtesleben. Breslau 1859. Perty, Myſtiſche Erſcheinungen der menſchlichen Natur. Derſelbe: Die Realität magiſcher Kräfte und Wirkungen des Menſchen. Leipzig und Heidelberg 1863. — Wuttke, der deutſche Volksaberglaube in der Gegenwart. Hamb. 1860. In der Schrift von de Lapasse: Essai sur la conservation de la vie. Paris 1860 findet man eine Menge von alchemiſtiſchen Schriften angeführt.

Endlich noch iſt die intereſſante Abhandlung von Marx zu erwähnen: Ueber die Verdienſte der Aerzte um das Verſchwinden der dämoniſchen Krankheiten. Göttingen 1859. Lange.

Zebaoth. Der vollſtändige Ausdruck dieſes Gottesnamens iſt יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת oder יְהוִה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת; am häufigſten aber ſteht kürzer יְהוָה צְבָאוֹת, einmal (Am. 9, 5.) יְהוִה הַצְּבָאוֹת. In der letzteren Ausdrucksweiſe ſoll nach Geſenius (thesaur. S. 1146) und Ewald (ausf. Lehrb. der hebr. Spr. §. 286. c.) יהוה als im stat. constr. ſtehend gefaßt werden. Hiegegen ſpricht aber entſchieden die in einigen Pſalmſtellen (59, 6. 80, 5. 8. 15. 20. 84, 9) vorkommende Formel אֱלֹהִים צְבָאוֹת, wie auch die Maſorethen in den Stellen, wo dem יהוה das אֲדֹנָי vorangeht, jenem niemals die Punkte von אֱלֹהֵי, ſondern immer die von אֱלֹהִים untergeſetzt haben (vgl. auch Jeſ. 10, 16. אֲדוֹנָי צְבָאוֹת). Der verkürzte Ausdruck iſt vielmehr durch eine Ellipſe zu erklären, indem, wie in גַּת פְּלִשְׁתִּים und ähnlichen Verbindungen, aus dem Nom. propr. der allgemeinere Begriff herauszunehmen iſt (ſ. Hengſtenberg, Chriſtol. des Alten Teſtam. 2. Ausg. I, 436 f.). Für ſich allein erſcheint צְבָאוֹת als Gottesname in dem hebräiſchen Texte des A. Teſtam. nirgends. Erſt die LXX. behandeln das Wort theilweiſe (nämlich in der Regel im I. B. Sam. und bei Jeſaja) wie einen Eigennamen, indem ſie dafür *σαβαώθ* ſetzen (ebenſo Jak. 5, 4)*); wogegen ſie es im II. B. Sam., öfters bei Jeremia, durchgängig in den kleinen Propheten (mit Ausnahme von Sach. 13, 2) durch *παντοκράτωρ*, in den Pſalmen, mehreremal bei Jeremia und in einzelnen Stellen anderer Bücher durch *κύριος* oder *θεὸς τῶν δυνάμεων* übertragen. Die anderen griechiſchen Verſionen haben dafür das genauere *κύριος στρατιῶν*.

*) Doch findet ſich bei den LXX. der Ausdruck *σαβαώθ* nie für ſich allein ſtehend; ſo erſt in den Sibyllinen I, 304 u. a. — Lydus, de mensibus §. 38. 98., betrachtet den Namen als einen phöniciſchen und leitet ihn von der Siebenzahl ab: *ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τοῦτ' ἐστιν ὁ δημιουργός.*

Die Bezeichnung Gottes als „Jehova Zebaoth“, kommt nicht in allen Schriften des A. T. vor. Sie fehlt im ganzen Pentateuch und in den BB. Joſua und Richter. Zuerſt erſcheint ſie in der Relation über die Zeit des Eli; dem Jehova Zebaoth wird in Silo geopfert (1 Sam. 1, 3. vgl. mit 4, 4), bei dieſem Namen ruft Hanna Gott an (1, 11). Dann ſcheint der Name beſonders in der Zeit Samuel's und David's üblich geworden zu ſeyn (vgl. 1 Sam. 15, 2. 17, 45. 2 Sam. 7, 8. 26 f. Pſ. 24, 20). In den Büchern der Könige kommt der Name ſelten vor und nur im Munde von Propheten, namentlich des Elia. Unter den Propheten haben ihn am häufigſten Amos, Jeſaja, Jeremia, Haggai, Sacharja, Maleachi; bei anderen findet er ſich wenigſtens in einzelnen Stellen, niemals aber bei Ezechiel und Daniel. Er fehlt ferner in den Denkmälern der Chokma; wogegen er in den Pſalmen einigemal, aber nur in den drei erſten Büchern derſelben vorkommt, demnach der jüngeren Pſalmodie fremd geweſen zu ſeyn ſcheint. Von den nacherilischen Geſchichtbüchern hat den Namen bloß die Chronik und zwar nur in der Geſchichte David's (I. B. 11, 9. 17, 7. 24).

Die urſprüngliche Bedeutung des Namens ſoll nach der Anſicht Mancher (ſo Herder, Geiſt der hebr. Poeſie, W. z. Rel. u. Theol. II, 167 f., v. Cölln, Theol. d. A. Teſt. S. 104 u. a.) die geweſen ſeyn, daß damit Jehova als Kriegsgott ſeines Volkes bezeichnet worden ſey, wie dieſes 2 Moſ. 7, 4. 12, 41. den Namen „Heerſchaaren Jehova's“ führt. Der Ausdruck „Gott der Heerſchaaren“ wäre hiernach gleichbedeutend mit dem ihm 1 Sam. 17, 45. beigefügten אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל, welchem in demſelben Kapitel V. 26 u. 36. die Benennung des iſraelitiſchen Heeres מַעַרְכוֹת אֱלֹהִים חַיִּים entſpricht. Auch auf Pſ. 24. wird verwieſen, wo das יהוה צבאות in V. 10. der Bedeutung nach mit dem יהוה גִּבּוֹר מִלְחָמָה in V. 8. identiſch ſeyn ſoll. Allein ſo gewiß in dem Namen, wie weiter unten erhellen wird, das liegt, daß Jehova in unwiderſtehlicher Macht über ſeine Feinde ſich offenbart, ſo wäre doch, wenn die Idee des Kriegsgottes urſprünglich und ſpecifiſch in dem Namen läge, ſehr auffallend, daß derſelbe gerade in der alten Zeit der großen theokratiſchen Kämpfe, der „Kriege Jehova's“ 4 Moſ. 21, 14., noch nicht auftaucht, dann aber auch wieder in dem kriegeriſchen Zeitalter David's nicht erſt erzeugt, ſondern bereits vorgefunden wird. In 1 Sam. 17, 45. ſpricht die unmittelbare Zuſammenſtellung „Jehova's der Heerſchaaren“ und des „Gottes der Schlachtreihen Iſraels“ gerade dafür, daß beide Namen nicht ganz daſſelbe bedeuten. In dem erſteren muß ein höherer Begriff liegen; eben dieß nämlich, daß Iſrael den Gott der Heerſchaaren zum Gotte ſeiner Schlachtreihen hat, verbürgt ihm den Sieg im Kampfe. Aehnlich iſt in Pſ. 24. das Verhältniß zwiſchen V. 8 und 10. zu faſſen; von dem Gott „mächtig im Streit“ ſteigt das Lied auf zu dem Gott der Heerſchaaren; der Gedanke des 10ten Verſes entſpricht dem des erſten; wie im Eingang will das Lied zum Schluß den Gott Iſrael's als Weltgott feiern.

Dieſe allgemeinere Bedeutung des Namens macht eine zweite Anſicht geltend. So will Johann Buxtorf in der Abhandlung de nominibus Dei hebraicis (dissertat. philol. theol. 1662. S. 280) unter den Heerſchaaren Gottes verſtanden wiſſen varios exercitus, qui ipsi parent, ministrant et militant, die oberen Heere, Engel und Geſtirne, und die unteren Heere, nämlich die Naturelemente, Schwert, Hunger, Peſt u. dergl., endlich auch die Kriegsſchaaren Iſrael's. Mit etwas anderer Wendung bezieht Hävernick (Theol. des A. Teſtam. S. 41. 2te Aufl. S. 48) den Ausdruck צבאות, mit Rückſicht auf 1 Moſ. 2, 1., auf die Geſchöpfe überhaupt, die in ihrer Geſammtheit das große Heer Jehova's ausmachen, ſo daß in dem Namen im Allgemeinen die Majeſtät Gottes ausgeprägt wäre, wie ſie ſich in der Geſammtheit der Creaturen, über welche er allein zu gebieten hat, wirkſam erweiſt. Hiemit iſt allerdings die in dem Namen nach ſeinem ſpäteren Gebrauche liegende Bedeutung im Allgemeinen richtig getroffen, nicht aber die Anſchauung fixirt, aus welcher derſelbe urſprünglich hervorgegangen iſt. Gegen die Hävernick'ſche Anſicht iſt namentlich zu bemerken, daß von den Geſchöpfen überhaupt der Ausdruck „Heer“ nur uneigentlich ſteht; in 1 Moſ. 2, 1. iſt das

צְבָאִם zunächſt durch die Erwähnung des Himmels veranlaßt und auf die Erde nur vermöge eines Zeugma's bezogen. (S. den genaueren Ausdruck in Neh. 9, 6). Von dem himmliſchen Heer (צְבָא הַשָּׁמַיִם) hat die Erklärung des Namens auszugehen.

Das Heer des Himmels iſt nach dem A. Teſtam. ein zweifaches, das der Geſtirne und das der himmliſchen Geiſter. — 1) Wenn für die heidniſche Anſchauung die Geſtirne göttliche Mächte ſind, Genien, die in ätheriſche Leiber gehüllt, am Himmel ihre Bahnen ziehen, aber dach Sitze und Erſcheinungsformen göttlicher Weſen, hiernach Himmelskörper und Himmelsgeiſter wenn nicht zuſammenfallen, dach weſentlich zuſammengehören, ſo wird dagegen im A. Teſtam. nicht bloß der geſchöpfliche Karakter des himmliſchen Heeres (Pſ. 33, 6), ſandern auch der bezeichnete Unterſchied der zwei Klaſſen deſſelben beſtimmt feſtgehalten. Allerdings zeigt ſich in der Paeſie eine gewiſſe Nachwirkung der heidniſchen Anſchauung, wenn in dem Lied der Debara (Richt. 5, 20) die Geſtirne als die Streiter Jehava's erſcheinen, die, ihre Bahnen verlaſſend, herabſteigen, um für Iſrael gegen Siſſera zu kämpfen, wenn nach Hiab 38, 7. die Margenſterne in Verbindung mit den Engeln den Schöpfungsmorgen feiern; ja in Hiob 9, 13. 26, 13. finden ſich (nach der wahrſcheinlichſten Erklärung dieſer Stellen) ſogar Anklänge an mythologiſche Vorſtellungen van der Bändigung ſideriſcher Mächte. Daß jedach in den angeführten Stellen nicht eine Hypoſtaſirung, ſondern nur eine dichteriſche Perſanifikatian der Geſtirne (wie in Jeſ. 40, 26) zu ſehen iſt, kann nach dem ganzen Lehrzuſammenhang des Alten Teſtament nicht bezweifelt werden. Je größer für das van ſabäiſchen Culten umgebene Iſrael die Gefahr der Verführung zum Geſtirndienſte war (man ſehe, wie Hiab 31, 26 f. das Verſuchliche des Anblicks von Sonne und Mand geſchildert wird), um ſa wichtiger war es, nicht blaß die Erhabenheit Jehova's über die Geſtirne und das Verbot ihrer Verehrung auszuſprechen (5 Maſ. 4, 19. 17, 3), ſandern überhaupt eine ſalche Anſchauung der Geſtirne zu begründen, welche von ſelbſt alle Verehrung derſelben abſchnitt. Dieß geſchieht von 1 Moſ. 1, 14 an; die Geſtirne ſind blaße Lichtträger, dienend irdiſchen Zwecken (vgl. Pſ. 104, 19 ff.): ſie bringen in ihrem Glanze und in ihren Bahnen die Größe und Weisheit des Schöpfers zur Anſchauung (Pſ. 8, 4. 19, 5. Am. 5, 8. Hiob 9, 9. 38, 31 f.), dach ſo, daß ihr Glanz mit der göttlichen Herrlichkeit gar keine Vergleichung zuläßt. (Hiob 25, 5). Wunderbare Erſcheinungen in ihrem Gebiet dienen den Thaten Gattes (Jaſ. 10, 2. Hab. 3, 12.), namentlich zur Ankündigung und Verherrlichung des großen Gerichtstages Joel 4, 15. Jeſ. 13, 10). Hiernach ſind ſie das Heer Gottes, über das ſein allmächtiger Wille frei gebietet (Jeſ. 40, 26. 45, 12); ihr rein creatürlicher Karakter offenbart ſich auch darin, daß ſie ebenſa wie die Erdſchöpfung der Vergänglichkeit unterliegen (Jeſ. 34, 4. vrgl. mit 51, 6. Pſ. 102, 26). — Wie nun in dem Namen „Jehova Zebaoth“ dieſe Erhabenheit Gattes über die Geſtirne im Gegenſatz gegen den Geſtirncultus ſich ausprägte, zeigt beſanders Jeſ. 24, 23., eine Stelle, die nicht blaß nach 60, 19. zu erklären iſt, ſandern zugleich den Gedanken in ſich ſchließt, daß das letzte Gericht, durch das Jehova ſein Königthum auf Erden aufrichtet, die Nichtigkeit des die Geſtirne anbetenden, in ihnen (27, 1) die Schutzmächte der Reiche verehrenden Heidenthums herausſtellen werde. Es iſt möglich, daß dieſes Moment in der Idee des Jehova Zebaath das der Zeit nach primäre iſt, daß alſa der Name in der Richterzeit zunächſt im Gegenſatz gegen den Sterndienſt aufgekammeu iſt. Nach ſeiner ſpäteren Bedeutung aber bezieht er ſich varzugsweiſe auf das Heer der himmliſchen Geiſter.

2) In dreifacher Beziehung redet das A. Teſtam. von dieſem himmliſchen Heer, den Schaaren der Söhne Gottes, der Engel. Sie bilden für's Erſte die obere Gemeinde, die an der Spitze jenes Reſpanſariums des Univerſums ſtehend (Pſ. 148, 2. 150, 1), im himmliſchen Heiligthum Gott Anbetung darbringt, ſein großes Walten in der Natur (Pſ. 29, 1. 9), wie die Wunder ſeiner Gnade (Pſ. 89, 6 ff.) feiert. Wenn es in der letztgenannten Stelle (V. 8 f.) heißt: „Gatt ſchrecklich im Kreis der Heiligen hehr und furchtbar über alle um ihn her; Jehova, Gott der Heerſchaaren, wer iſt

wie du?“ — ſo iſt die Beziehung dieſer Benennung Gottes auf die Engelſchaaren unverkennbar. Als ein himmliſcher Rath, ein Divan, wie man die Sache zu faſſen pflegt, erſcheint das himmliſche Heer nicht eigentlich, auch nicht in der Viſion von der himmliſchen Gerichtsſitzung Dan. 7, 9 ff., wo vielmehr die Meinung die iſt, daß die himmliſchen Schaaren, weil ſie die Werkzeuge zur Ausführung des göttlichen Gerichts ſind, auch Zeugen der Faſſung des Gerichtsrathſchluſſes ſeyn ſollen. (In Dan. 4, 14. ſpricht Nebukadnezar eine heidniſche Vorſtellung aus, für die ſodann Daniel V. 21. den berichtigenden Ausdruck ſetzt). Ebenſo erſcheint 1 Kön. 22, 19 ff., Hiob Kap. 1 u. 2. das himmliſche Heer um Jehova geſchaart, nicht für den Zweck, daß dieſer ſich mit ihm berathe, ſondern um über die Ausrichtung der göttlichen Befehle Meldung zu thun (vgl. Sach. 1, 8 ff.) und weiteren Befehl zu empfangen. Dann für's Zweite — und zwar iſt dieß der überwiegend hervortretende Geſichtspunkt, unter den das himmliſche Heer geſtellt wird — die himmliſchen Geiſter ſind die Boten Gottes, die Werkzeuge zur Vollſtreckung ſeines Willens in Gnade und Gericht, zum Schutze und zur Rettung der Seinen und zur Bewältigung ſeiner Feinde; ſ. Pſ. 103, 20 f. 148, 2. und viele andere Stellen, unter denen hier nur die für die Anſchauung vom himmliſchen Heer als göttlicher Streitmacht beſonders karakteriſtiſchen 1 Moſ. 32, 3. Joſ. 5, 14 f. 2 Kön. 6, 17. hervorgehoben werden mögen. Damit hängt drittens die Beſtimmung dieſer Schaaren zuſammen, daß ſie die Jehova begleitenden Zeugen, beziehungsweiſe ſeine Organe ſind, wenn er ſelbſt in ſeiner königlichen und richterlichen Herrlichkeit erſcheint. Schon 5 Moſ. 33, 2. gehört hieher; wenn es dort in der Schilderung der Theophanie bei der Geſetzgebung heißt: „Jehova iſt gekommen von den heiligen Myriaden“, ſo iſt der Sinn natürlich nicht der, daß die Engelſchaaren im Himmel zurückgeblieben, ſondern daß ſie Zeugen jenes Offenbarungsaktes und in den denſelben begleitenden Erſcheinungen wirkſam geweſen ſeyen, ſo daß aus der Mitte des ihn umgebenden himmliſchen Heeres Jehova als Geſetzgeber hervortrat. Hiemit vergl. Pſ. 68, 18., wo Gott, indem er ſeinen Herrſcherſitz auf dem Zion einnimmt, umgeben gedacht wird von den Wagen- oder Reiterzügen der Engelſchaaren. Der hier gebrauchte Ausdruck רֶכֶב ſtellt die letzteren wieder unter den Geſichtspunkt einer himmliſchen Streitmacht, die Gott zum Kampfe führt gegen ſeine Feinde und mit der er ſein Volk ſchirmend umwaltet. Wie nun mit dieſer Anſchauung der Name Jehova Zebaoth verknüpft iſt, erhellt beſonders aus Jeſ. 31, 4 f. *); zugleich iſt aus dem Geſagten deutlich, in welchem Sinne man den Namen als Bezeichnung Jehova's als des Kriegsgottes betrachten darf. — Endlich bildet das himmliſche Heer auch das Geleite Jehova's bei ſeiner letzten Gerichtsoffenbarung. Die himmliſchen Schaaren ſind die Helden, die er nach Joh. 4, 11. hinabführt in das Thal Joſaphat; ſie ſind die Heiligen, mit denen er nach Sach. 14, 5. in der Entſcheidungsſtunde des letzten Kampfes der Gemeinde auf dem Oelberg erſcheint. Hiermit iſt die Schilderung des Auszugs der himmliſchen *στρατεύματα* Offenb. 19, 14. zu vergleichen.

Faſſen wir das Bisherige zuſammen, ſo liegt die Bedeutung des Namens Jehova Zebaoth darin, daß er den lebendigen Gott eben ſo ſehr in ſeiner überweltlichen Herrlichkeit, wie als denjenigen erkennen lehrt, der in freiem Herrſcherwillen in den Lauf der Welt eingreift, und hiebei nicht gebunden iſt an die Elemente und Naturkräfte, die freilich ihm auch dienen müſſen, vielmehr zugleich zur Vollſtreckung ſeines Willens auf Erden die Mächte der oberen Welt zur Verfügung hat. Hiernach iſt in dem Namen nicht mehr bloß der Gegenſatz gegen die Sterngötter, ſondern der gegen die in das Natur- und Weltleben verſchlungenen heidniſchen Götter überhaupt ausgeprägt, und

*) Ewald, Geſchichte des Volks Iſr. 2. Ausg. III, 81 f., iſt geneigt, dieſe Bedeutung des Namens, daß er Gott als den mit allen ſeinen himmliſchen Heeren Iſrael's Heeren zu Hülfe kommenden bezeichne, für die urſprüngliche zu halten; der Name ſey wohl entſtanden, als einſt Iſrael's Heere in einer großen Schlacht wie durch Jehova's vom Himmel herabkommende Heere ſelbſt mächtig gekräftigt, die Feinde in die Flucht ſchlugen.

erweitert ſich die Anſchauung des Herrn der Heerſchaaren zu der des allmächtig gebietenden Weltgottes; ſo Pſ. 24, 10. (nach dem oben Bemerkten), Jeſ. 6, 3. 51, 15. 54, 5. (wo dem „Jehova Zebaoth iſt ſein Name“ entſpricht: „der der ganzen Erde Gott genannt wird“); Jer. 10, 16. Am. 9, 5. u. a. Vorzugsweiſe aber bezieht ſich doch der Name, als nähere Beſtimmung des Jehovabegriffs (vgl. das Bd. VI. S. 459 über dieſen Bemerkte), auf die göttlichen Reichsthaten, beſonders ſofern es ſich bei dieſen um Kampf und Sieg, überhaupt um Manifeſtation der göttlichen Majeſtät der ihr widerſtrebenden Welt gegenüber, und um Schutz des Bundesvolkes handelt, wie dieß zahlreiche Stellen in den Pſalmen (vgl. außer den bereits angeführten nach 46, 8, 12. 80, 8. 15) und bei den Propheten beweiſen. Daraus erklärt ſich vielleicht das Zurücktreten des Namens in den Denkmälern der Chokma, da dieſe es mit der reichsgeſchichtlichen Offenbarung nicht zu thun haben; wogegen das Fehlen des Namens im Pentateuch wohl damit zuſammenhängt, daß hier neben dem Engel des Herrn die himmliſchen Schaaren in den Hintergrund treten. — Das Moment der göttlichen Tranſcendenz, das in dem Namen liegt, wird ſpäter in der Dan. 2, 37. 44. und in einigen Stellen der Bücher Eſra und Nehemia vorkommenden Bezeichnung „Gott des Himmels“ fixirt.

Ueber den gnoſtiſchen Gebrauch des Sabaoth ſ. den Art. „Ophiten“ Bd. X. S. 662; über die kabbaliſtiſche Einreihung des Zebaath unter die Sephiroth ſ. Bd. VII. S. 200. Oehler.

Zehnten (decimae) ſind im Allgemeinen Abgaben des zehnten oder eines anderen beſtimmten Theils der Erzeugniſſe eines Grundſtücks oder einer Wirthſchaft, welche als eine auf Grund und Boden ruhende Laſt von dem jedesmaligen Nutznießer des verpflichteten Objekts dem Zehntberechtigten entrichtet werden müſſen. Dergleichen Leiſtungen finden ſich auf kirchlichem wie weltlichem Gebiete, innerhalb des öffentlichen wie des Privatrechts; doch wird in der Regel der Ausdruck „Zehnten“ auf diejenigen Abgaben bezogen, welche der Kirche zu entrichten ſind, weßhalb hier nur ſo weit von den nicht kirchlichen Zehnten die Rede ſeyn ſoll, als der Gegenſtand ſelbſt dieß erforderlich macht. Dazu nöthigt insbeſondere die Betrachtung der Entſtehung und Fortbildung des Zehntweſens.

Bis zum 17. Jahrhundert herrſchte die Meinung, daß alle Zehnten auf der Grundlage des moſaiſchen Rechts von der Kirche eingeführt und durch den Staat theils beſtätigt, theils erweitert worden ſeyen. Dagegen behauptete Selden 1618, Hugo Grotius 1625 u. A. auch einen ſelbſtſtändigen profanen Urſprung, deſſen Richtigkeit auch nicht wohl mit Grund beanſtandet werden konnte. Einer ſorgfältigen Unterſuchung der dabei ſich ergebenden Bedenken unterzog ſich G. L. Böhmer (De origine et ratione decimarum in Germania, Göttingen 1749, und wiederholt in deſſelben Electa juris civilis, Tom. III.), ſo daß man ſeitdem die Anſicht vertheidigte, die Zehnten, ſoweit ſie nicht kirchlichen Urſprungs ſind, beruhten entweder auf dem Colonat oder auf einer allgemeinen Ordnung des Staats, haben demnach die Natur einer privatrechtlichen Abgabe oder einer Staatsſteuer (vgl. Eichhorn, deutſche Staats- und Rechtsgeſchichte Bd. I. §. 186). Dagegen trat aber Birnbaum auf (die rechtliche Natur der Zehnten aus den Grundeigenthumsverhältniſſen des römiſchen und fränkiſchen Reichs, hiſtoriſch entwickelt u. ſ. w. Bonn 1831), indem er auszuführen ſuchte, daß die Zehnten beſonders in dem ehemals römiſchen Deutſchland nicht aus ſtaatlicher Anordnung hervorgegangen, ſondern durchaus auf privatrechtlichem Wege, ſowohl zum Beſten von Laien als zum Vortheil der Kirchen hauptſächlich aus den römiſchen Poſſeſſions- und Colonatsverhältniſſen entſtanden ſeyen. Allein ſchon von Savigny machte dagegen geltend, daß Birnbaum zweierlei Fruchtabgaben, welche bei den Römern vorkommen, verwechſelt habe (Zeitſchrift für geſchichtliche Rechtswiſſenſchaft, Bd. XI. Heft I. S. 34 f. und vermiſchte Schriften Bd. II. S. 166 f.) und andere Forſcher haben dann weiter ausgeführt, in welcher Weiſe jene allgemeine Behauptung einzuſchränken ſey. Man ſ. darüber Waitz, deutſche

Verfassungsgeschichte Bd. II. (Kiel 1847) S. 529 f.; Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands Bd. II. (Göttg. 1848). §. 110. S. 707 f.; Roth, Geschichte des Beneficialwesens (Erlangen 1850) S. 360 f.

Einen Zehnten entrichteten die possessores von dem steuerpflichtigen Boden in den Provinzen (ager publicus), welcher ihnen vom Staate, sobald er sich im Eigenthum befand, besonders ausgeliehen war; desgleichen wurde eine Zehntleistung dadurch begründet, daß Grundherren ihren Boden zur Bewirthschaftung an Colonen verliehen, unter Auferlegung der Leistung (vergl. v. Savigny in den vermischten Schriften Bd. II. Nr. 15 u. 16.). Dergleichen Colonate gelangten wohl durch Schenkung an die Kirche oder die Kirche begründete sie an eigenem Boden und gelangte dadurch zu manchen Zehnten. Diese dauerte auch unter fränkischer Herrschaft fort. Zu Gunsten der Kirche bestimmte aber Chlotachar II. um 560, daß diejenigen Kirchen oder Kleriker, denen sein Großvater, Vater oder Bruder die Immunität verliehen habe, von der Pflicht, solche Zehnten zu entrichten, frei seyn sollten: Agraria, pascuaria vel decimas porcorum ecclesiae pro fidei nostrae devotione concedimus, ita ut actor aut decimator in rebus ecclesiae nullus accedat; ecclesiae vel clericis nullam requirant agentes publici functionem (leg. publica functione), qui vel avi vel genitoris aut germani nostri immunitatem meruerunt (s. Const. Chlot. c. 11. bei Pertz, Monum. Germaniae Tom. III. Fol. 3). Im Ganzen waren übrigens diese Zehnten nicht sehr häufig (vgl. Lex Bajuwariorum tit. I. cap. 14. Lex Wisogothorum lib. VIII. tit. V. cap. 1. lib. X. tit. I. cap. 19), wenigstens nur unbedeutend im Verhältniß zu denjenigen, welche ihren Ursprung der Kirche verdanken.

Als eine uralte Sitte, welche bereits vor Moses bestand (vgl. 1 Mos. 14, 18 f. Ebr. 7, 2.), wird der Gebrauch erwähnt, den zehnten Theil des Erwerbes Gott zum Opfer darzubringen. Moses selbst aber verordnete (4 Mos. 18, 20 f.), daß die Leviten für ihren Dienst im Heiligthume von den Israeliten alle Zehnten, welche eigentlich Jehovah gebührten (3 Mos. 27, 30—33), erhalten und davon den zehnten Theil an den Priester Aharon wieder abgeben sollten. Das spätere Gesetz (5 Mos. 14, 22—29) beschränkte diese Vorschrift, indem wohl eine Verwendung des Zehnten zu Opfermahlzeiten um jedes dritte Jahr zur Bewirthung der Leviten, aber nicht eine feste Abgabe an den Stamm Levi gebaten wurde. Nach dem Exil fing man an, auf vollständige Erfüllung des mosaischen Gesetzes mit größerer Strenge zu dringen (Neh. 10, 38 f. Mal. 3, 8 f.), und später wurde die Bestimmung 5 Mos. 14. auf einen zweiten Zehnten gedeutet (m. vgl. Bleek im Commentar zu Ebräer 7, 5. Bd. II. Th. 2. S. 333. 334 und verb. damit Saalschütz, das Mosaische Recht mit Berücksichtigung des späteren Jüdischen. Th. I. Kap. 41. S. 343 f.).

Aus der Synagoge ging die Zehntleistung in die Kirche über. Daß in den apostolischen Briefen davon nicht die Rede ist, kann nicht befremden, da die Opferwilligkeit der ersten Christen viel weiter ging. Als diese aber nachzulassen anfing, erfolgten Klagen. So äußert schon Cyprian (de unitate ecclesiae cap. 23.): Domos tunc et fundos venundabant et thesauros sibi in coelo reponentes distribuenda in usus indigentium pretia apostolis offorebant. At nunc de patrimonio nec decimas damus et cum vendere jubeat Dominus, eruimus potius et augemus. Im Anschlusse an die alttestamentlichen Gebote wurde nun auch in der Kirche des Orients die Entrichtung der Zehnten von allen Christen gefordert (vgl. Constit. Apostol. lib. II. c. 25. 35. lib. VII. c. 29. lib. VIII. c. 30. Canones Apostol. 4. 5. u. a.), ohne jedoch dauernde Einrichtung zu werden. Im Occident ergingen ernste Mahnungen von Hieronymus (c. 65. 67. 68. Can. XVI. qu. I. vgl. c. 5. Can. XII. qu. I. über die Herleitung des Klerus von den Leviten), Augustin (c. 66. Can. XVI. qu. I. c. 8. Can. XVI. qu. VII.) u. a., welche nicht ohne Erfolg blieben (m. s. über die Geschichte der Einführung und Fortbildung der Zehnten das reiche Material bei Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina. Pars III. lib. I. cap. I—X. vgl. XII—XV.).

Im fränkiſchen Reiche enthält bereits das zweite Concil von Tours vom J. 567 den Beſchluß: Illud vero constantissime commonemus, ut Abrahae (Genes. XIV, 20) documenta sequentes, decimas ex omni facultate non pigeat Deo — offerre. (Epistola ad plebem missa bei Hardouin, coll. Conciliorum T. III. Fol. 368). Das zweite Concil von Macon von 585 beſchränkte ſich nicht auf die Commonition, ſondern befahl die Leiſtung unter Androhung des Kirchenbannes. „Leges divinae, consulentes sacerdotibus ac ministris ecclesiarum, pro hereditatis portione omni populo praeceperunt decimas fructuum suorum locis sacris praestare, ut nullo labore impediti, horis legitimis spiritualibus possint vacare ministerriis. Quas leges Christianorum congeries lougis temporibus custodivit intemeratas; nuuo autem paulatim praevaricatores legum paeue Christiani omnes ostenduntur, dum ea quae divinitus saucita sunt adimplore negligunt. Uude statuimus et decernimus, ut mos autiquus a fidelibus reparetur et decimas ecclesiasticis famulantibas ceremoniis populos omnes inferat, quas sacerdotes aut in pauperum usum, aut in captivorum redemtionem praerogantes, suis oratiouibus pacem populo ac salutem impetrent; si quis autem contumax nostris statutis saluberrimis fuerit, a membris ecclesiae omui tempore separetur" (Cono. Matiscon. II. can. 5. bei Bruns, collectio can. Apostol. etc. T. II. p. 250. vgl. c. 3. Conc. Rotomag. c. a. 650 in c. 5. Can. XVI. qu. VII.). Seitdem ergingen auch anderweitige Erinnerungen (vgl. c. 16. in fino dist. V. de conseer. Gregor. I. [?]), insbeſondere im Beichtſtuhl, indem die Unterlaſſung der Zehntleiſtung als Sünde behandelt wurde (vgl. das Poenitentiale Theodori bei Waſſerſchleben: die Bußordnungen, S. 218, und die Beichtformeln bei Grimm, deutſche Rechtsalterthümer S. 392. Maßmann, die alten Abſchwörungsformeln, S. 124, Nr. 22, S. 196. Nr. 24. S. 129. Nr. 26. S. 142. Nr. 35. u. a.). Die Liberalität der Fürſten (Beiſpiele bei Rettberg a. a. O. Bd. II. S. 713) blieb dabei auch nicht ohne Einfluß: da dieſe aber nicht genügte, half die Geſetzgebung nach. Dieſelbe ſorgte dafür, daß von den Gütern der Kirche, welche der Staat als Beneficien (Prekarien) unter Vorbehalt des Rückfalls an die Kirche verlieh, der Zehnte und außerdem noch von dem übrigen neun Theilen eine Nona, alſo zuſammen zwei Zehnten (decima et nona) entrichtet wurden, wozu dann noch ein Zins (census) an den König gezahlt werden mußte (m. ſ. das Capitulare Liftiueuse Carlomauni von 743 c. 2. bei Pertz, Mon. Germ. T. III. Fol. 18. vgl. Cap. Suessoneuse a. 744 c. 3. von Pippin a. a. O. Fol. 21 u. a. m.). Im Capitulare Francicum a. 779 c. 13. (a. o. O. Fol. 37.) heißt es darüber: „De rebus ecclosiarum undo nuuo census exeunt, decima et nona cum ipso censu sit soluta" . . . Dieſe Beſtimmung wurde ſeitdem oft wiederholt, zugleich aber auch die Zehntleiſtung ſchlechthin außerhalb dieſer Beneficialverhältniſſe angeordnet. Dieß geſchah im Jahre 765 von Pippin in der Encyclica de litaniis faciendis (Pertz a. o. O. Fol. 32), indem die Biſchöfe aufgefordert werden: Praevidere faciatis et ordinare de verbo nostro, ut unusquisque homo, aut vellet aut nollet, suam decimam donet. Dieß wiederholte Karl der Große im c. 7. des Capitulare a. 779 (a. a. O. Fol. 36). Die Biſchöfe wurden dadurch beauftragt, die Zehnten zu empfangen und zu vertheilen (vergl. weiterhin). Auch auf die neubekehrten Sachſen wurde die Pflicht ſogleich mitübertragen in dem Capitulare Paderbrunn. a. 785 de partibus Saxouiae cap. 17. (Pertz a. o. O. Fol. 49): „Secundum Dei mandatum praecipimus, ut omnes decimam partem substantiae et laboris suis ecclesiis et sacerdotibus doneut, tam nobiles quam ingenui similiter et liti, iuxta quod Deus unicuique dederit christiano, partem Deo reddant." Der König drang hierauf umſo mehr, ungeachtet der dagegen erhobenen Bedenken, als er auch die Fiskalgüter in Sachſen der Abgabe unterwarf. In dem citirten Capitulare vom Jahre 785 c. 16. heißt es deßhalb: „Et hoc Christo propitio placuit, ut undecunque census aliquid ad fiscum perveuerit, sive in frido, sive in qualecunque bauuo, et in omni redibutione ad regem pertinente, decima pars ecclesiis et sacerdotibus red-

datur." Hieran wurde nunmehr beharrlich festgehalten und unter Androhung harter Strafen auf die Erfüllung des Gebots gedrungen (m. s. die hierher gehörigen Bestimmungen der Capitularien im Capit. Francof. a. 794 cap. 25. (Pertz a. a. O. Fol. 73), Aquisgran. a. 801 c. 22.. Cap. excerpta a. 802 c. 56., Langob. a. 802 c. 6. 7., Cap. de presbyterio a. 809 c. 18., Aquisgran. 817 per se scribenda c. 5., Olonen. a. 823 c. 15., Aquisgran. a. a. 825 c. 23., Wormat. a. 829 cap. generalia 5. 9., Sparnac. a. 846 c. 63., Synod. Suesson. a. 853 c. 8. bei Pertz a. a. O. Fol. 88. 101. 104. 161. 215. 235. 246. 350. 351. 392. 418). Es genüge des Beispiels wegen, das citirte Cap. Ludwigs des Frommen von 817. c. 5. herauszuheben, worin es heißt: De nonis et decimis. Consideratum est, ut do frugibus terrae et animalium nutrimines persolvantur. — Et qui nonas et decimas dare neglexerit, primum quidem illas cum lege sua restituat, et insuper bannum nostrum solvat (die Strafe des Königsbannes von 60 solidi), ut ita castigatus caveat, ne saepius iterando beneficium emittat."

Seitdem finden sich die Zehnten in stetem Gebrauche, wie in Deutschland so in Frankreich (vgl. Warnkönig, französ. Staats- und Rechtsgeschichte Bd. II. (Basel 1848) S. 398 f.) und in den übrigen Ländern, wo gleich mit der Einführung des Christenthums die Anordnung getroffen, nicht selten jedoch erst zum Theil nach heftigen Kämpfen dieselbe durchgeführt wurde. In Portugal gelang dieß erst am Ende des 11. Jahrhunderts (s. Schäfer, Gesch. von Portugal, Bd. I. S. 167), um dieselbe Zeit auch in Dänemark und auf Island, in Schweden dagegen erst seit dem Anfange des 13. Jahrhunderts (s. Geiger, schwedische Geschichte, I, 282). Die Kirche befestigte aber das Zehntrecht durch specielle Satzungen, deren sich eine große Menge auch in den kanonischen Sammlungen finden, namentlich im Dekret Can. XVI. qn. VII., sowie im Titel: De decimis, primitiis et oblationibus, in den Dekretalen Gregor's IX. lib. III. tit. 30. im liber sextus lib. III. tit. XIII., in den Clementin. lib. III. tit. 8., in den Extravag. communes lib. III. tit. VII., welche zum Theil dahin zielen, die der Kirche durch Veräußerung oder in anderer Weise entzogenen Zehnten wieder zu erlangen und dieselben zu conserviren. Allen Versuchen gegenüber, den Anspruch der Kirche auf die Zehnten zu beanstanden, begegnet aber das Tridentinische Concil durch die in der Sessio XXV. cap. 12. de reformatione ausgesprochene Deklaration: „Non sunt ferendi qui variis artibus decimas ecclesiis obvenientes subtrahere moliuntur, aut qui ab aliis solvendas temere occupant et in rem suam vertunt, quum decimarum solutio debita sit Deo, ut qui eas dare noluerint, aut dantes impediunt, res alienas invadunt. Praecipit igitur sancta synodus omnibus . . . ut decimas integre persolvant. Qui vero eas aut subtrahunt aut impediunt, excommunicentur, nec ab hoc crimine nisi plena restitutione secuta absolvantur —".

In Folge der Reformation des 16. Jahrhunderts erlitt die römische Kirche bedeutende Verluste an den bisher von ihr bezogenen Zehnten, welche aber nicht untergingen, sondern für evangelische Zwecke verwendet wurden. Daß die Forderung des Zehnten verwerflich sey, wurde fast nirgends behauptet. Nur die fanatischen Wiedertäufer in der Schweiz behaupteten, Christen wären weder Zinse noch Zehnten schuldig, während die aufrührerischen Bauern die Verpflichtung nicht bestritten. In ihren zwölf Artikeln von 1525 erklärten sie sich darüber in folgender Weise: Zum andern, nachdem der recht Zehnt angesetzt ist im alten Testament, und im neuen erfüllt, nichts desto minder wöllen wir die rechten Kornzehnten gern geben. Doch wie sich gebührt, demnach man soll in Gott geben, und den Seinen mittheilen; gebührt es einem Pfarrherr, so klar das Wort Gottes verkündt. Seien wir des Willens, hinfuro diesen Zehnten unsere Kirchligst, so dann ein Gemein setzt, sollen einsammlen und einnehmen, davon einem Pfarrherrn, so von einer ganzen Gemeine erwält würd, sein zimlich gnugsam Aufenthalt geben — und was uberbleibt, soll man armen Durftigen, so in demselbigen Dorf vorhanden sind, mittheilen. — Was weiter uberbleibt, soll man behalten, ob man reisen

müßt von Lands Noth wegen, darmit mon keine Landsteuer darf auf den Armen anlegen, foll man von diefem Ueberfchuß ausrichten. Auch ob Soch wäre, doß eins oder mehr Dörfer wären, die den Zehenden felbs verkauft hätten, — diefelbigen fo dorumbe zu zeygen in der Geftalt hoben von einem ganzen Dorf, der foll es nit entgelten, fondern wir wöllen ihm folchs wieder mit ziemlicher Zill und Zeit ablöfen. Aber wer von keinem Dorf folchs erkouft hat, und ihre Vorfohren ihnen felbs folches zugeeignet haben, wöllen und follen, und feind ihnen nichts weiter zu geben fchuldig —. Den kleinen Zehend wöllen wir gor nicht geben, denn Gott der Herr hot das Vich frey dem Menfchen gefchoffen. (Oechsle, Beiträge zur Gefchichte des Bouernkriegs. Heilbronn 1830. S. 246). Freilich wor diefe Anerkennung des Zehnten nur eine befchränkte und insbefondere desholb verwerflich, da die Bauern nur die von ihnen felbft verkauften Zehnten für gerechtfertigt hielten, ober nicht nur deshalb, fondern ouch allgemeiner fond ihre Auffaffung Widerfpruch von Seiten Luther's (vgl. Ermahnung zum Frieden auf die zwölf Artikel der Bauerfchoft, in den Werken von Walch Bd. III. S. 114 f.)

Luther billigte im Gonzen die Abgabe der Zehnten und betrochtete fie als die zweckmäßigfte Steuer. „Mit dem Zehntengeben, das ift ein recht fein Gebot. Denn mit dem Zehntgeben würden oufgehoben olle onderen Zinfen, und wäre ouch dem gemeinen Monn leidlicher zu geben den Zehnten, denn Rente und Gült. Als wenn ich zehen Kühe hätte, gäbe ich eine; hätte ich fünf, gäbe ich Nichts: wenn nur wenig auf dem Felde wüchfe, gäbe ich wenig; wenn nur viel wüchfe, gäbe ich viel: dos ftände in Gottes Gewolt . . .". — „Darum ift der Zehnte der ollerfeinfte Zins, und von Anbeginn der Welt in Uebung geweft, und im alten Gefetz geprüfet und beftätiget als der noch göttlichem und weltlichem Recht der ollerbilligfte ift. Dornoch hin, wo der Zehnte nicht reichen wollte, noch genug wäre, könnte mon den Neunten nehmen und verkoufen, oder fetzen und ftiften, dornach fein Lond oder Hans vermöchte. Denn Jofeph fetzte oder fond olfo von Alters her gefetzt und gebroucht in Aegypten, den Fünften zu nehmen (1 Mof. 41, 34. 47, 24. 26) . . . . ." (f. Werke von Wolch Bd. X, 1006. vgl. XVII, 46. 85 u. a. m.).

Die Meinung Luther's wor indeffen der Kirche nicht günftig, denn noch derfelben follten die Zehnten der Obrigkeit entrichtet werden, doch ging mon dorouf nicht ein, und in den einzelnen evongelifchen Londeskirchen wurden die Zehnten beibehalten und für die Zukunft mehr geregelt. So im Herzogthum Preußen, wo gleich noch Einführung der Reformation die erforderlichen Anordnungen gegeben wurden (m. f. die Landesordnung von 1525, Art. II., die Inftruktian zur Viftotian von 1526 zum Dritten, die Verordnung wegen der Leiftung an die Geiftlichkeit von 1538, die Artikel von 1540 u. a. m., in Jocobfon, Gefchichte der Quellen des evongelifchen Kirchenrechts oer Provinz Preußen u. f. w., Anhong Nr. 8. 14. 19. 22 f. u. a.). Desgleichen in Sachfen, wo die Viftatoren beauftrogt wurden, wegen der Zehntleiftung die nöthige Fürforge zu treffen (m. f. die Inftruktion von 1527 und 1528 bei Richter, die evangelifchen Kirchenordnungen Bd. I. S. 79. 103 a. E. 104 u. o.) und ähnlich ouch onderweitig. An die Stelle der Noturalleiftung trot vielfach eine entfprechende Geldobfindung, im Princip ober blieb die Abgabe im Gonzen im Gebrauche, wie die große Zohl der Zehntordnungen und einzelner Zehntgefetze ergibt, welche mit eigenthümlichen Modifikotionen für die verfchiedenen Territorien erloffen wurden (m. f. Chriftoph Heinrich Schwefer, der kluge Zehntbeomte . . . von Joh. Georg Scopp. Nürnb. 1768. 4°; Mittermoier, deutfches Privatrecht §. 182; Eichhorn, deutfches Privatrecht §. 252; Gengler, Lehrb. des deutfchen Privatrechts §. 79 u. v. o.).

Die Abneigung gegen die Zehnten wuchs indeffen im Loufe der Zeit, theils aus notionol-ökonomifchen Rückfichten, theils aus ontikirchlicher Richtung, und führte zuerft in Frankreich zu einer förmlichen Aufhebung, ohne jegliche Entfchädigung. Der Artikel 5. der Dekrete der Notionolverfammlung vom 4. Auguft bis 3. November 1789 disponirte: „Les dimes de tout nature . . . poſſédées par les corps séculiers et

réguliers, par les béneficiers, les fabriques et tont gens de main-morte . . . sont abolies."

In anderen Ländern iſt wenigſtens eine Ablöſung, alſo Aufhebung gegen entſprechende Entſchädigung erfolgt, und nur einzelne Arten der Zehnten ſind ohne eine ſolche beſeitigt; doch beſtehen auch jetzt noch vielfach die Zehnten ſelbſt oder Surrogate derſelben, weshalb es einer Darſtellung der für dieſelben geltenden Grundſätze bedarf. Dieſe ſchließen ſich aber meiſt an die beſonderen Arten der Zehnten an, weshalb von dieſen ausgegangen werden muß.

Nach ihrem Urſprunge, wie derſelbe ſchon oben berührt wurde, ſind die Zehnten entweder weltliche (decimae seculares) oder kirchliche (ecclesiasticae). Jene ſind für Zwecke der bürgerlichen Gemeinſchaft begründet, dieſe zu Gunſten der Kirche (vgl. Jo. Rud. Will, de differentia decimarum ecclesiasticarum et saecularium praecipue quoad onus reparandi ecclesias, in Schmidt, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. VII. nr. XIII. pag. 437 sq.). Verſchieden davon iſt die Eintheilung in Laienzehnten (decimae laicales) und Klerikalzehnten (decimae clericales), welche ſich darauf bezieht, ob der Zehntberechtigte ein Laie oder ein Geiſtlicher iſt. Laien können ſich auch im Beſitze kirchlicher Zehnten befinden und Geiſtliche im Beſitze weltlicher Zehnten, indem durch Veräußerung oder andere Umſtände ein Wechſel der Inhaber herbeigeführt wurde. Grundſätzlich war dieß eigentlich unterſagt und namentlich von Seiten der Kirche der Beſitz kirchlicher Zehnten von Seiten der Laien für verbrecheriſch erklärt. Aeltere Canones (ſ. Thomassin, vetus ac nova ecclesiae disciplina P. III. lib. I. cap. 11.) erneute mit großer Strenge Gregor VII. dahin: „Decimas, quas in usum pietatis concessas esse canonica auctoritas domonstrat, a laicis possideri apostolica auctoritate prohibemus. Sive enim ab episcopis, vel regibus, vel quibuslibet personis eas acceperint nisi ecclesiae reddiderint, sciant, se sacrilegii crimen committere et aeternae damnationis periculum incurrere" (c. 1. Can. XVI. qu. VII. verb. c. 3. Can. I. qu. I. c. 13. Can. I. qu. III.). Die ſpäteren Päbſte wiederholten dieß, mit der Deklaration, daß die Verjährung dabei den Laien nichts nützen könne und unter Androhung der Verſagung des kirchlichen Begräbniſſes (vgl. c. 14. Can. I. qu. III. von Paſchalis II. a. 1100—. Concil. Lateran. a. 1123. 1139. 1179. c. 7. X de praescriptionibus II. 26. c. 17. 19. X. de decimis III, 30), jedoch ohne Erfolg, ſo daß man dem Verbot die Deutung gab, es ſollten zwar die bis zum Lateranconcil vom J. 1179 in Laienhand befindlichen Kirchenzehnten den Inhabern verbleiben, aber keine ferneren Uebertragungen ſtattfinden (c. 25 X. de decimis III. 30. und c. 7 X. de his quae fiunt a praelato III, 10. von Innocenz III. a. 1198; c. 2. §. 3. de decimis in VI°. III, 13. von Alexander IV. vgl. die Gloſſe zur letzteren Stelle). Selbſt dieß blieb indeſſen unausführbar. Der Unterſchied iſt aber inſofern von praktiſcher Wichtigkeit geblieben, als gewiſſe den urſprünglich kirchlichen Zehnten auferlegte Verpflichtungen von dem Inhaber auch dann zu tragen ſind, wenn derſelbe ein Laie iſt.

Der Zehnte wird entweder von dem Betriebe eines Gewerbes und anderem perſönlichen Erwerbe entrichtet als perſönlicher Zehnt (decimae personales), oder er beſteht in einer Abgabe von anderen Früchten als dinglicher Zehnte (decimae reales). Perſönliche Zehnten werden im Ganzen ſeltener erwähnt (vgl. c. 66. Can. XVI. qu. I. (Auguſtin?). Capit. Paderbr. a 785 c. 17, Aquisgran. a. 801 c. 22. bei Pertz, Monum. Germ. T. III. Fol. 49. 88 u. a.), doch verordneten die Päbſte, es ſollten die perſönlichen Zehnten dem eigenen Pfarrer entrichtet werden. So Lucius III. in c. 20 X. de decimis III, 30.: „— Noveris, quod si de artificio, vel negotiatione et agricultura . . . decimae solvantur, aequum est, ut illi ecclesiae decimae personales reddantur ab eis, in qua ecclesiastica percipiunt sacramenta —"; Cöleſtin III. in c. 22 X. eod.: „— de negotiatione, de ipsa etiam militia et de venatione —"; Innocenz III. in cap. 28 X. eod.: „— de molendinis et piscariis —". Mit Bezugnahme auf 5 Moſ. 23, 18 (du ſollſt keinen Hurenlohn, noch Hundegeld in

das Haus Gottes bringen) wurde aber beſtimmt, daß nur von anſtändigem Erwerbe der Zehnte gezahlt werden ſolle (vgl. Ferraris, bibliotheca canonica sub voce: decimae. Art. III. nr. 4—7). Der perſönliche Zehnte iſt übrigens niemals eine allgemeine Einrichtung geworden und in Deutſchland insbeſondere nur hie und da obſervanzmäßig geleiſtet. In Bayern war er bereits um die Mitte des vorigen Jahrhunderts außer Gebrauch (vergl. v. Kreittmayr, Anmerkungen über den Codex Maximilianeus civilis von 1753, Th. II. München 1761. S. 1531 f.) und in Preußen (allgemeines Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 921) iſt ſelbſt verordnet: „Ein Perſonalzehnt von dem, was durch bloßen menſchlichen Fleiß erworben worden, ſoll nirgend weder gefordert, noch gegeben werden.“ Indeſſen iſt doch die Obſervanz und das Provinzialrecht, welches den Perſonaldecem kennt, dadurch nicht beſeitigt, und ſo findet ſich derſelbe z. B. noch in Oſtpreußen nach dem Provinzialrecht von 1801—1802, Zuſatz 213, jedoch nicht als eine förmliche pars decima, ſondern als eine geringe Abgabe der zur Leiſtung Verpflichteten. Dagegen erſcheint von jeher als allgemein üblich der dingliche Zehnte, entweder als Feld-, Korn-, Garben-, Fruchtzehnte (decimae praediales), oder lebendige, Fleiſch-, Vieh-, Blutzehnte (decimae animalium), und zwar als große oder kleine Zehnten (decimae majores und minores, minutae). Darüber, welche Gegenſtände der einen oder anderen Art der Leiſtung zu ſubſumiren ſind, entſcheidet zum Theil das partikulare Recht und die Obſervanz, in der Regel gehören aber zum großen Fruchtzehnten die ſogenannten groben Feldfrüchte, Hafer, Roggen, Gerſte, Weizen und in Weingegenden der Wein, ſowie zum großen Blutzehnten diejenigen Thiere, welche zur Haus- oder Feldwirthſchaft dienen, mit Ausnahme des Federviehes. Als Objekt der kleinen Zehnten bezeichnet Alexander III. in c. 8 X. de transactionibus (I, 36): nutriment animalium et fructus hortorum, Viehfutter und Gartenfrüchte. Dazu kommt aber noch das ſogenannte Schmalvieh, Schafe, Lämmer, Füllen, Kälber, Federvieh, Bienen u. a. Sobald der Fruchtzehnte in Natur auf den Acker ſelbſt fortlaufend entrichtet wird, heißt er Natural- oder Zugzehnte (decimae naturales), Garben- oder Mandelzehnte. Davon unterſcheidet man den Sackzehnten (decimae saccariae, impropriae), Scheffel-, Dorfzehnten, wenn er von dem bereits ausgedroſchenen Getreide, das ſich in Säcken befindet oder auch wohl in einem anderen Surrogat geliefert wird. Dazu gehört auch der Geldzehnte, wenn ſtatt des Naturalzehnten eine beſtändig gleichförmige Abgabe in Geld entrichtet wird.

Einige andere oft erwähnte Eintheilungen der Zehnten laſſen ſich paſſender mit der Darſtellung des Zehntrechts und der Zehntpflicht ſelbſt verbinden, von der nunmehr im Beſonderen die Rede ſeyn muß.

Das Zehntrecht, der Anſpruch auf die Empfangnahme der Zehnten, gründet ſich im Allgemeinen auf die Vorſchriften des kanoniſchen Rechts und anderer Geſetze (ſ. oben), nächſtdem auf Herkommen, Vertrag, Verjährung. Nach geſetzlicher Beſtimmung gebühren im Allgemeinen die Zehnten der Kirche. Ueber die Entrichtung der Leiſtung und deren Verwendung galten beſonders anfangs dieſelben Grundſätze, welche für alle kirchlichen Einnahmen maßgebend waren (m. ſ. den Art. „Kirchengüter“ Bd. VII, 639). Der Biſchof erhielt dieſelben zur Vertheilung an die einzelnen Kirchen; wo aber die Pfarrer die Zehnten einzogen, ſollten ſie vor Zeugen die Diſtribution vornehmen und je ein Drittel ad ornamentum ecclesiae, ad usum pauperum vel peregrinorum hingeben, ſo wie semetipsis solis vorbehalten (Capit. Aquisgr. a. 801. c. 7. bei Pertz, Mon. Germ. III, 87). Die an die Pfarr- und Taufkirchen entrichteten Zehnten ſollten nur für dieſe verwendet werden, ohne Ueberweiſung eines Theils an die Kathedrale (major ecclesia) oder den Biſchof ſelbſt (Capit. Langobard. a. 803 c. 11. a. a. O. Fol. 110). Später wurde die in Rom hergebrachte Eintheilung des Kirchenguts in vier Portionen auch auf die Zehnten übertragen und dem Biſchofe der vierte Theil zugeſprochen (Const. Wormat. a. 829 c. 5. Conv. Moguntin. a. 851 c. 5. u. a. Pertz a. a. O. Fol. 335.

411). Dieſe Quarta decimarum wird auch in der Folgezeit dem Biſchofe zuerkannt (vgl. c. 16. X. de officio judicis ordinarii I. 31. Honorius III.; c. 4 X. de praescriptinibus II. 26; c. 13 X. de decimis III. 30. Alexander III.), doch hörte allmählich dieſe Leiſtung auf und erhielt ſich nur hie und da obſervanzmäßig. Dem Biſchof gebührt daher ordentlicherweiſe die Quart der Zehnten von den Pfarreinnahmen nicht mehr, dagegen hat er Anſpruch auf die Zehnten überhaupt von ſolchen zehntpflichtigen Diſtrikten ſeines Bisthums, welche keiner Pfarrkirche deſſelben beſonders zugewieſen ſind (vgl. Ferraris, bibliotheca canonica sub v. decimae. Art. II. nr. 25 sq.). Sonſt gilt überhaupt im Allgemeinen der Grundſatz: „perceptio decimarum ad parochiales ecclesias de jure communi pertinet" (c. 29 X. de decimis von Innocenz III.). Das kanoniſche Recht geht dabei zugleich von der Anſicht aus, daß die Pfarrer berechtigt ſind, innerhalb der ganzen Parochie die Zehnten zu fordern, ſo weit nicht beſondere Ausnahmen von dieſer Regel nachgewieſen werden können (ſ. weiter hin) und legt der Pfarrkirche demgemäß auch die neuen Zehnten bei (decimae novales, im Gegenſatze der veteres). Neue Zehnten im eigentlichen Sinne ſind diejenigen, welche von einem bisher noch niemals cultivirtem Grundſtücke (Rottland, Neubruch) geleiſtet werden. In ſolcher Weiſe erklärt Innocenz III. es als hergebrachte Auffaſſung: „— eam credimus praedecessorum nostrorum intentionem fuisse, quum piis locis indulgentiam de novalibus concesserunt, ut novale intellexerint agrum, de novo ad cultum redactum, de quo non exstat memoria, quod aliquando cultus fuisset" (c. 21 X. de verborum significatione V, 40). Es liegt daher ein anderer Fall vor, wenn ein früher bereits cultivirtes, dann längere Zeit unbebaut gebliebenes Stück Landes aufs Neue in Cultur gebracht wird (Aufbruch). Hier entſteht kein neuer Zehnte, ſondern der während der Uncultur ruhende Zehnte lebt wieder auf (vgl. c. 4 X. de decimis III, 30). Beim Neubruch hatte nach früherem Recht bereits der Pfarrer in ſeiner Parochie auch Anſpruch auf die Novalien (c. 13. 27. 29 X. de decimis, vgl. c. 30. eod. c. 2. de restitutione spoliatorum in VI° (II. 5), inſoweit nicht eine beſondere Ausnahme gerechtfertigt war, und dieß iſt auch ſpäter als gemeines Recht wenigſtens für die römiſch-katholiſche Kirche anerkannt, während für die evangeliſche nicht ſelten die Freiheit von dieſer Leiſtung eingeführt wurde (ſ. J. H. Boehmer, jus eccles. Protestantium lib. III. tit. XXX. §. 64); indeſſen würde auch, wo die Zehntberechtigung als eine allgemeine beſteht, an ſich kein Grund vorhanden ſeyn, dieſelbe auch auf die Rottzehnten mit auszudehnen. Dagegen iſt freilich behauptet worden, daß nach gemeinem Recht dieſe Zehnten dem Biſchof gehören (ſ. Dürr, de parocho a perceptione decimarum novalium in Germania excluso, in Schmidt, thesaurus juris ecclesiastici. Tom. VII. nr. 1), was jedoch eben ſo wenig begründet iſt, als wenn dieſelben dem Landesherrn zugeſprochen werden (m. ſ. deshalb Schnaubert, Erläuterung des Lehnrechts, S. 209 f. 217 f.). Es iſt vielmehr anzunehmen, daß, wo nicht das allgemeine Recht des Pfarrers beſteht oder aus beſonderen Titeln das Recht des Biſchofs oder Landesherrn nachgewieſen werden kann, für den Neubruch Zehntfreiheit eintritt. (Gerber, deutſches Privatrecht, §. 190. Nr. 9.; Walter, deutſches Privatrecht §. 532. Nr. 8. u. a. m.).

Das Zehntrecht kann übrigens innerhalb eines beſtimmten Diſtrikts ſich auf alle oder nur auf gewiſſe Aecker beziehen (jus decimandi universale oder particulare) und eben ſo auf alle oder nur beſtimmte Arten von Früchten (jus dec. generale oder speciale). Man ſehe darüber z. B. das preußiſche Landrecht Theil II. Tit. XI. §. 865 f. — Die Größe der Leiſtung ſelbſt kann auch verſchieden ſeyn, doch ſtreitet dafür eine Präſumtion, daß ſie in der pars decima beſtehe (ſ. das cit. Landrecht a. a. O. §. 874).

Dem Zehntrecht correſpondirt die Zehntpflicht. Zwar hatte die Geſetzgebung die Verpflichtung zur Zehntleiſtung als eine allgemeine angeordnet (ſ. oben), doch war dieſelbe nicht ſo unbedingt zur Ausführung gekommen und theilweiſe im Laufe der Zeit wieder fortgefallen. Daher beſteht nicht überall die Rechtsvermuthung für die Exiſtenz der Zehntpflicht, und gewöhnlich wird der Beweis von demjenigen verlangt, welcher

dieſelbe behauptet, inſoweit ſie nicht aus geſetzlicher Vorſchrift oder Herkommen ſchon an ſich feſtſteht. Demgemäß dispouirt z. B. das preußiſche Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 860: „Daraus, daß eine Kirche die Eigenſchaft einer Parochialkirche hat, folgt noch nicht, daß die Eingepfarrten zur Entrichtung eines Zehnten verpflichtet ſind.“ Außerdem kommt bei der Verpflichtung auch noch ein anderes Moment in Betracht, nämlich die Unterſcheidung der Real- und Perſonalzehnten, ſo wie die Confeſſion der zur Leiſtung Obligirten. Sobald die Verpflichtung auf Grund und Boden haftet, iſt es gleichgültig, wem derſelbe gehört. Der Realzehnte iſt auch ſelbſt von dem nicht-chriſtlichen Eigenthümer zu entrichten. Was Innocenz III. im c. 24 X. de decimis III. 30. vom Jahre 1199 ausſpricht: „Quum quilibet decimas solvere teneatur, nisi a praestatione ipsarum specialiter sit exomtus, ... respondemus, quod a dantibus vel recipientibus possessiones ad firmam de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvendae, nisi ab eis ostendatur, quare ab hujusmodi sint immunes“, gilt auch gegenwärtig noch (m. ſ. z. B. das preußiſche Landrecht a. a. O. §. 861). Der Perſonalzehnte wird dagegen nur von den wirklichen Pfarrkindern geleiſtet. Nach den im c. 24 X. citirten enthaltenen Grundſatze: de fructibus, quos percipiunt, decimae sunt solvendae,— ſind die Zehnten von den gezogenen Früchten ſelbſt zu entrichten. Daher haftet die Pflicht an den Früchten, auch wenn ſie veräußert worden (c. 28 X. de decimis), und es kann der Zehnte daher auch von dem dritten Erwerber der Früchte verlangt werden (c. 30. 32. 34 X. de decimis; c. 5 X. de parochiis III, 29 u. a. m.). Damit hängt auch der Grundſatz zuſammen: Wo der Pflug hingeht, geht auch der Zehnte hin. Was der Acker trägt, muß Zehnten geben (m. ſ. Eiſenhardt, Grundſätze des deutſchen Rechts in Sprüchwörtern, S. 659), nach welchen das Zehntrecht eigentlich als ein univerſelles und generelles (ſ. vorhin) ausgeübt werden darf; indeſſen gilt dieß jetzt nicht mehr in ſeiner Allgemeinheit, indem häufig Perſonal-, Kleinzehnt, Neubruch u. ſ. w. abgeſchafft ſind. Das preußiſche Recht deklarirt ſelbſt a. a. O. §. 875: „Wo der Zehnte überhaupt und ohne weitere Beſtimmung hergebracht iſt, wird darunter nur der ſogenannte Großzehnte verſtanden.“ Da der Zehnte von allen Früchten, welche der Pflicht unterliegen, zu entrichten iſt, ſo muß derſelbe ſo oft geleiſtet werden, als geerntet wird (c. 21 X. de decimis).

Wo eine Befreiung von der Zehntpflicht behauptet wird, welche ſonſt als Regel beſteht, muß dieſelbe als eine Ausnahme von derſelben bewieſen werden. Dieß kann geſchehen durch Berufung auf Geſetze, Privilegien (c. 3. 8. 10. 12. 24 X. de decimis ſetzen päbſtliche Privilegien voraus, während die vom Kaiſer ertheilten für ungenügend erklärt werden cap. 25 X. eod.), Vertrag, Verjährung. Insbeſondere kommt hier auch die Rechtsregel in Betracht: Clericus clericum non decimat (vgl. Horn, de clerico clerionm non decimante. Viteberg. 1727; Forraris, bibliotheca canonica snb. v. decimae. Art. II. nr. 36 sq.; J. H. Boehmer, jus eccles. Prot. lib. III. tit. XXX. §. 75 sq.). Im cap. 2 X. de decimis erklärt Paſchalis II.: „Novum genus exactionis est, ut clerici a clericis (frugum) decimas (vel animalium), quum nusquam in lege Domini hoc legamus. Non enim Levitae a Levitis decimas accopisso (vel extorsisse) leguntur. Illi profecto clerici, qui a clericis spiritualium ministeriorum labores accipiunt (laborum suorum) decimas eis debent.“ Ein Pfarrer kann demnach von einem anderen Pfarrer keine perſönlichen Zehnten fordern, da zwiſchen ihnen nicht ein Verhältniß beſteht, wie zwiſchen Pfarrer und Parochianus. Wohl aber kann der Pfarrer ſolche Zehnten von niederen Klerikern beanſpruchen, welche weder ein Beneficium haben, noch der Kirche dienen. Auch Mönche, welche nicht die Weihe erhalten haben, ſind eigentlich zur Entrichtung der Perſonalzehnten verpflichtet; indeſſen haben päbſtliche Privilegien ſie davon eximirt (c. 9—12 X. de decimis), ſo wie auch von Neubruchzehnten und den Zehnten von Gärten und Thieren (c. 10 X. cit.). Befreit von der Leiſtung ſind überhaupt diejenigen in dem Pfarrſprengel befindlichen Grundſtücke, welche zum Unterhalte des Pfarrers beſtimmt ſind, dagegen haben auswärtige

Pfarrer und Kleriker von den zu ihrem Beneficium gehörigen Grundstücken nur dann den Anspruch auf Befreiung, wenn dieselben im Zustande der Zehntfreiheit zur Dotation ihrer Kirchen verwendet wurden, während, wenn sie zehntpflichtig waren, auch die Pflicht durch solche Verwendung nicht aufgehoben wird (c. 42. 44. Cau. XVI. qu. I. c. 33. 34 X. de decimis). Eben so haben die Kleriker von allen ihnen privatim gehörigen Grundstücken die Zehnten dem Berechtigten abzuführen (c. 42. Cau. XVI. qu. I.).

Ueber die Art und Weise der Entrichtung der Zehnten selbst entscheiden, außer einzelnen gesetzlichen Vorschriften, Observanzen, Verträge und die Natur der Sache. Personalzehnten werden ordentlicher Weise am Schlusse jeden Jahres entrichtet (c. 65. Cau. XVI. qu. I. vgl. c. 5 X. do decimis). Bei Thieren wird in der Regel gewöhnlich das zehnte Stück genommen, wie es fällt, und keine Auswahl gestattet (vgl. c. 5. Cau. XIX. qu. VII.). Näheres ist im Partikularrecht vorgeschrieben (m. s. z. B. preußisches Landrecht a. a. O. §. 916—920). Wegen der Fruchtzehnten ist im Allgemeinen bestimmt, daß, sobald die Früchte zum Auszehnten bereit sind, der Verpflichtete dem Zehntherrn die Anzeige macht, um die Aussonderung zu bewirken (vgl. c. 7 X. de decimis; preuß. Landrecht §. 901 f. verb. §: 895 f.). Die Fortschaffung des Zehnten wird auf Grund von c. 65. Cau. XVI. qu. I., c. 1. Cau. XVI. qu. VII., cap. 5. 7. 26 X. de decimis den Zehntpflichtigen auferlegt, doch hat sich fast allgemein eine entgegengesetzte Gewohnheit gebildet, nach welcher, mit Ausnahme der Sackzehnten, der Zehntberechtigte die Zehnten selbst abholen muß (Schmalzgrüber, Decretalium lib. III. tit. XXX. nr. 17.; Preuß. Landrecht a. a. O. §. 895. 909. 928).

Den Zehntinhabern liegen übrigens nach kanonischen oder anderweitigen Vorschriften gewöhnlich verschiedene Verpflichtungen ob. Dazu gehört namentlich die Pflicht, zum Bau und zur Erhaltung der kirchlichen Gebäude beizutragen (vgl. Conc. Trident sess. XXI. cap. VII. de reform.; man s. den Art. „Baulast kirchlicher Gebäude", Bd. I. S. 738), so wie die Haltung des sogen. Faselviehs, des Zuchtstiers, Ebers u. s. w., welche aber wegen der für den Pfarrer leicht eintretenden Inconvenienzen zum Theil schon früher abgeschafft ist, wie in Bayern (vgl. Kreittmayr, zum Codex Maximilian. a. a. O. S. 1537), oder in neuester Zeit zur Ablösung bestimmt wurde. Natürlich hören dergleichen Lasten mit der Aufhebung der Zehnten von selbst auf und diese ist neuerdings theils schon vielfach erfolgt, theils in Angriff genommen.

Ablösung der Zehnten durch feste Abgaben sind schon im Mittelalter üblich und die römische Curie hat dieselbe gestattet, insofern sie der Kirche vortheilhaft ist (m. vgl. z. B. die Entscheidung der Congregatio pro interpretatione Concilii Trident. zum Conc. Trid. sess. XXV. de reform. vom Jahre 1723, in der Ausgabe des Concils von Richter ad h. l. nr. 10. pag. 452). Auch aus nationalökonomischen Gründen ist die Aufhebung durch den Staat veranlaßt, jedoch nicht immer mit der Rücksicht auf das Wohl der Anstalten, welche sich im Zehntgenusse befanden und zum Theil darauf gegründet waren. So ist in ganz willkürlicher Weise und ohne Entschädigung in Frankreich verfahren (s. oben) und nach dessen Vorgange auch hie und da in Deutschland und in der Schweiz. Im Allgemeinen hat man dagegen in Deutschland nicht verkannt, daß bei der Abschaffung auch ein billiger Ersatz geleistet werden müsse, und in diesem Sinne sind besondere Ablösungsgesetze erlassen worden. So in Nassau, Bayern, beiden Hessen, Baden, Württemberg, Hannover, Sachsen, Oesterreich, Preußen u. a. Da, wo erst seit 1848 die Aufhebung, resp. Ablösung in größerem Umfange begonnen wurde, hat man durch nachträgliche Bestimmungen die Härte, welche in dem Akt selbst lag, möglichst zu mildern gesucht. Die Ablösungssummen selbst oder die getroffenen Vereinbarungen mit ihren den Anstalten zugewiesenen Vortheilen treten übrigens als Surrogat für den Zehnten ganz in dessen Stelle und werden Theil des Kirchen- oder Schulvermögens. (Man vgl. Roscher, System der Volkswirthschaft, Bd. II. S. 308 f. — K. S. Zachariä, die Aufhebung, Ablösung und Umwandlung der Zehnten nach Rechtsgrundsätzen betrachtet, Heidelberg 1831, nebst den oben angeführten Schriften von Birnbaum u. A. m.).

Das kanoniſche Recht betrachtet den Zehnten als Gegenſtände, welche den Spiritualien connex ſind, und beſtimmt demgemäß, daß Streitigkeiten darüber vor die geiſtlichen Gerichte gehören (cap. 7 X. de praescriptionibus II, 26. von Alexander III. cap. 14. 25 X. de decimis III. 30. cap. 9 X. de rerum permutationibus. III. 19. von Gregor IX. Clem. 2. de judiciis II, 1. von Clemens V. a. 1311 u. a.). Dieſe Feſtſetzung konnte jedoch nicht dauernd aufrecht erhalten werden und wurde wenigſtens theilweiſe modificirt. So in Bayern, wo Streitigkeiten über das Beſitzrecht (das Poſſeſſorium) dem weltlichen, über das Eigenthumsrecht (das Petitorium) dem geiſtlichen Richter zugewieſen wurde. Alle Proceſſe über faktiſche Zuſtände, wie über kleine Zehnten wurden ebenfalls an das bürgerliche Gericht gezogen, außer wo der Beklagte ein Kleriker war, indem dann nach der allgemeinen Regel der geiſtliche Richter eintreten ſollte. Außerdem ſuchte die Kirche wenigſtens in den ihr principaliter entzogenen Fällen concurrirende Gerichtsbarkeit geltend zu machen. Indeſſen hat in ſpäterer Zeit der Staat ſeine Cognition in Zehntſachen allein zur Geltung gebracht, wie im preußiſchen Landrecht Th. II. Tit. XI. §. 864, dem dann auch andere Geſetzgebungen gefolgt ſind. Selbſt die römiſche Curie hat ihren früheren Standpunkt nicht mehr feſtgehalten und in der (nicht zur Vollziehung gelangten) Convention mit Württemberg 1857 deklarirt: Sanata Sedes annuit, ut lites de ... oneribus ... decimarum et de onere construendi aedificia ecclesiastica in foro saeculari dirimantur. Uebrigens ſind ſchon nach kanoniſchem Rechte Zehntproceſſe ſummariſch behandelt worden (Clem. 2. de judiciis II, 1.).

Außer der bereits im Verlaufe der Darſtellung angeführten Literatur ſ. man noch beſonders die Commentatoren zum Tit. XXX. lib. III. der Dekretalen. — Thomassin vetus ac nova ecclesiae disciplina. P. III. lib. I. cap. I—XV. — Barthel, de decimis, in den Opuscula juridica varii argumenti. Tom. II. (Bamberg 1756. 4.) nr. 7. pag. 707 sq. H. F. Jacobſon.

Zehnten bei den Hebräern, מַעֲשֵׂר, δεκάτη, δέκατον, ἐπιδέκατον, decima — ae, Targ. מעשרא, auch חד מן עסרא, unum ex decem, von עָשַׂר (denom.) mit dem Zehnten belegen, 1 Sam. 8, 15. עשׂר, decimare, ἀποδεκατοῦν, ἐπιδεκατοῦν, verzehnten, den Zehnten geben. Nicht nur bei den Iſraeliten, ſondern auch bei anderen Völkern des Alterthums war es Sitte, den zehnten Theil des Einkommens an Erzeugniſſen des Ackerbaues, auch des Gewerbfleißes, der Kriegsbeute der Gottheit zu heiligen — τὰς δεκάτας τῶν περιγινομένων τοῖς θεοῖς καθιεροῦν. Harpocration s. v. δεκατεύειν. Vergl. Dougtaei anal. ad Gen. 11. Seldeu, diss. de dec. III. Speucer, leg. rit. ed. Pfaff p. 720 sq. So bei den alten Phöniciern und Karthagern, die dem tyriſchen Herkules jährlich den Zehnten ſandten (Diod. Sic. 20, 14. Justiu. 18, 7), Südarabern (Weihrauchzehnteu, Plin. h. n. 12, 32), Indern (Strab. l. 15. p. 708), Lydern (Herod. 1, 89. von der Beute; Nic. Dam. p. 263 ed. Tauchn.), Pelasgern (Diou. Hal. 1, 19. 23 sq.), Griechen (beſonders dem Apollo, der daher auch δεκατηφόρος heißt, der Athene in Athen u. ſ. w. Feldfrüchte Diog. Laert. 2, 53. Xeu. Anab. 5, 3. 9. Dem. adv. Timoer. p. 477. Callim. iu Del. v. 278., Bergwerke Herod. 3, 57, Pauſ. 10, 11. 2., Handelsgewinn Herod. 4, 152. Ariſtoph. equ. 1, 3., confiscirte Güter Xeu. Hell. 1, 7. 10., Kriegsbeute δεκάτη τῆς λείας, ἀκροθίνια λαφύρων Herod. 5, 77. 8, 27. 121. 9, 81, beſonders dem Ares, Luc. salt. Find. Ol. od. 2, 10. Xen. anab. 5. 3. 4. Hell. 4, 3. 21. Diod. 11, 65. Paus. 1, 28, 2. 3, 18. 5. 5, 10. 2. 10, 10. 1., als Strafe verhängt Herod. 7, 132. Polyb. 9, 39. Diod. 11, 3); bei den Römern, beſonders dem Herkules, daher Herculana portio (Diod. 4, 21. Plaut. Paras. I, 3. Truaul. II. 7. v. 11. Macrob. Sat. 3, 12) und dem Apollo (Liv. 5, 21. Flor. 1, 12) doch als freiwillige und außerordentliche Gabe, als Dankopfer und zur Löſung eines Gelübdes (Selden. l. c.); übrigens kommt der Zehnte bei den Römern auch als geſetzliche Stootsabgabe vor, vergl. Niebuhr, röm. Geſchichte II, 155. 548 (Zehnten als Abgabe an den Staat von Feld-

früchten; dagegen von Baumfrüchten und Trauben das Doppelte, da sie weniger Bestellung fordern, App. de bello civ. 1, 7. Nur in Kriegszeiten mehr Korn statt des doppelten Obst- und Weinzehntens). Bei den alten Deutschen scheint nach Grimm, deutsche Rechtsalterth. S. 392 f. erst mit dem Christenthum der Zehnte eingeführt worden zu seyn; doch hat der König von Wessex, Ceadwalla, ehe er Christ war, den Zehnten von der Kriegsbeute dem unbekannten Gott gelobt (Spencer l. c. pag. 721). Auch das israelitische (sinaitische und deuteronomische) Zehntgesetz knüpft, wie verschiedene mosaische Gesetze (s. II, 260. VIII, 358 u. s. w.) an altes Herkommen an, zunächst an die patriarchalischen Vorgänge 1 Mos. 14, 20. 28, 22. Das früheste Vorkommen des Zehntens in der heil. Schrift ist die Zehntentrichtung Abraham's*) von der Kriegsbeute (Hebr. 7, 4: ἐκ τῶν ἀκροθινίων, cf. Jos. Ant. 1, 10: τῆς λείας) an den König Melchisedek von Salem, als einen Priester des Höchsten und Mittler zwischen Gott und den Menschen 1 Mos. 14, 20. Denn zunächst ist es Gott, als der allgütige Geber und Siegverleiher, dem man durch diese Abgabe des zehnten Theils all sein Eigenthum zu verdanken bekennt und den man als seinen Lehnsherren anerkennt (1 Mos. 28, 22. vgl. 3 Mas. 27, 30: לַיהוָה הוּא קֹדֶשׁ לַיהוָה und 4 Mos. 18, 24: תְּרוּמַת לַיהוָה). Wie der siebente Tag als Tag der Schöpfungsvollendung dem Herrn geweiht und damit zugleich das Bekenntniß abgelegt wurde, daß die ganze Lebenszeit dem Schöpfer gehört, so sollte, da die Zehn die ganze Fülle des Geschaffenen symbolisirt, auch der zehnte Theil der von Gott verliehenen Segensfülle Ihm geheiligt und damit ein immerwährendes, thatsächliches Bekenntniß ausgesprochen werden, daß Ihm Alles, was wir haben, gehöre und zu verdanken sey. Vgl. über den Grund, aus welchem gerade der zehnte Theil**) gegeben wird, den Art. „Zahlen bei den Hebräern" und Kliefoth in Dieckh. und Klief. Zeitschr. 1862. S. 555 f. 573, und urspr. Gottesdienstordnung I, 95 ff. Die Priester und Leviten bei den Israeliten bekamen also den Zehnten nicht sowohl von den Zehntgebenden, als vom Herrn, der ihr נַחֲלָה ist (4 Mos. 18, 21. 24). Nicht dem Volke, sondern dem Herrn, dem er dient, soll der Priester auch seine Subsistenz zu verdanken haben. Vgl. Gem. Sanh. 39, 1. —

Betreffend die Materie des Zehntens, wird unterschieden (s. Hottinger, comm. de dec. p. 307 sqq.) der Zehnten von den Feldfrüchten, den Weinbergen und Baumfrüchten, vorzugsweise Mast und Oel (3 Mos. 27, 30.; vergl. 5 Mas. 14, 23. Neh. 10, 39. 13, 5. 12), der abgelöst werden konnte, wenn man ein Fünftel über den Betrag zulegte (3 Mos. 27, 31), und der (unablösbare? V. 33.) Thierzehnte vom jährlichen Zuwachs an Rind- und Kleinvieh. Wer durch Vertauschung eines guten mit einem schlechten Stück täuschen wollte, dem wurden beide zum Besten des Heiligthums ohne Möglichkeit der Lösung confiscirt (V. 33. vgl. 10). Erst nach Ausscheidung der verschiedenen im Folgenden aufgeführten Zehntabgaben war das zehntbare Eigenthum des Israeliten dem eigenen Gebrauche überlassen, κοινόν, rabb. חולין מתוקנין. Der Talmud, M. Bech. 9, 3 sqq., bestimmt, daß nur die im laufenden Jahre (Termin der 1ste Elul M. Rosch. hasch. 1, 1) geborenen, nicht die gekauften und geschenkten Thiere zu verzehnten sind, daß auch kein Zehnte zu geben ist, wenn weniger als

*) In seinen Pirke läßt R. Elieser den Abraham den Zehnten von den Sodomiten und Lot nehmen und dem Melchisedek = Sem (vgl. Bd. IX, 301) geben; derselbe läßt den Jakob seine Söhne, vom Jüngsten anfangend, Gott verzehnten, so daß Levi der zehnte ist. Vgl. R. Bechai ad Gen. 28, 22., eine Stelle, die auch christlichen Auslegern Schwierigkeiten machte, weil sich nur Isaak als derjenige denken ließ, an den Jakob den Zehnten an Gottes Statt entrichtete. Ohne Zweifel hat Jakob sein Zehntgelübde auf seinem Altare in Bethel getöst, 1 Mos. 35, 7. S. Selden, diss. de dec. und Cler. annot. in Cler. annot. in Pent. p. 624.

**) Hottinger, Comm. de decim. Jud. in Ugol. thes. XX. p. 288: Non opus erit multis inquirere, quare Deus praecise decimam non majorem vel minorem partem segregari jusserit; sufficit nobis scire, Deum pro summo suo jure ita praecepisse; nam circa hoc mysteria quaerere mihi certe non videtur operae pretium; quaerant illi, qui mysticis numeris delectantur. Vgl. dagegen Spencer, leg. rit. p. 722 sq. 728 sq.

10 Stücke gebaren ſind, und nennt als die 3 Zehntzeiten je den 15ten Tag vor den 3 Hauptfeſten. Nach M. Bech. 9, 7., Gem. f. 58, 2. wurde beim Decimiren, das nicht mit Rückſicht auf die Güte der Stücke geſchehen ſollte (לֹא יְבַקֵּר בֵּין טוֹב לָרַע וְלֹא יְמָרֵנּוּ 2 Maſ. 27, 33), das Vieh in einen Stall geſperrt, dann Stück für Stück herausgelaſſen, mit einem Stabe gezählt (weil es heißt: אֲשֶׁר יַעֲבֹר תַּחַת הַשָּׁבֶט, vgl. über dieſen Ausdruck Bochart, hieroz. ed. Ros. I, 508 sq.; Hottinger l. c. p. 470 sqq.) und je das zehnte mit Röthel bezeichnet. Wenn der Talmud beſtimmt, daß der Thierzehnte nicht verkauft werden durfte (Maas. scheni 1, 2), ferner daß die Opferung der Zehntthiere wie beim Oſterlamm und den Schelamim, wobei einfache Blutſprengung ſtattfand (Bd. X, 638 ff), geſchehen mußte (M. Sebach. 5, 8), ſo beziehen ſich dieſe talmudiſchen Beſtimmungen nicht auf den Levitenzehnten, die Zehntthiere im eigentlichen Sinn, welche die Leviten mit ihren Familien in ihrer Heimath eſſen durften, ſondern, wie es ſcheint, auf diejenigen Thiere, welche einen Beſtandtheil der in 5 Maſ. 14, 23. vorgeſchriebenen, am Orte des Heiligthums zu feiernden Zehntmahlzeiten bildeten. Dieß waren nach dem Geſetz Erſtgeburtsthiere; denn der im Deuteronomium angeordnete Zehnten iſt bloß ein vegetabiliſcher. Erſt durch die Rabbinen ſcheint aus dieſen Erſtgeburtsthieren ein eigentlicher zweiter Thierzehnte neben dem zweiten vegetabiliſchen Zehnten gemacht worden zu ſeyn. Wenn ſolche Erſtlingsthiere, die nur katachreſtiſch, wegen ihrer Verwendung zu den Zehntmahlzeiten, auch Zehntthiere heißen konnten, einen Fehler hatten, ſo durften ſie nicht geopfert, doch zu Hauſe gegeſſen werden (5 Maſ. 15, 21 ff.). Daß das Deuteronomium im Widerſpruch mit den „elohiſtiſchen" Beſtimmungen von Leviticus und Numeri nur den vegetabiliſchen Zehnten vorſchreibe, da der animaliſche in ſpäteren Zeiten in Abgang gekommen ſey und den jährlichen Levitenzehnten vom Darbringenden und ſeinen Angehörigen ſelbſt am Orte des Heiligthums verzehren laſſe, wobei die Leviten nur Gäſte ſeyen (ſ. Knabel, Levit. S. 419 f. 590 f. Deuter. S. 257; vgl. Riehm, Geſetzg. im Lande Moab S. 42 ff.) und hiedurch, wie durch die Inſtitution des Zehntjahres (5 Maſ. 14, 28 f.) dem alten Zehntgeſetz ein neues den ſpäteren Verhältniſſen der Leviten angemeſſenes ſubſtituirt habe, woraus (wie de Wette, Archäol. S. 274 hinzuſetzt), die Habſucht der Prieſter einen zweiten Zehnten gemacht habe, neben dem erſten, wird Bd. VIII. S. 352 eine haltloſe Hypotheſe genannt (vgl. Keil, Archäol. I, 338 f.). Sie hat in der That, wie ſchon aus dem Bisherigen hervorgeht, keinen genügenden Grund. Eben ſo wenig läßt ſich nachweiſen, daß das Deuteronomium, nachdem die Zehntabgabe durch die neuen Leiſtungen an die Könige in Verfall gerathen ſey, dieſelben auf den urſprünglichen Zuſtand der freiwilligen Gaben zurückführen wolle (Ewald, Alterth. S. 346, und ihm folgend Lengerke, Ken. S. 528. Anm. Vaihinger Bd. X. S. 29). Nur eine Weiterbildung des Geſetzes im Deuteronomium iſt mit Winer (Real-WB. Bd. II. S. 723) und Ranke (Pent. II, 286) zuzugeben, wenn man nicht mit Keil, Michaelis, Hengſtenberg u. A. annehmen will, die Zehntmahlzeiten (Liebesmahle) des Deuteron. ſeyen in Levit. und Num., weil an ein altes Herkommen ſich anſchließend, als ſelbſtverſtändlich übergangen und im Deuteron. nur wegen des Orts, wo ſie gehalten werden ſollen, erwähnt, auch ſchicklicher für das Deuteronomium „wegen der gemüthlichen Richtung deſſelben". Ein Analogon ſolchen partiellen Doppelzehntens findet ſich, wie oben erwähnt, bei den Römern; auch bei den Aegyptern 1 Maſ. 47, 19 ff., worin Lea, jüdiſche Geſch. S. 100, und Bahlen, Gen. S. 422, freilich eine Fiktion ſehen wollen, um das levitiſche Zehntgeſetz damit zu ſtützen.

Das Zehntgeſetz enthielt hiernach folgende, einander durchaus nicht widerſprechenden, vielmehr organiſch ineinandergreifenden Beſtimmungen:

1) Der Zehnten vom Ertrag der Felder, Bäume und der Viehzucht wird von den Iſraeliten (ob auch von den unter den Iſraeliten wohnenden Cuthäern, d. i. Samaritern und Heiden, darüber iſt Streit unter den Rabbinen) an die Leviten des Diſtrikts (nicht nach Jeruſalem, wie Scaliger und Amama, ſ. Hottinger a. a. O. S. 389 f.) abgelie-

fert, die denſelben בְּכָל מָקוֹם, jeder an ſeinem Wohnort, verzehren dürfen (4 Moſ. 18, 21. vgl. Neh. 13, 5. 10), denn er iſt nach rabbin. Ausdruck חוּלִין, d. h. zwar rein, aber profan, im Gegenſatz gegen den zweiten, beim Heiligthum zu verzehrenden Zehnten. Dieß iſt der מַעֲשֵׂר רִאשׁוֹן im Talmud. Daß die בִּכּוּרִים und die ihrer Quantität nach ins Belieben des Gebers geſtellten תְּרוּמוֹת (1/30 — 1/60) vor Entrichtung des Zehntens ausgeſchieden werden müſſen, iſt ſelbſtverſtändlich (M. Bicc. und Torum. 3, 7), obgleich das Gegentheil für nicht ſtrafbar gehalten wurde (M. Terum. 3, 6). Wer aber Etwas von dem Seinigen vor Verzehntung genießt, iſt nach Sanh. f. 83, 1. des Todes ſchuldig.

2) Die Leviten haben nach 4 Moſ. 18, 26. ihrerſeits von dieſem Zehnten, ehe ſie noch etwas davon gebraucht, einen Zehnten an die Prieſter, die demzufolge 1 Procent vom Ertrag des Landes erhielten, zu entrichten. Dieſe Abgabe ſoll ihnen eben ſo angerechnet werden, wie den übrigen Iſraeliten die Abgabe von Tenne und Kelter. Vielleicht ſchon von der Zeit des Hiskias an (2 Chr. 31, 11) jedenfalls nach dem Exil (Neh. 10, 38. agl. Mal. 3, 10) mußte dieſer Prieſterzehnte nach Jeruſalem geliefert werden, wodurch, wie es ſcheint, die Prieſter mehr an den Tempel gefeſſelt werden ſollten (Deyling. obs. sacr. III. p. 213). Dieß iſt der מַעֲשֵׂר הַמַּעֲשֵׂר oder מִן מִן הַמַּעֲשֵׂר, auch תְּרוּמַת הַמַּעֲשֵׂר Abhub vom Zehnten, bei Hier. ad Ez. 45, *δευτεροδεκάται*, bei Philo de nom. mut. *ἀπαρχῆς ἀπαρχή*. Nach talmudiſcher Beſtimmung durften die Leviten beliebigen Prieſtern dieſe Zehnten geben, namentlich ſollten die durch Schriftgelehrſamkeit ſich auszeichnenden bedacht werden. Wenn es nach Hebr. 7, 5. ſcheint, die Prieſter nehmen unmittelbar vom Volk den Zehnten, ſo iſt weder eine Veränderung der Lesart (Bieſenthal: *λευῖν* ſtatt *λαὸν*), noch die mit Neh. 10, 38 f. 12, 44. 13, 5. 10. Tob. 1, 6 ff. im Widerſpruch ſtehende Annahme (Bleek, Bisping) nöthig, in der nachexiliſchen Zeit haben die Prieſter den ganzen Zehnten ſelbſt für ihre eigene Exiſtenz und den Tempeldienſt eingezogen und davon die Leviten für ihre Dienſte belohnt, wie Jebam. bab. f. 26, 1. aus Esra 8, 15. ſchließt, Esra habe den Leviten den Zehnten entzogen, weil ſie nicht haben aus Babylonien zurückkehren wollen. Sondern das *ἀποδεκατοῦν* iſt einfach von der mittelbaren Verzehntung des Volks, mittelſt der Leviten, zu verſtehen.

3) Nicht von einem Theile jenes erſten Zehnten, ſondern bei Gelegenheit der Ablieferung der Erſtlinge, wurden nach 5 Moſ. 14, 22 *), vgl. 12, 6 ff. 17 ff. und Jos. Ant. 4, 8, 8 u. 22, von einem zweiten Zehnten (*δευτεροδεκάτη*, Tob. 1, 7. מעשר שני des Talmud) fröhliche Feſtmahle (*εὐωχίαι*, Josoph. l. c.) beim Heiligthum **) gehalten. Die Familienglieder der Darbringenden, wenn ſie leviſch rein und nicht in Trauer waren (vgl. 5 Moſ. 26, 14) und die Leviten ſollten daran Theil nehmen. Dieſe Mahle, ſo wie die Ablieferung der Erſtlinge, pflegten wohl zum Theil mit dem Beſuch der hohen Feſte verbunden zu werden, gemäß der Verordnung 2 Moſ. 23, 15: ihr ſollt nicht leer vor mir erſcheinen. Uebrigens nach Biccur. hier. f. 65. konnte dieſe alljährliche Ablieferung der Erſtlingsgaben zu verſchiedenen Zeiten, je nach der Reife der verſchiedenen Früchte (עונת המעשרות, tempus decimationis; גורן, area, d. i. der Zuſtand, in dem eine Frucht zehntbar iſt, M. Schek. 3, 1) ſtattfinden, vom Paſſah bis Ende Herbſts (Enkänienfeſt); vgl. Hottinger a. a. O. S. 340 ff. Alle zu dieſem Zwecke nach Jeruſalem ziehenden Landleute ſammelten ſich in der Bezirksſtadt, wo ihr Maamad war; man übernachtete auf einem freien Platze, nicht in Häuſern, wegen vorkommender Sterbefälle, um nicht unrein zu werden. Vgl. die weitere Schilderung der Feſtproceſſion und feierlichen Uebergabe in Joſt, Geſch. des Judenth. I. S. 173: „Solche im Laufe des Jahres unter lebendiger Theilnahme des Landvolks und der Stadtbewohner ſich

*) Die Verſtärkung durch den Inf. abs. עַשֵּׂר תְּעַשֵּׂר ſoll nicht, wie einige Rabbinen meinten, dieſen Zehnten als einen zweiten, potenzirten bezeichnen, ſondern die gewiſſenhafte Entrichtung einſchärfen.

**) Nach Megill. 1, 21. Gem. 10, 1., ſo lange das Heiligthum in Silo war, an jedem Ort, wo man Silo ſehen konnte.

wiederholenden Feierlichkeiten, mußten ſelbſt das entſchlummerte religiöſe Gefühl ſtets von Neuem wecken und auf's Innigſte anregen.“ Handel durfte mit dieſem Zehnten nicht getrieben werden; doch zu gegenſeitigen Geſchenken durfte man ihn verwenden, Maas. scheni 1, 1. 2, 1. Falls der Weg zu weit war, nach rabbin. Auslegung van 5 Moſ. 14, 24. über eine Tagereiſe, und die Quantität des Zehnten zu groß, um ihn in natura zum Heiligthum zu transportiren, ſo kannte man Zehnten wie Erſtlinge daheim verkaufen und für den Erlös beim Heiligthum (ſpäter: auf dem Tempelmarkt) das Erforderliche für die Zehntmahlzeit (nur zum Eſſen, Trinken, Salben, aber nicht Waſſer und Solz, Schab. 8, 2. Maas. scheni 1, 5.) kaufen. Vgl. in Betreff des beim Kauf zu Beabachtenden die rabbin. Beſtimmungen in Maas. scheni 3, 4. Gem. 5, 1. und Maim. hilc. Maas. scheni 4, 1. Hottinger l. c. p. 411 sqq. Schwerlich bezieht ſich das Geſetz van Löſung des Zehnten (2 Moſ. 27, 30 f.) ſpeciell auf dieſen Verkauf, wie Abarb. Raschi, Hottinger u. A. wollen. Nicht nur der Zehnte des Getraides, Moſts, Oeles, ſondern auch die Erſtgeburtsgabe (5 Moſ. 14, 23. vgl. 15, 20 ff.) mit Ausnahme der den Prieſtern allein gehörigen Webebruſt und rechten Keule (4 Maſ. 18, 18. ſ. Bd. X, 641) wurde zu dieſer Zehntmahlzeit verwendet*). Maas. scheni 5, 1. Pea, Gem. hier. 20, 3. rechnet zu dieſer Mahlzeit auch die Frucht des vierten Jahres 3 Moſ. 19, 24. Saalſchütz, moſ. Recht S. 355 f. nennt den zweiten Zehnten einen Fonds, welcher es Jedem möglich machen ſollte, nach dem Orte des Heiligthums hinzureiſen und beſonders die großen Volksfeſte mitzufeiern. Von dieſem zweiten Zehnten ſeyen namentlich nach Chagig. 1, 3. die Feſtopfer (Schelamim) der Privaten dargebracht worden, wovon jedoch das Geſetz nichts enthält, das nur von Erſtgeburtsthieren als Beſtandtheil der Zehntmahlzeit ſpricht. Ueber Ort und Ritus dieſer Mahlzeit, Händewaſchen u. ſ. w. ſ. M. Chagig. 2, 56. Hottinger l. c. q. 428 sqq.

4) Je im dritten Jahr (5 Moſ. 14, 28), welches daher das Zehntjahr hieß (5 Moſ. 26, 12: שְׁנַת הַמַּעֲשֵׂר) wurde ſtatt der Zehntmahlzeit beim Heiligthum am Wohnort (בִּשְׁעָרֶיךָ) ein Zehnten gegeben, zu deſſen Mitgenuß Leviten, Wittwen, Waiſen, Fremdlinge eingeladen werden ſollen. Daß man die einzelnen Theile dieſes Zehntens in verſchiedenen Zeitpunkten des dritten Jahres, nach der Ernte, nach der Leſe u. ſ. w., gegeben habe, damit die Betheiligten deſto öfter eine Wohlthat empfingen, wie Knobel meint (Comm. zu Deuteran. S. 303), liegt zwar nicht in den Worten des Textes (כָּלָה ſcheint ſich auf die Vollendung des dreijährigen Zehntcyklus zu beziehen, was auch in der Formel V. 13 ff. liegt, in welcher der Geber vor Gott bekennt, daß er ſich der Pflichten des verfloſſenen Zehntcyklus entledigt habe; ſ. Jaſt, Geſch. d. Jud. I. S. 172), es entſpricht aber dem weiſen und menſchenfreundlichen Geiſte des Geſetzes. Dieſer Zehnte des dritten Jahres heißt dritter Zehnte, מ. שְׁלִישִׁי. Aben Esra ad Deut. 14., im Talmud מ. עָנִי, M. Peah. 8, 5 sq. M. Maas. sch. 5, 6. Demai 4, 3 sq. Rosch. hasch. f. 12, 6., Armenzehnten, *πτωχοδεκάται*, Hier. *ἡ τρίτη δεκάτη*, Tab. 1, 7.; Joseph. Ant. 4, 8. 22. Nach LXX. 5 Moſ. 26, 12. heißt dieſer Zehnte auch *δεύτερον ἐπιδέκατον*, weil im dritten Jahr nur der Ort, wo er verzehrt wurde, ihn van dem zweiten Zehnten unterſchied. Denn auch nach rabbin. Anſicht (Maim. in Maas. scheni 1, 3) fiel (בטל, cessat) im dritten Jahr der beim Heiligthum zu verzehrende

*) Die Annahme einer zweiten Erſtgeburtsgabe, der erſtgeborenen Thiere weiblichen Geſchlechts (Bonfrère) oder der erſten nachgeborenen (Michaelis IV. §. 193. Jahn, Arch. III. S. 415) iſt aus dem Irrthum entſtanden, daß die Erſtgeburt des Viehes ganz dem Prieſter zugefallen ſey. S. dagegen Hävernick, Einleit. in Pent. S. 430 Anm. Hengſtenberg, Beitr. III, 406. Winer, Real-WB. I. S. 342. Ueber den zweiten Zehnten vgl. Selden. l. c. p. 629. Roland ant. p. 354. Keil a. a. O. u. Comm. zu Pent. II, 170. 449. Hävernick, Einleit. in Pent. S. 429. Hengſtenberg, Beitr. III. S. 407 ff. Ranke, Pent. II, 285 ff. Winer, Real-WB. s. v. „Zehnten“, „Erſtgeburt“, und dagegen de Wette, Arch. S. 274. Krit. S. 331. Vater, Pent. III, 245 ff. 500. Riehm u. Knobel a. a. O. Aben Esra bezeichnet diejenigen, welche den erſten und zweiten Zehnten für identiſch erklären, für מכחשים.

מן שני (nicht der מן ראשון, wie Scaliger und Amama wollten) weg, wiewohl dieß nicht ausdrücklich im Wortlaut von 5 Moſ. 14, 22. liegt, freilich auch nicht, was Ewald hier und 26, 12. findet, nämlich wenn man zwei Jahre lang den freiwilligen Zehnten, der in ſpäterer Zeit an die Stelle des früheren, geſetzlichen getreten ſey, nicht dargebracht habe; ſo „möge man wenigſtens je im dritten alle Reſte davon abzutragen nicht verſäumen.“ Vgl. Hottinger l. c. p. 442 sqq. Selden, de dec. II, 3. Die rabbin. Beſtimmung, daß auch Prieſter und Leviten den Armenzehnten zu entrichten haben, ſteht im Widerſpruch mit dem deuteronomiſchen Geſetz und hat ihren Grund wohl darin, daß manche Prieſter in ſpäteren Zeiten, dem Geſetze zuwider, reiche Grundeigenthümer wurden (M. Peah 1, 6. und Gem. hier.). Die V. 13. vorgeſchriebene Formel, im Talmud ידוי המעשר, confessio decimae genannt, mit welcher der Hausvater den Armenzehnten (nach Einigen alle Zehntabgabe, Hottinger l. c. p. 454 sqq.), nachdem er allen noch übrigen Zehnten abgeſondert (ביעור, remotio frugum) heiligte und die nach den Rabbinen am letzten Tage des Paſſah in Jeruſalem am Nicanorthor des Tempels zu ſprechen war (M. Meg. 2, 5. Sot. hier. 17, 4. Maas. schen. 5, 6), ſoll von dem Hohepriester Jochanan (Vater des Hasmonäers Mattatja?) mit Rückſicht auf Eſra 8, 15. abgeſchafft worden ſeyn; ſ. M. Sota 9, 10. Maas. schen. 5, 15. Die Beſtimmung, daß das Bekenntniß am Paſſah im Tempel zu ſprechen ſey, ſteht jedenfalls im Widerſpruch mit 5 Moſ. 26, 12 f., warnach daſſelbe בְּשַׁעְרֶיךָ zu ſprechen iſt. — Alle für Zehntmahlzeiten beſtimmten Zehntgaben waren, ſo lange ſie im Hauſe des Darbringers ſich befanden, von ihm als etwas Heiliges zu behandeln und durften mit keinem Unreinen in Berührung gebracht werden (V. 14.).

So wurde denn im erſten und zweiten, im vierten und fünften Jahre der erſte und zweite Zehnten, im dritten und ſechſten Jahre der erſte und Armenzehnten entrichtet, im ſiebenten, dem Sabbathsjahre, durfte gar kein Zehnte entrichtet werden. Vgl. Maim. de donis paup. 6, 1. Bei Selden und Scaliger findet ſich folgende Zehntrechnung: von 6000 Epha bleiben nach Abzug der Hebe, wenn man dieſe auf $^1/_{60}$ berechnet, was freilich für karg (תְּרוּמַת עַיִן רָעָה) galt, 5900 Epha; davon den Levitenzehnten mit 590, bleibt 5310, und den zweiten Zehnten oder Armenzehnten, bleibt 4779 Epha, worüber nun frei verfügt werden konnte. Wenn man bedenkt, daß jeder Iſraelite umſo mehr Grundeigenthum erhielt, weil der Stamm Levi kein Erbtheil erhielt, ferner daß der zweite Zehnte und der Zehnte des dritten Jahres eigentlich nicht eine Abgabe, ſondern nur eine Einrichtung war, wovon der einzelne Iſraelit ſelbſt den meiſten Genuß hatte und wodurch er nur gleichſam angeleitet werden ſollte, ſein Eigenthum ordentlich und weislich zu verwalten, um ſeinen perſönlichen Pflichten als Glied des Volkes Gottes nachkommen zu können (Beſuch und Feier der Jahresfeſte, Armenunterſtützung), ſo kann eine ſolche doppelte Verzehntung durchaus nicht als ſchwere Auflage, in hierarchiſchem Intereſſe, erſcheinen, ſie legt vielmehr ein weiteres Zeugniß ab für den milden, liberalen, ein brüderliches Gemeindeleben und in Gott fröhliches Volksleben befördernden Geiſt der Geſetzgebung. Wie es nun mit Entrichtung dieſer Zehntn zu verſchiedenen Zeiten gehalten wurde, darüber fehlen uns lückenloſe Nachrichten.

Uebrigens erhellt ſchon aus einigen Andeutungen, die uns die heil. Schrift ſelbſt gibt, und aus den talmudiſchen Beſtimmungen, welche, wie wir geſehen haben, mehrfach mit dem Sinn und Geiſt des Geſetzes im Widerſpruch ſtehen und die vom urſprünglichen Geſetz abweichende ſpätere Praxis darſtellen, beziehungsweiſe zu rechtfertigen ſuchen, daß daſſelbe, wenn es auch in beſſeren Zeiten des Volks in Kraft und Geltung ſtand, doch bei weitem nicht immer gehandhabt und befolgt wurde (auch abgeſehen von den ganz veränderten äußeren Verhältniſſen der nacherilischen Zeit)) und daß der in Verbindung auch mit dieſem Geſetz (5 Moſ. 12, 11. 17. 13, 1) ſtehenden Warnung: לֹא תֹסִף עָלָיו וְלֹא תִגְרַע מִמֶּנּוּ, nicht minder als bei anderen Geſetzen vielfach zuwidergehandelt worden iſt in Praxis und Theorie. Ueber die Zeit des Hiskias vgl. 2 Chr. 31, 5 ff., worin ein indirektes Zeugniß für vorangehende Vernachläſſigung zu liegen ſcheint. Wenn auch

nicht durch den 1 Sam. 8, 15. 17. den Israeliten gedrohten Königszehnten*), von dem wir freilich nicht wissen, ob und wie er in Uebung gekommen sey (s. Bd. VIII. S. 16), so mögen doch in Zeiten des Zerfalls des gottesdienstlichen Lebens und unter abgöttischen und prachtliebenden Despoten, wie Ahas, auch die Zehntabgaben benachtheiligt worden seyn. Uebrigens scheint auch im Zehnstämmereich die Idololatrie mit Zehntobgaben verbunden gewesen zu seyn, und Bethel wurde mit Beziehung auf 1 Mos. 28, 22. als Zehntort bezeichnet Amos 4, 4., vergl. Hos. 9, 1. Auf Nachlässigkeit in Entrichtung des Zehntens nach dem Exil, wo alle Zehnten, wie es scheint, nach Jerusalem gebracht wurden (Neh. 10, 38 f. Mal. 3, 10), deuten Stellen wie Neh. 13, 10. Mal. 3, 8. 10., indirekt auch Tob. 1, 7., Sir. 32, 12. (*δωροκοπεῖν*). Auch vergriffen sich gewaltthätige Hohepriester zur Zeit der Römerherrschaft an dem Priesterzehnten, Joseph. Ant. 20, 8, 8. u. 9, 2. Dogegen suchte der Pharisäismus, als Reaktion gegen antinomistische Laxheit (Bd. XI, 500 ff.) seine Gerechtigkeit namentlich auch in ängstlich gesetzlicher Entrichtung der Zehnten von allen Vegetabilien, obgleich der Talmud selbst (Jom. bab. f. 83, 2) bekennt, daß die decimatio olerum a Rabbinis, מז ירק דרבנין ist. (Vgl. Maim. hilc. Ter. 11, 6. Abarb. Pent. f. 360, 1. Jarchi ad Lev. 27, 30). Die entgegengesetzte Ansicht anderer Rabbinen und christlicher Gelehrter, s. bei Hottinger l. c. p. 330 sqq. Carpzov app. p. 619 sq. Die talmud. Vorschrift in Maas. 1, 1. lautet: Zu verzehnten ist Alles, was eßbar ist, was aufbewahrt wird (quod non juris est communis) und was sein Wachsthum aus der Erde hat (also nicht Schmarotzerpflanzen) — כל שהוא אוכל ונשמר וגדליו מן הארץ חייב מעשרות; namentlich werden angeführt die Münze (מינתא, *ἡδυσμον*, Okez. 1, 2), der Dill oder Anis (שבת, *ἄνηθον*, Maas. 4, 5. Gem. ab. sar. 7, 2), Kümmel (כמון, *κύμινον*, Demai 2, 1), Raute, פיגם, *πήγανον*, Okez. 1, 2), worauf Matth. 23, 23. Luk. 11, 42. 18, 12. anspielt. Vgl. Lightfoot und Schöttgen zu Matthäus u. Lukas an den angef. Orten. Die vom Verzehnten ausgenommenen Pflanzen sind nomentlich aufgeführt M. Maas. 5, 8. Die Casuistik über das Essen von der Frucht vor dem Verzehnten, die Zehntbarkeit der Feigenbäume im Haushof u. dergl. s. Hottinger a. a. O. S. 351 ff. Der Tractat Demai, ein Quintessenz rabbinischer Casuistik, veranlaßt zuerst durch die Verwirrung im Zehntwesen zu den Zeiten des obengenonnten Hohepriesters Jochanon (Maim. hilk. Maas. cheni 11, 1) handelt vornehmlich de rebus dubiis decimandis. S. darüber Hottinger S. 464 ff. Carpzov S. 624 f. R. Akiba nennt in P. Aboth 5, 13. den Zehnten einen Zaun zum Reichthum (מְעַשְּׂרוֹת סְיָג לָעוֹשֶׁר) nach dem rabbinischen Wortspiel: עשר בשביל תעשר, decima ut ditescas; nach M. Sota 9, 13. hat die Vernachlässigung des Zehnten שומן דגן, die Fülle des Getraides gehindert.

Zur Aufbewahrung des vegetabilischen Zehnten wurden im Tempel, nach Anordnung des Königs Hiskias noch im ersten Tempel und von Esra und Nehemia im zweiten Tempel (2 Chr. 31, 11 ff. Neh. 10, 38 f. 12, 44. 13, 12.; vgl. Jos. Ant. 20, 8, 8), Kammern, sogen. Fruchtkästen (לִשְׁכוֹת, auch נְשָׁכוֹת und אוֹצָרוֹת) eingerichtet in einem Theile des Tempels, der בֵּית הָאוֹצָר (Mal. 3, 10) hieß. Ueber diese Vorräthe waren Leviten als Kameralverwalter, Kastenpfleger gesetzt. — Die Diaspora nicht nur in Syrien (Demai 6, 11.), Ammonitis und Moabitis, sondern auch in den חוצה לארץ gelegenen Ländern, Aegypten und Babylonien, war nach dem Talmud ebenfalls dem Zehntgesetz unterworfen (Hottinger S. 366 ff. Reland, antiqu. p. 5 sq.). Wenn im siebenten Jahr in Palästina (u. Syrien), der zweite Zehnten wegfällt, so muß er in den anderen erwähnten Ländern entrichtet werden, und zwar in Babylonien als zweiter Zehnten, in den übrigen als Armenzehnten. Jadaim 4, 3.

Vergl. außer den cit. Abhondl. von Hottinger, Selden (sammt Anmerk. von Clericus in dessen Comm. in libr. Mos. ed. Tub 1733. p. 622 sq.) Spencer (in

*) Nur zur Zeit der syrischen Könige wird ein Königszehnten erwähnt 1 Makk. 11, 35. Im alten Babylonien erhielt der König als Stellvertreter der Gottheit, den Zehnten. Arist. oecon. 2, 35., auch bei Arabern Diod. 5, 42.

leg. rit. ed. Pfaff. Tub. 1732. p. 720 sqq. 574 sqq.), Sixt. Amama, comm. de decim. Mos. Franeq. 1618; Scaliger, diatr. de decim. app. ad Dent. 26.; Frischmuth, diss. de decim.; Carpzov, app. p. 135 sqq. 619 sqq.. Die miſchniſchen Tractate Demai, Maaseroth, Maaser scheni (ſammt Thosaphta und Gem. hier. in Ugol. thes. XX., vgl. Bd. 620. 622). Lehrer.

Zeit, geſchloſſene, ſ. Tempus olausum.

Zeitrechnung, bibliſche, iſt die Art und Weiſe der Ausmeſſung der Zeit und die Anwendung derſelben auf die Aneinanderreihung der Begebenheiten in der Bibel. Gemäß dieſem doppelten Begriff zerfällt ſie in eine techniſche und geſchichtliche. Die techniſche Zeitrechnung der Bibel iſt in dieſer Encyklopädie ſchon in den einzelnen Artikeln: „Tag", „Woche", „Monat", „Jahr", „Aeren", „Sabbath", „Sabbath- und Jobeljahr" abgehandelt, alſo kommt hier nur die geſchichtliche in Betracht.

Dieſe empfängt ihre Ausdehnung durch den Umfang der Bibel, ſo daß ſie von der Erſchaffung der Welt bis zu dem Schluß der Apoſtelgeſchichte hinausreicht; ihre Eintheilung aber durch die Scheidung der Bibel in Altes und Neues Teſtament und durch die in dieſen beiden Hauptentwickelungskreiſen ſich kund gebenden Epochen; ihre Darſtellungsweiſe endlich, einerſeits durch die Data der Bibel an und für ſich, andererſeits durch deren Auffaſſung und Zurechtſtellung von den Chronologen und Exegeten. Von der eben angegebenen größten Ausdehnung iſt nun vorweg die geſchichtliche Zeitrechnung des Neuen Teſtaments abzuſcheiden, da dieſelbe in den Artikeln „Jeſus Chriſtus, Abriß ſeines Lebens", „Harmonie der Evangelien", „Synopſe" und in denen über die einzelnen Apoſtel in das Reine gebracht iſt, ſo daß der Rahmen dieſes Artikels nur die geſchichtliche Zeitrechnung der Bibel A. Teſtaments zu umſpannen hat.

An der Spitze der bibliſchen Geſchichtserzählung des Alten Teſtaments ſteht die Urgeſchichte der Welt und der Menſchheit. Ihr Anfang iſt die Geſchichte der Schöpfung, ihr Abſchluß die der Sündfluth, 1 Moſ. 1—8.

Mit der Geſchichte der Schöpfung beginnt auch ſchon das chronologiſche Intereſſe. Denn den Anfangspunkt aller Dinge zeitlich zu fixiren, iſt eine dem menſchlichen Nachdenken über die Kette der Erſcheinungen ſich von ſelbſt aufdringende Aufgabe, an der ſich alle Culturvölker des Alterthums verſucht haben, vgl. Seyffarth's „Berichtigungen der römiſchen u. ſ. w. Geſchichte und Zeitrechnung" S. 128—130, und M. v. Niebuhr's „Geſchichte Aſſur's und Babel's ſeit Phuhl", S. 237—260. Scheint ihre Löſung unter der unfehlbaren Anleitung des göttlichen Worts geſchehen zu können, ſo ſteigert ſich der Eifer für ſie natürlich in den dieſes Lichtes ſich erfreuenden Kreiſen durch die Ausſicht des ſicheren Erfolges. Was Wunder alſo, wenn das Maurinerwerk „L'art de vérifier les dates", T. I, p. XXVII—XXXVI. der Ausgabe von 1819, nicht weniger als 108 jüdiſche und chriſtliche Berechnungen des Jahrs der Schöpfung anführt, deren längſte 6984, und kürzeſte 3483 Jahre bis auf Chriſtus zählt, und Des Vignoles ſogar 200 geſammelt haben will? Die merkwürdigſten mögen hier ihre Stelle finden.

Die älteſte bekannte iſt, da wir von dem helleniſtiſchen Juden Demetrius unter Ptolemäus Philopator, 222—205 v. Chr., nur ſeine Chronologie von Adam bis auf die Einwanderung Jakob's in Aegypten und von da bis auf den Tod des Moſes bei Euſebius, Praep. Ev. IX, 21, ſo wie vom Einfall Sanherib's bis auf Ptolemäus Philopator bei Clemens von Alexandrien, Strom. I, 21, übrig haben, die ſeines Volksgenoſſen Eupolemus zwiſchen 140 bis 100 v. Chr., welcher von Adam bis zum 5. Jahre des Demetrius Nikator 5149 Jahre zählt, wodurch ſein Epochenjahr der Welt auf 5149 + 141 = 5290 v. Chr. zu ſtehen kommt, ſ. Karl Müller, „Fragmenta Historicorum Graecorum, T. III, p. 208. Ihr an Alter zunächſt ſteht die Philo's, welcher von der Erſchaffung der Welt bis auf Chriſtus nach der „Art" etc. 5169 Jahre zählt. Der nun folgende Joſephus ſcheint zwar in Antiqq.

X, 8, 5. 9, 7. XI, 1, 1 und B. j. VI, 4, 8 einerſeits und in c. Ap. I, 1, andererſeits uns die Materiolien zu der Beſtimmung ſeiner Weltäre an die Hand zu geben, inſofern er in den erſteren Stellen von Adam bis zu der Zerſtörung Jeruſalems unter Titus 4223 Jahre rechnet, und in der letzteren nach der Havercamp'ſchen Lesart den Juden bis auf ſeine Zeit eine Geſchichte von 5000 Jahren zuſchreibt, während er dagegen in der Vorrede ſeiner Archäologie angibt, die heiligen Schriften, von denen doch keine bis auf ſeine Zeit herabreiche, umfaſſen eine Geſchichte von 5000 Jahren, allein ſchon aus dieſen Widerſprüchen, mag nun die Haverkamp'ſche Lesort in c. Ap. I, 1 richtig ſeyn oder unrichtig, was Wieſeler in ſeinen „70 Wochen und 63 Jahrwochen des Propheten Daniel", S. 139, Anmerk., eben aus der Vorrede der Archäologie folgert, iſt erſichtlich, daß von einer Weltäre des Joſephus wegen ſeines aus der Abhängigkeit von fremden Syſtemen folgenden Mangels an Conſequenz keine Rede ſeyn konn. Der letzte paläſtiniſche Patriarch, Rabbi Hillel ha Naſſi, der Erfinder des heutigen jüdiſchen Kalenders, um die Mitte des vierten Jahrhunderts nach Chr., ſetzt die Schöpfung in das Jahr 3761 v. Chr., ſ. Lewiſohn's „Geſchichte und Syſtem des jüdiſchen Kalenderweſens". Unter den Chriſten zählt Clemens von Alexandrien bis auf Chriſtus 5624, Julius Africanus 5500, Euſebius 5200, die Alexandriner Anianus und Panodorus 5492, Beda Venerabilis 3951 Jahre. Unter den neueren Gelehrten ſetzen Joſeph Scaliger und Calviſius das erſte Jahr der chriſtlichen Aera dem 3950ſten Jahr ſeit der Schöpfung gleich, Kepler und Petav dem 3984ſten, Uſher dem 4004ten, Jackſon dem 5427ſten, Des Vignoles dem 4099ſten, Bengel dem 3943ſten, Frank dem 4182ſten, Gatterer anfangs dem 3984ſten, ſpäter dem 4182ſten, Ideler dem 4006ten, Seyffarth dem 5872ſten. Nicht zufrieden mit der Ermittelung des erſten Jahres der Welt, ſuchte man auch noch ihren erſten Tag zu beſtimmen, den man bald im Frühlingsäquinoktium, bald im Sommerſolſtitium, bald im Herbſtäquinoktium fand. Der erſte Termin iſt der älteſte, ſchon von Philo angenommene und auch im סֵדֶר עוֹלָם רַבָּא p. 21 ed. Genebrardi ausgeſprochene. Ebenſo natürlich, als die Menge der Berechnungen des Weltanfangs, iſt die Einführung ſolcher in die geſchichtliche Wiſſenſchaft und in das bürgerliche Leben der Juden und Chriſten. Der Erſte, welcher die Weltäre in die Geſchichte einführte, iſt der ſchon genannte Demetrius, der Letzte, welcher ſie gebrauchte, iſt Joh. Chriſtoph Gatterer, geſt. 1799. In den bürgerlichen Gebrauch der Juden, drang die Weltäre des Rabbi Hillel ha Naſſi erſt nach langem Kampfe mit der ſeleucidiſchen „Aera der Contrakte" im 12. Jahrhundert durch, um ſich bis auf heute darin zu erhalten, ſ. Ideler, „Handb. der mathemat. und techniſchen Chronologie", Bd. I, S. 568 ff. Innerhalb des Chriſtenthums iſt die des Anianus, welche zwar mit der des Panodorus an und für ſich identiſch iſt, aber dadurch, daß ihr Erfinder die Incarnation 8 Jahre ſpäter ſetzt, als Dionyſius der Kleine, ſcheinbar von ihr differirt, unter den äthiopiſchen Chriſten bis auf den heutigen Tag im Gebrauch, ſ. Ideler a. a. O. Bd. II., S. 437. Die des Panodorus iſt längere Zeit für die Oſterrechnung benützt worden. Man nennt ſie die antiocheniſche, Ideler die alexandriniſche, Gatterer die Kirchenjahrrechnung. Eine ſpätere, die byzantiniſche oder conſtantinopolitaniſche, welche zuerſt im Chronicon paschale vorkommt, deſſen letzter Redaktor unter Heraklius lebte, hat im byzantiniſchen Reiche allgemeine Geltung erhalten und gieng von da nach Rußland über, wo ſie von Peter dem Großen 1700 mit der europäiſchen Aera vertauſcht wurde. Bei den Neugriechen hat ſie ſich bis zu ihrer Losreißung von der Türkei erhalten.

Dem erſten Anſchein nach empfiehlt ſich nun freilich eine Zeitrechnung nach Jahren der Welt durch ihren Ausgang von dem Anfang alles Geſchehens vor jeder andern Aera, leider aber iſt ihre Herſtellung eine Unmöglichkeit, und es hätte ein warnender Fingerzeig ſeyn ſollen, daß die Bibel ſelbſt ſich ihrer nie bedient. Im beſten Falle laſſen nämlich die bibliſchen Zahlen nur bis auf Adam zurückrechnen, wie denn auch

die älteſten Chronologen vorſichtig erſt von ihm an datiren,, hinter ihm aber, am eigentlichen punctum saliens, reißt der Faden entzwei. Die ſechs Tage des Schöpfungswerkes laſſen ſich gegen die Millionen von Jahren, welche die Geologie, auf welche freilich, wie Ideler Bd. II, S. 445 ſpöttelt, die Chronologen keine Rückſicht zu nehmen pflegen, für den Bildungsproceß auch nur der Erde, abgeſehen von der Sternenwelt, fordert, ſogar dann, wenn man mit Kurtz, „Bibel und Aſtronomie“ dieſelben den unberechenbar langen, zwiſchen Vers 1 und 2 oder 2 und 3 von 1 Moſ. 1 einzuſchiebenden Vorgängen geologiſcher Bildungen nachſetzt und ihren Inhalt lediglich auf die letzte Zurüſtung des Erdbodens zum Wohnſitz der Menſchen bezieht, nicht chronologiſch verwerthen.

Hierdurch iſt die Erreichung des letzten Ziels, die Fixirung des Welt- oder Erdanfangs, abgeſchnitten. Aber auch der Rekurs bis zu dem nächſt näheren Ziele, bis auf Adam, iſt ein unmöglicher, weil ſchon die Varietät der bibliſchen Zahlen bis zum 70. Jahre Tharah's im hebräiſchen Texte der Juden und Samariter, ſo wie in der Ueberſetzung der Sept., den Rechner rathlos läßt, um von den Netzen der ſpäteren Chronologie ganz zu ſchweigen. Wo iſt der Ariadnefaden durch dieſes Labyrinth? Wäre man aber auch ſo glücklich, ihn zu finden und das erſte Jahr Adam's nach den bibliſchen Zahlen ſicher zu beſtimmen, ſo würde hinter dieſer Entdeckung ſogleich die böſe Frage lauern, ob man am Ende in ihr nicht doch nur eine imaginäre Epoche gefunden hätte. Wenn es nämlich wahr iſt, daß die bei Ausgrabungen im Nildelta 30 Fuß tief unter dem Nilſchlamm entdeckten Spuren menſchlicher Civiliſation und Kunſtfertigkeit die menſchliche Cultur 17 Jahrtauſende vor unſerer Zeitrechnung hinaufrücken; daß das Alter des Geſteins, in welchem Pourtalès verſteinerte (?) Menſchenknochen gefunden haben will, von Agaſſiz richtig auf 10,000 Jahre berechnet worden iſt; daß die in der Picardie und England angetroffenen Feuerſteine Produkte menſchlicher Kunſtfertigkeit ſind und über die jetzige Erdperiode hinaufreichen, daß das Alter einer in der Nähe des bottniſchen Meerbuſens ausgegrabenen Fiſcherhütte auf 12,000 Jahre geſchätzt werden muß; daß die Funde der amerikaniſchen Geologen im Miſſiſippidelta dieſes als einen Wohnſitz von Menſchen ſeit mindeſtens 57,000 Jahren darſtellen, endlich daß das menſchliche Geſchlecht Ein Alter mit der ihrer Bildungsdauer nach zu 80—100,000 Jahren angenommenen Alluvialſchichte hat: ſo muß Adam, wenn er der Protoplaſt ſeyn ſoll, und als ſolcher wird er von der Bibel bezeichnet, in Wirklichkeit viel älter ſeyn, als die bibliſchen Zahlen ihn erſcheinen laſſen, und dieſe ſelbſt können, ſoweit ſie von ihm ausgehen, bis zu einer gewiſſen Gränze hin in ihrer jetzigen Geſtalt nicht hiſtoriſch ſeyn.

Der Erſtgeſchaffene erhielt von dem Schöpfer das Paradies als Wohnſitz angewieſen, wo ihm dieſer das Weib zugeſellte. In dieſem Wohnſitze verblieben nun Adam und Eva bis zu ihrer Austreibung unmittelbar nach dem Sündenfall. Für die Dauer des Aufenthalts im Paradieſe gibt die heil. Schrift keine Zahl an, der Forſchungstrieb der Schriftgelehrten glaubte dieſen Mangel erſetzen zu müſſen. Nur den einzigen Tag ihrer Erſchaffung, den ſechſten der Weltſchöpfung, läßt die patriſtiſche Tradition, an die ſich Broughton und Rhenferd anſchließen, Adam und Eva ſich des Paradieſes freuen. 4 Tage gibt ihnen Uſher in ſeinen „Annales Veteris et Novi Testamenti“, indem er von dem Verſöhnungsfeſt am 10. Tage des 7. Monats auf den Sündenfall am 10. Tage der Welt zurückſchließt, deren Anfang er auf das Herbſtäquinoktium verlegt. 8 Tage, und zwar bis zum Freitag der zweiten Woche der Welt, geben ihnen Pererius, Urſinus, Phil. Nikolai u. A. wegen des Termins der Beſchneidung und des Todestags des Erlöſers. Wieder Andere denken an 12 Tage, indem ſie den Menſchen am 10. Tag nach der erſten Woche ſündigen laſſen, weil ſie den Verſöhnungstag zum Tag des Falles machen und den erſten Neumond an das Ende der erſten Woche ſetzen, oder auch an 21 oder 40 Tage, wohl auch an 3½, 30 und gar 100 Jahre. Der erſte Vertreter von Jahren für den Aufenthalt im Paradieſe iſt der Ver-

faſſer der λεπτὴ Γένεσις oder des „Buchs der Jubiläen“ (ſ. den Artikel „Pſeudepigraphen des Alten Teſt. und Apokryphen des N. Teſt.“, S. 317—318), welcher ihn auf 7 Jahre beſtimmt und die Austreibung in das 8. ſetzt, ihm ſchenkt Jackſon, „chronalagiſche Alterthümer der älteſten Königreiche“, überſetzt von Windheim, S. 16 und 22, ſeinen Beifall; der Letzte iſt wohl Greswell, der in ſeinen Fasti Temporis Catholici and Origines Kalendariae“, T. II., p. 258, den Sündenfall und das Ende des paradieſiſchen Zuſtands auf Freitag den 5. April des 4. Jahrs der Welt 4001 v. Chr. verlegt. Wie nüchtern ſind hiegegen die Worte des Euſebius: Chron. I, 16, 4 ed. Mai: tempora, quibus habitatum est in illo, qui dei dictus est, paradiso nemo est, qui effari queat!

Die Geburt der beiden erſten Söhne Adam's wird nur von wenigen Chronalagen berührt. Die „kleine Geneſis“ ſetzt die Geburt Kain's in das 70., und die Abel's in das 77. Jahr Adam's; Uſſher die Kain's in das zweite Jahr der Welt 4003, ohne der Abel's zu erwähnen; Jackſon a. a. O. S. 22 die Kain's in das achte Jahr der Welt und die Abel's, nach dem Zeugniß der „kleinen Geneſis“, 7 Jahre ſpäter. Greswell läßt a.a. O. S. 256 den Kain noch während des Aufenthalts im Paradieſe, den Abel aber bald nach der Austreibung aus demſelben gebaren werden.

Der Brudermord fällt nach der „kleinen Geneſis“ in das 22. Jahr Abel's und in das 99. der Welt. Jackſon will ihn S. 24 ungefähr in das 220 Lebensjahr Kain's, alſo in das 228. der Welt ſtellen, indem er den Seth bald nach der Ermordung Abel's geboren werden läßt, als Adam nach den Sept. 230 Jahre alt war; die L'art de vérifier les dates aber T. I, p. 326 in das 128. Abel's und das 130. der Welt 4833 vor Chr. Greswell öffnet ihm T. II, p. 158 einen Spielraum vom 66. bis zum 130. Jahr der Welt, weil einerſeits für beide Brüder das Mannesalter vorauszuſetzen ſey, welches für damals nicht wohl vor der früheſten Zeugung mit 65 Jahren in 1 Moſ. 5 angenommen werden dürfe, und andererſeits Abel vor der Geburt Seth's im 130. Jahre Adam's ſchon todt geweſen ſey.

Ueber die Nachkommen des erſten und dritten Sohnes Adam's, Kain's und Seth's, bis zu der Sündfluth gibt 1 Moſ. 4, 17—24 und 5, 1—32 je eine Stammtafel. Buttmann hat in ſeinem „Mythologus“ Bd. I, S. 152—179 beide Stammtafeln wegen der Gleichheit zweier und der Aehnlichkeit anderer Namen auf eine urſprünglich einzige aber frühe in zwei zerlegte Genealogie zurückgeführt. Ihm beigepflichtet haben Tuch, „Comment. über die Geneſis“, S. 114 f.; Redslob, „comment. de hominum, qui ante dil. vixerint, tab. utraq.“; Ewald, „Geſch. des Volkes Iſrael“, Bd. I, S. 313 f.; Lepſius, „Chronol. der Aegypter“, Th. I, S. 396 ff.; Hupfeld, „Quellen der Geneſis“ 1853 u. A. Dagegen wurde die Urſprünglichkeit beider Geſchlechtstafeln vertheidigt von Hävernick, „Handb. der hiſtoriſch-kritiſchen Einleitung in's Alte Teſtament“, Th. I, 2, S. 262; Dettinger, „Bemerkungen über den Abſchnitt 1 Moſ. 4, 1—6, 8“, in der „Tübinger Zeitſchrift für Theologie“, Jahrgang 1835, Heft 1; Baumgarten, „theolog. Commentar zum Pentateuch“, Th. I, 1, S. 93 f.; Delitzſch, „Auslegung der Geneſis“, und Kurtz, „Geſch. des Alten Bundes“, Bd. I, S. 72; Bunſen, welcher ſie in „Aegyptens Stelle in der Weltgeſchichte“, V, 4, 3, und „Bibelwerk“, Bd. V. S. 307, auf zwei Ueberlieferungen von den Erzvätern und ihren Zeiten im hebräiſchen Volke zurückführt, deren eine als Gott den Elohim-Jehova und als Menſch den Adam, und andere für den Erſteren den babyloniſch-ägyptiſchen Gott Seth und für den Letzteren den Enas an die Spitze geſtellt habe, wobei jedoch die Mittelglieder dieſelben geweſen ſeyen, nimmt eine Mittelſtellung ein, indem er auf dieſe Weiſe beide Genealogieen ihrem Urſprung nach für verſchieden, ihrem Inhalt nach aber für identiſch erklärt. Ihre Hauptſtütze hat wohl die Vertheidigung der abſoluten Verſchiedenheit beider Geſchlechtstafeln in dem Verdienſte Dettinger's, die beabſichtigte Verhütung einer Verwechslung und

die Gegenüberſtellung der gegenſätzlichen Entwicklung beider Linien durch die Detailangaben bei den gleichlautenden Namen Henoch und Lamech aufgezeigt zu haben. Die kainitiſche Stammtafel hat keine Zahlen, weil die heil. Schrift als Geſchichtsbuch des Reiches Gottes für die Lebensverhältniſſe der von dieſem Losgetrennten nicht mehr das Intereſſe haben kann, das ſie für die Genealogie Seth's als Erſatzmannes des „gerechten" Abel haben muß. In gleicher Weiſe giebt die zweite Patriarchentafel von der Fluth bis auf Abraham in 1 Moſ. 11 auch nur die Geſchlechtsfolge des Einen geſegneten Sem mit ihren Zahlen. Die ſethitiſche Stammtafel nun, welche um ihrer Zahlen willen allein Gegenſtand der Zeitrechnung ſeyn kann, enthält 10 Glieder und reicht vom 1. Jahre Adam's bis auf die Zeugung des Sem, Ham und Japhet im 500. Jahre Noah's, beziehungsweiſe durch 1 Moſ. 7, 6 noch 100 Jahre weiter bis zur Sündfluth. Das Lebensalter der einzelnen Glieder iſt nach den Jahren vor und nach der Zeugung eines Sohnes und ſofort in ſeiner ganzen Summe angegeben. Die bekannte Verſchiedenheit der Zahlen im hebräiſchen und ſamaritaniſchen Text und bei den Sept. zeigt folgende Tabelle:

	Text der Juden.			Text der Samariter.			Text der Sept.		
	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.	Vor d. Z.	Nach d. Z.	Summe.
1. Adam	130	800	930	130	800	930	230	700	930
2. Seth	105	807	912	105	807	912	205	707	912
3. Enos	90	815	905	90	815	905	190	715	905
4. Kenan	70	840	910	70	840	910	170	740	910
5. Mahalaleel . .	65	830	895	65	830	895	165	730	895
6. Jared	162	800	962	62	785	847	162	800	962
7. Henoch	65	300	365	65	300	365	165	200	365
8. Methuſalah . .	187	782	969	67	653	720	167	802	969
9. Lamech	182	595	777	53	600	653	188	565	753
10. Noah	500	450	950	500	450	950	500	450	950
bis zur Sündfluth . .	100			100			100		
Summen	1656			1307			2242		

Welche von dieſen drei Zahlenrecenſionen iſt nun die urſprüngliche und ächte? Daß es die hebräiſche ſey, iſt ſeit Michaelis die herrſchende Anſicht. Dieſer Anerkennung ſind jedoch erbitterte Kämpfe, und zwar im Schooße des Proteſtantismus ſelbſt, der doch ein dogmatiſches Intereſſe an der Autorität des hebräiſchen Textes hatte, vorausgegangen. Die Hauptkriege wurden zwiſchen Johannes Buxtorff, dem Sohn, als dem Vertreter des hebräiſchen Textes, und Ludwig Cappel, dem Vorkämpfer der Sept., ſowie zwiſchen Iſaak Voß und Georg Horn, deren Erſterer gegen und Letzterer für den hebräiſchen Text war, geführt. Vor der Reformation hat am Anfang des ſcholaſtiſchen Zeitalters Beda Venerabilis durch die Bevorzugung der hebräiſchen Zahlen in ſeiner Schrift „de Temporibus" ſich in den Geruch der Ketzerei gebracht, und im patriſtiſchen Zeitalter haben bloß Hieronymus in ſeinen „Traditt. Hebr. in Gen." und Auguſtinus in „de civit. dei" XV, 13 für ſie eine Lanze gewagt. Der ſamaritaniſche Text hat außer der „kleinen Geneſis" und wie es ſcheint, dem Aegyptologen Lepſius, keine Freunde gefunden. Dagegen hat die Recenſion der Sept. in den jüdiſch-helleniſtiſchen und in den patriſtiſchen und ſcholaſtiſchen Kreiſen ſich der allgemeinen Geltung zu erfreuen gehabt. Schon Demetrius ſcheint ihr gefolgt zu ſeyn, wenn er bei Karl Müller a. a. O. S. 216 von Adam bis zur Sündfluth 2264 Jahre zählte, wobei er offenbar die 167 Jahre Methuſalah's vor der Zeugung nach dem hebräiſchen Text in 187 corrigirte, welcher Correktur wir auch bei Julius Africanus und vielen Kirchenvätern begegnen, weil man doch dieſen Patriarchen nicht die Sündfluth um 14 Jahre überleben laſſen konnte. Joſephus dagegen beobachtet ein ſonderbares juste milieu indem er Antiqq. I,

3, 4 die einzelnen Patriarchenzahlen nach den Sept. angiebt, die Summe aber I, 3, 3 nach dem hebräiſchen Text zu 1656 Jahren berechnet, wofür man freilich auch 2656 lieſt und Iſaak Voß 2256 corrigirt. In den neueren Zeiten haben ſich die Anhänger der Sept., abgeſehen von der katholiſchen Kirche wegen der Vulgata, immer mehr vermindert. Die Namhafteſten unter ihnen werden im vorigen Jahrhundert Jackſon und im jetzigen Seyffarth ſeyn, welcher in ſeiner „Chronologia sacra", S. 216ff. die hergebrachten Gründe für und wider ausführlich mittheilt und ſich endlich nach aſtronomiſch berechneten Zeitangaben ägyptiſcher Denkmäler für die Sept. entſcheidet.

Woher rühren aber die Abweichungen des Textes der Samariter und der Sept. von dem allein urſprünglichen und ächten der Juden? Die ſamaritaniſchen folgen nach Geſenius, „de Pentateuchi Samaritani origine", pag. 48, aus dem Beſtreben der Herſtellung einer gleichmäßigen Abnahme des Lebensalter, was auch der Augenſchein lehrt; nach Schubert aber in ſeinen „Ahndungen einer allgemeinen Geſchichte des Lebens", Th. II. Bd. 2. Abſchnitt 7., der übrigens nur die Jahrſumme vor der Zeugung in Anſchlag bringt, aus dem Beſtreben der Verlegung der Geburt Chriſti in das 4185ſte Jahr der Welt. In einer Zufälligkeit, nämlich in Leſe- und Schreibfehlern bei den Jahren Methuſalah's und Lamech's ſucht dagegen Gehringer im Tübinger Univerſitätsprogramm vom J. 1842 ihren Urſprung. Die der Sept. rühren nach den Aelteren theils von muthwilligen Veränderungen der 70 Dolmetſcher ſelbſt, theils von ſpäteren jüdiſchen Fälſchungen entweder der griechiſchen Ueberſetzung oder des hebräiſchen Originals her, nach einigen Neueren aber von der Beabſichtigung eines profanen Synchronismus für die bibliſchen Zeiträume von Seiten der Sept., ſo nach Schubert a. a. O., oder nach Frank an das Ende der von ihm angenommenen allgemeinen heiligen Urperiode von 4320mal 354 Tagen; Böckh in ſeinem „Manetho und die Hundsſternperiode", S. 470—471, und M. von Niebuhr S. 357—358. Schubert ſieht in den 2242 Jahren bis zur Fluth eine Vermehrung der 1656 Jahre des hebräiſchen Textes bis zu den 1672 Sonnenjahren des erſten der vier indiſchen Yugs ſeiner Urperiode und eine Verwandlung derſelben in ſeyn ſollende „cykliſche" Jahre von nicht ganz 273 Tagen, wobei er den Sept. für den Anſatz der Geburt Chriſti daſſelbe Ziel zuſchreibt, wie den Samaritern, deren 1307 Jahre jedoch Sonnenjahre ſeyn ſollen. Böckh dagegen ſieht in den 2242 Jahren eine Reduktion von 19 Hundsſternperioden der ägyptiſchen Vorgeſchichte = 27,759 ägyptiſchen Jahren auf eben ſo viele Monate von 29½ Tagen, welche 818,890½ Tage ergeben und 2242 julianiſche Jahre ausmachen. Die Berechtigung einer ſolchen Reduction liegt in der bis auf Eudoxus zurückgehenden Behauptung eines einmonatlichen Jahres in den ägyptiſchen Urzeiten. Dieſe 27,759 Jahre überſteigen zwar die von Euſebius angegebene und von ihm ebenfalls auf Monate reducirte Summe von 24,900 Jahren der ägyptiſchen Vorgeſchichte vor Menes um 3759 Jahre, dieß erklärt ſich aber nach Böckh aus dem Umſtand, daß man für die früheſten ägyptiſchen Zeiten nach dem Beiſpiel des *παλαιὸν χρονικὸν* bei Syncellus auch noch größere Zahlen, als die Manetho's, annahm. Anders behandelt die Sache M. v. Niebuhr, welcher auf die aus der Identificirung der Iſraeliten mit den Hykſos folgen ſollenden Berechnung des Auszugs aus Aegypten auf 345 oder nach Bunſen richtiger auf 325 Jahre vor der Hundsſternepoche am 20 Juli 1322 v. Chr. bei Clemens von Alexandrien ſich ſtützt. Hienach falle nämlich das 100. Jahr Abraham's (405 Jahre vor dem Auszug) 730 Jahre, alſo gerade eine halbe Hundsſternperiode, vor die Hundsſternepoche, und vom 100. Jahre Abraham's bis zum 1. Adam's zurück rechnen die Sept. in ihren höchſten Zahlen 3634 Jahre, was nur 16 Jahre weniger als 2½ Hundsſternperioden = 3650 Jahren ausmache, welcher Abmangel ſich ausgleiche, wenn man mit Joſephus die Geburt des Arphaxad 12, ſtatt 2, Jahre nach der Sündfluth ſetze und 6 Jahre für die Schöpfung in Anſpruch nehme.

So hätte man für die bibliſche Urgeſchichte bis zu der Geburt Iſaak's allerdings eine ägyptiſche Eintheilung in 2½ Hundsſternperioden, welches iſt nun aber für deren terminus a quo die ägyptiſche Gleichzeitigkeit? Keine andere, als das 1. Jahr des Menes; denn rechnet man mit M. v. Niebuhr vom 100. Jahre Abraham's bis zur Zerſtörung des Tempels nach folgenden ägyptiſch-jüdiſchen, von ihm aus der ſchwankenden Rechnung des Joſephus eruirten, Poſitionen:

1) vom 100. Jahre Abraham's bis zum Auszuge aus Aegypten:	405	Jahre,
2) von da bis zum Tempelbau	592	"
3) von da bis zu der Zerſtörung des Tempels . . .	470½	"
zuſammen	1467½	Jahre,

ſo erhält man von Adam bis zu der Zerſtörung des Tempels die Summe von 5117½ Jahren, welche durch die Hinzunahme von 585 Jahren (M. v. Niebuhr hält nämlich 586 v. Chr. für das wahre Datum der Zerſtörung des Tempels) das 1. Jahr der Welt auf 5702 v. Chr. bringt, und das iſt das 1. Jahr des Menes nach Böckh's Reſtitution des Dynaſtieenverzeichniſſes Manetho's. Dieſe Rechnung hat die beſondere Empfehlung für ſich, daß ſie ſich nach Jobelperioden theilen läßt, indem ſie von Adam bis zum 100. Jahre Abraham's 73, von da bis zur Niederlaſſung in Kanaan 9, und von da bis zur Zerſtörung des Tempels 20 Jobelperioden und 17½ Jahre = 2½ Sabbathjahrperioden enthält. Gleichwohl verdient aber unter dieſen beiden ſynchroniſtiſchen Combinationen ohne Zweifel die Böckh's den Vorzug. Zum Erſten ergiebt ſich nämlich die Summe von 3634 Jahren mit dem rein willkürlichen Zuſchlag der weiteren 16 Jahre nur dann, wenn nicht bloß die 167 Jahre Methuſalah's vor der Zeugung in 187 und die 79 Nahor's in der zweiten Patriarchentafel 1 Maſ. 11 in 179, was eine Variante geſtattet, ſondern auch die 162 Jared's in 262 geändert werden, wofür es außer M. v. Niebuhr's eigener Auktorität, S. 354, Anm. 1, keine giebt. Zum Andern iſt in dieſem ägyptiſchen Synchranismus das kaum epochale 100. Jahr Abraham's ſtatt der die Hauptepoche der bibliſchen Urgeſchichte bildenden Sündfluth durch die Hundsſternperiode markirt. Zum Dritten iſt die Einlegung von 592 Jahren zwiſchen den Auszug und den Tempelbau bei den Sept. unſtatthaft, weil ſie 1 Kön. 6, 1 nur 440 Jahre rechnen, und die 470½ Jahre vom Tempelbau bis zum Tempelbrand haben nur den unzuverläßigen Joſephus Antt. X, 8, 5 zu ihrem Schild, der XX, 10 denſelben Zeitraum zu 446½ Jahren berechnet und den einzelnen Regierungen innerhalb deſſelben im Ganzen 40 Jahre weniger zumißt. Zwar will M. von Niebuhr S. 350, auch bei den Sept. einen Bruchtheil dieſer 40 Jahre in den von einigen Handſchriften dem Amon ſtatt 2 zugetheilten 12 Jahren entdecken, welche ſich durch das Plus von 20 und 10 Jahren, das Clemens von Alexandrien dem Abia und Amaſia zuſchreibt, zu den 40 vervollſtändigen würden, allein dieſer Faden iſt doch gar zu zart geſponnen. Schließlich iſt ſtatt der Zuſammenſtellung des Menes mit Adam bei den Chronographen vielmehr die des Menes mit Mizraim zur Zeit Pelag's, des Zeugen der Völkerzerſtreuung, Regel.

Es iſt Schade, daß ſich ein gleiches ſynchroniſtiſches Verfahren nicht auch auf die ſamaritaniſchen Varianten anwenden läßt. Ihre Synchronismen wären des Urſprungs der Samariter wegen vor Allem in der chaldäiſchen Weltmythe zu ſuchen, dieſe aber bietet lediglich keine Analogie. Die 432,000 Jahre der 10 chaldäiſchen Könige vor der Fluth laſſen ſich wenigſtens nicht gebrauchen, denn ſie geben als Tage aufgefaßt und mit Anianus und Panodorus auf ägyptiſche Jahre reducirt, nur 1183 Jahre, 6 Monate und 25 Tage, während die ſamaritaniſche Jahresſumme vor der Sündfluth 1307 beträgt. Hienach bleibt man eben auf die oben angegebenen Erklärungen von Geſenius oder Gehringer beſchränkt. Die Schubert's iſt unzuläſſig, weil die ihr zu Grunde liegende Rechnung ein Phantaſieſpiel iſt.

Die Urſprünglichkeit und Aechtheit der hebräiſchen Zahlen darf als ſicher betrachtet werden, aber auch ihre Geſchichtlichkeit? Im Alterthum wurde dieſe allgemein,

in der Neuzeit aber selten mehr anerkannt. Schon frühe hat man den Glauben an die buchstäbliche Wahrheit der Zahlen mit Gründen zu rechtfertigen gesucht, welche für die Apologie bis auf den heutigen Tag so ziemlich dieselben geblieben sind, s. Kurtz, „Geschichte des A. Bs.", Bd. I, S. 74, und den Artikel „Patriarchen" in dieser Encyklopädie. So Josephus, welcher sich Antt. I, 3, 9 auf die gleichartigen Angaben bei andern Völkern, auf die jugendliche Kraft des erst aus der Hand Gottes gekommenen Menschengeschlechts, auf den Gebrauch geeigneter Lebensmittel und auf die Absicht Gottes, für die Bildung des Menschengeschlechts durch ein längeres Leben der Urväter zu sorgen, beruft. Die verneinende Kritik aber geht dahin, daß, wenn auch ein Lebensalter von gegen 200 Jahren, wie es von Abraham an den späteren Stammvätern zugeschrieben werde, der Physiologie nicht widerspreche, und mit sicheren Beispielen belegt sey, es doch, um mit Winer in seinem „biblischen Realwörterbuch", Bd. II, S. 208 der dritten Ausgabe, zu reden, „schwer zu glauben sey, daß irgend ein Mensch 700 oder 900 Jahre alt geworden seyn sollte." Die Glauben und Wissen vereinigen wollende Mittelpartei hat gegen solche Angriffe einen zweifachen Ausweg ergriffen, und entweder die Personen durch ihre Verwandlung in ganze Stämme, wie Gatterer in seiner „Weltgeschichte" Bd. I, S. 8—9 u. A., oder die Jahre durch ihre Reduction auf kleinere Zeiträume preisgegeben, wie zuerst Hensler, welcher für die Urgeschichte ein dreimonatliches, von Abraham bis Joseph ein achtmonatliches, und erst von da an ein zwölfmonatliches Jahr annimmt, dann Rask, welcher die Jahre bis auf Noah für bloße Monate hält und so für den ganzen Zeitraum nur 263 Jahre herausbringt, und endlich Lesueur, welcher in seinen „Recherches sur la date de la fondation de la tour de Babel", in der „Revue archéologique" 1858, p. 65—81, die Jahreszahlen der Sept. bis zur Geburt Abraham's auf 60tägige chaldäische Sossen zurückgeführt. Beide Auswege verdienen den Spott Winer's nicht, sie könnten aber nur in ihrer Verbindung zu einem glücklichen Ziele führen, wenn man nämlich einerseits die Personennamen zu Culturperioden, wie das Bunsen an 6 Patriarchennamen sogar nach dem Zugeständniß A. v. Gutschmid's in seinen „Beiträgen zur Geschichte des Alten Orients", S. 53—54, mit Glück versucht hat, und andererseits die Zahlen als spätere mißverständliche Verkürzungen weit höherer Summen der älteren ächten Tradition, zu ihrer ersten Größe amplificiren würde, wobei man freilich ebenfalls mit Bunsen die Scheidung des Alters in das vor und nach der Zeugung als spätere Zuthat aufgeben müßte, und nur die Angaben des ganzen Alters behalten könnte. Würde man die Summe des ganzen Lebensalters von Adam bis zur Fluth mit 8575 Jahren als eine mißbräuchliche Zusammenziehung vermeintlicher chaldäischer Sossen mit 6 multipliciren, so würde sich für die Jahre vom Anfang des Menschengeschlechtes bis zu der Sündfluth die Zahl $6 \times 8575 = 51{,}450$ ergeben, welche mit den hochgreifenden Schätzungen der Geologie nicht uneben harmoniren würde.

Sind jedoch die Zahlen nach der landläufigen Ansicht wirklich schlechtweg ungeschichtlich und nur fingirte Ausfüllungen der lückenhaften Tradition, wie ist dann ihre Entstehung zu erklären? Sind sie leere Spiele des Zufalls und der Willkür oder sind sie die Bestandtheile irgend eines chronologischen Cyklus? Der ersteren Vermuthung redet noch Tuch in seinem „Commentar zur Genesis", S. 125, das Wort, wenn er meint, weder die Gesammtzahl der Lebensbestimmungen der Stammväter 8575, noch die Lebensdauer der Einzelnen schließe sich einem bestimmten Systeme an. Der Letzteren hat Ewald in der „Geschichte des Volkes Israel", Bd. I, S. 308 ff., durch die Annahme einer im Großen nach vier Weltaltern geordneten Abnahme der Lebensjahre den Weg gebahnt. Den ersten Versuch zur Eruirung des zu Grund liegenden cyklischen Systemes mittelst Untersuchung der einzelnen Zahlen hat an den beiden Patriarchentafeln vor und nach der Fluth Bertheau in seiner Abhandlung „über die verschiedenen Berechnungen der zwei ersten Perioden in der Genesis" im „Jahresbericht der Deutschen Morgenländ. Gesellschaft für 1845", S. 40—58, gemacht. Er hält alle drei Renzensionen für cyklisch

berechnete Ergänzungen der fehlenden hiſtoriſchen Chronologie. Der hebräiſche Text enthält nach ihm in der künſtlich gewonnenen Summe von 2056 Jahren vom 1. Adam's bis zum 75. Abraham's die Ausgleichung von 2000 ägyptiſchen Jahren mit 2056 Mondjahren zu 355 Tagen, abgeſehen von einer kleinen Differenz von 120 Tagen. Die Zutheilung von 1600 (+ 56) Jahren an das erſte Weltalter mit ſeinen zehn Generationen vor der Sündfluth findet er in der für das vierte Weltalter von Moſes an feſtgeſetzten Beſtimmung einer Geſchlechtsdauer zu 40 Jahren begründet. Der ſamaritaniſche, gewaltſam abgeänderte Text giebt nach ihm für die Zeit vom 1. Jahr Adam's bis zum 75. Abraham's die Ausgleichung von 2400 ägyptiſchen Jahren mit 2467 Mondjahren, wovon auf jede Periode 1200 gerechnet ſeyn ſollen. Die Summe der Sept. bis zur Sündfluth mit 2262 Jahren iſt ihm die Ausgleichung von 2200 ägyptiſchen Jahren mit 2262 Mondjahren. Die zweite Periode nach der Fluth ſoll den Sept. in 1200 Jahren, der halben Gleichung der Samaritaner, ablaufen. Mit den Jahren nach der Zeugung und des ganzen Lebensalters hat ſich Bertheau nicht befaßt. Anders legt ſich Lepſius, „die Chronologie der Aegypter", Th. I, S. 396—399, die Patriarchenzahlen vor der Fluth zurecht. Ausgehend von der urſprünglichen Berechnung der zweiten Periode von der Fluth bis zum 75. Jahre Abraham's, anfangs zu 300 und ſpäter zu 400 Jahren nach Bertheau ſchreibt er der älteſten Tradition über die erſte Periode nur 5 Generationen bis auf Lamech mit je 60 Jahren nach Maßgabe des ſamaritaniſchen Textes, alſo im Ganzen mit 300 Jahren zu. Später läßt er die 5 Generationen auf zehn und ihre Dauer von 300 auf 600 Jahre vermehrt werden. Hiebei nicht ſtehen bleibend ſoll man ferner den Zeitraum auf das Doppelte der zweiten Periode in ihrer Berechnung zu 400 Jahren, nämlich auf 800 Jahre, und endlich durch die Vermehrung der Jahre Noah's bis zur Zeugung Sem's von urſprünglichen 100 bis auf 500, bis auf 1200 Jahre ausgedehnt haben, weil die Samariter auch der zweiten Periode 1200 Jahre geben. Die Jahre nach der Zeugung und des ganzen Lebensalters ſucht Lepſius, ebenfalls nach den ſamaritaniſchen Zahlen, ſo zu berechnen, daß die Patriarchen alle, mit Ausnahme Henoch's, in der Sündfluth umkamen, was ihn auf die Annahme einer urſprünglich regelmäßig um die Jahre der Zeugung herabſteigenden Reihe der Lebensalter nach der Zeugung führt. Einen dritten Löſungsverſuch hat Bunſen in „Aegyptens Stellung in der Weltgeſchichte", V, 4, 3, und im „Bibelwerk", Bd. V, S. 311—313, an dem Räthſel gemacht. Die Perſonennamen auf geſchichtliche Culturperioden deutend, wie früher bemerkt worden iſt, glaubt er in den Zahlen inconſequenter Weiſe einen ungeſchichtlichen Cyklus gefunden zu haben. Während nun ſeine Vorgänger hauptſächlich mit den Zahlen der Jahre vor der Zeugung operiren, befaßt er ſich nur mit den Zahlen der ganzen Lebensdauer, und zwar nach dem hebräiſchen Text, als den allein urſprünglichen. Dieſe theilt er in drei Gruppen. Die erſte Gruppe bilden die Jahre der ungetheilten Menſchheit in dem Paradieſe A) Seth's 913, B) Adam's und Enos' 930 + 905 = 1835. Die zweite Gruppe bilden die Jahre vom erſten öffentlichen Auswanderer Kenan = Kain bis zur Sündfluth, beziehungsweiſe bis zu Lamech einſchließlich, zuſammen 4878. Die dritte Gruppe bilden die 600 Jahre Noah's bis zur Sündfluth. Die dritte Gruppe iſt ihm nun der Schlüſſel zu den beiden erſten, indem er ſie als ein chaldäiſches Weltjahr von je 600 Sonnenjahren = 618⅔ Mondjahren auffaßt und die Summen der anderen Gruppen damit dividirt. Auf dieſem Wege findet er, die Zahl Seth's als der Götterherrſchaft (ſ. oben) zugehörig ganz bei Seite laſſend, in den 1835 Jahren des Adam und Enos, welche Perſonen er vorher als Synonyme nachgewieſen hatte, was ihm folgerichtig ihre Zuſammennahme hätte verbieten ſollen, 3 chaldäiſche Weltjahre mit dem kleinen Minus von 20 Jahren, die durch Aenderung der Zahl des Enos von 905 in 925 zu gewinnen ſind. Die 4878 Jahre der zweiten Gruppe ſind, anklingend an die 7 Schöpfungstage, 7 chaldäiſche Weltjahre nebſt einem Ueberſchuß von 550 Jahren $\left(\frac{4878}{7} = 7 \times 618\frac{2}{3} + 550\right)$. Der Ueberſchuß iſt

natürlich = 600—50 Sonnenjahren = 1 Weltjahr und das unliebſame Deficit daron iſt entweder durch Subtraction von 50 Jahren von den 350 Nooh's nach der Sündfluth, oder durch Aenderung der Jahre Methuſalah's zu decken. Hienach wären für die Urwelt nach dem Porodieſe gerade 8 chaldäiſche Weltjohre zu rechnen, wenn man mit einem Salto mortale über die arithmetiſche Regel, daß nur Gleiches zu Gleichem addirt werden dürfe, annehmen wollte, die 4878 + 50 = 4928 Jahre, welche die 8 erſten Weltjahre conſtituiren, ſehen aus der Verbindung von 4328 Mondjahren mit 600 Sonnenjahren hervorgegangen. Die hier unnöthige Kritik giebt A. v. Gutſchmid S. 54 und 55. Denſelben Schlüſſel des chaldäiſchen Weltjohrs in den 600 Jahren Noah's bis zur Sündfluth onerkennt auch M. v. Niebuhr, S. 269, als den rechten, allein er verzichtet auf ſeinen Gebrauch zu der Enträthſelung der Zahlen und beſchränkt ſich ouf die Vergleichung der Nomen des vierten und ſiebenten choldäiſchen Königs vor der Fluth: Megolar und Edor-Ankhos mit Mohalaleel und Henoch, um die Identität der chaldäiſchen und bibliſchen Patriarchen, welche Bunſen unter Billigung A. v. Gutſchmid's läugnet, zu beweiſen. Haben die bisher genonnten Erklärer in den Patriarchenzahlen fingirte Altersberechnungen der Menſchheit nach gewiſſen Cyklen geſucht, ſo hat der Vater des Verfaſſers dieſes Artikels, der verſtorbene Pfarrer M. Johann Georg Röſch in Württemberg, nicht ſowohl die Anwendung auf das Alter der Welt, als vielmehr die bloße Dorſtellung ſolcher Cyklen in ihrer Einfachheit und Vervielfachung in denſelben finden zu können geglaubt. Den Beweis für ſeine Vermuthung zog er aus den 365 Johren Henoch's. Er unterwarf übrigens bloß die hebräiſchen Zahlen ſeinem Calkul, welchen er an der erſten Potriarchentafel in der Weiſe ousführte, daß er zuerſt aus den drei Summen der Jahre vor und nach der Zeugung und der ganzen Lebensdauer bis zur Fluth, ſodann aus der Addition einzelner Poſten innerhalb dieſer drei Rahmen techniſche Zahlen durch die Diviſion mit chronologiſchen Ausgleichungsfaktoren herauszubringen ſich bemühte. Dieſem Princip gemäß dividirte er die erſte Summe 1656 mit 23 und 24, den beiden Ausgleichungsfaktaren des julianiſchen Jahrs und des runden Mondjohrs zu 350 Tagen (23 jul. Jahre = 8400¾ Tage und 24 runde Mondjahre = 8400 Tage), welches letztere die Conſequenz der Siebenerrechnung iſt, und wenn auch nicht in der Praxis, ſo doch in der Theorie dem Alterthum geläufig wor. Eine Spur deſſelben bei den Hebräern wollte J. G. Röſch in den 350 Jahren Naah's nach der Fluth ſehen, ſicher aber iſt eine ſolche bei den Aegyptern nach Plut. de Is. et Of. 12, bei den Perſern Athen. Deipnosaph. XIII, 5, bei den Griechen nach Hom. Od. XI, 676 ff. XII, 127 ff. (hiezu Luc. de astral. 22), Jl. II, 719. Die zweite Summe 6669 zeigte ſich der Zahl 19, dem einen Faktor des Meton'ſchen Kanons, und die dritte Summe 8225 der Zahl 235, dem andern Faktor dieſes Kanons, commenſurabel. Was die einzelnen Poſten anbelangt, ſo entdeckte J. G. Röſch die Ausgleichungszahl 23 in der Summe des Alters vor der Zeugung von Adom bis Mohalaleel 460, ferner in Methuſalah's Alter nach der Zeugung 782, und in der Summe der ganzen Lebensdouer von Adam bis Kenan 3657; die Ausgleichungszahl 19 im ganzen Lebensalter Seth's 912, Methuſalah's 969 und Noah's 950, ſo wie endlich in der Summe des Alters vor der Zeugung von Adom bis Methuſolah 874; die Ausgleichungszohl 235 in den Jahren Adam's und Seth's vor der Zeugung.

Die Jahre des zehnten Potriorchen werden durch die Gerichtskatoſtrophe über die erſte Menſchheit, durch die Sündfluth, 1 Moſ. 7 u. 8, unterbrochen. Die Alten ſetzten deren Verlauf einfach noch Moßgobe von 7, 11 und 8, 13 in das 600. Jahr Noah's, unter den ſpäteren Chronologen glaubten aber Einige bei dieſem Termin ſich nicht beruhigen zu können. Scoliger zieht aus 1 Moſ. 9, 28. 29 den Schluß, daß der Beginn der Sündfluth in das 599. und nicht in das 600. Jahr Naah's gehöre. Colviſius u. Andere zählen die Jahre aller Patriarchen vor der Zeugung für voll und ſo auch die 600 Jahre Nooh's bis zur Fluth, weßwegen ſie die Sünd-

fluth mit ſeinem 601. Jahre beginnen laſſen. Die Jahreszeit ihres Anfangs war nach dem Einen der Spätherbſt, nach dem Andern der Frühling. Ihre Dauer berechnet ſich 7, 11 und 8, 14 nach dem hebräiſchen Text auf ein Jahr und 10 Tage, nach den Sept. und Samaritern aber gerade auf ein Jahr. Die Herſtellung der Jahresform, in der ſie berechnet iſt, wird übrigens eine Unmöglichkeit bleiben: die Rabbinen halten ſie für ein gewöhnliches Mondjahr; Scaliger ſieht in ihr ein ägyptiſches Jahr, welches durch die Einſchaltung eines 30tägigen Monats alle 120 Jahre (die 120 Jahre der Friſt!) mit dem julianiſchen ausgeglichen warden ſeyn ſoll; Des Vignales „Chronologie de l'histoire sainte", T. II, p. 614 sqq. ein 360tägiges ohne alle Einſchaltung; Seyffarth, „Chronologia sacra", S. 42, ein gewöhnliches julianiſches Jahr. Die Einreihung der Sündfluth in die Weltjahre geſchieht van Demetrius durch ihre ſchon oben angegebene Anſetzung auf 2264 nach der Erſchaffung Adam's; von Joſephus, Antiqq. I, 3, 3, auf 1656; von dem סֵדֶר עוֹלָם רַבָּא auf 1656; von Clemens van Alexandrien auf 2149; von Julius Africanus auf 2262; van Euſebius auf 2242; von Beda Venerabilis auf 1656. Die Reduction auf die chriſtliche Aera giebt nach den oben natirten Weltären für dieſe Anſätze folgende Data: 1) für die rabbiniſche Chronik 2105, 2) für Clemens 3475, 3) für Julius Africanus 3238, 4) für Euſebius 2957, 5) für Beda 2296. Unter den neueren Gelehrten ſetzt Scaliger die Sündfluth auf 2305 v. Chr., Petav auf 2329, Uſher auf 2349, Jackſon auf 3171, Bengel auf 2297, die „Art. de vérifier" etc. auf 3308, Frank und Gatterer auf 2526, Thiele, „Chronalogie des Alten Teſtaments", auf 2509, Seyffarth nach der van Noah am Tag des Endes der Sündfluth aufgezeichneten und im hebräiſchen Alphabete aufbewahrten Canſtellation auf 3447—46, Greswell auf 2348—47, Jatho, „die Grundzüge der altteſtamentlichen Chronologie", S. 8., auf 2619, M. v. Niebuhr auf 2507. Unabhängig von bibliſchen Zahlen verlegt Bunſen in „Aegyptens Stellung in der Weltgeſchichte", Th. I, 1, 1 die Fluth in das Jahr 9252 v. Chr. als dem Mittelpunkt des durch die Schwankungen der Erdachſe bedingten ungünſtigſten Verhältniſſes von Kälte und Wärme für unſere Halbkugel.

Die Stammhalter der Menſchheit nach der Sündfluth ſind die drei Söhne Noah's, Sem, Ham und Japhet. Ueber ihre Altersordnung iſt viel geſtritten worden. Scaliger hält mit den Alten die 1 Moſ. 5, 32. 6, 10. 7, 13. 9, 18. 10, 1 angegebene Ordnung für die naturgemäße, wabei er 9, 24 den „kleinen Sahn" für Noah's Enkel Kanaan nimmt. Andere belieben eine andere Ordnung, wafür ſie ſich auf 1 Moſ. 10, 2 ff. und 1 Chron. 1, 5 ff. berufen. Sie machen bald Japhet zum Aelteſten und Sem zum Jüngſten, bald Sem zum Aelteſten und Ham zum Jüngſten, wie ſchon Joſephus, bald Ham zum Aelteſten und Japhet zum Jüngſten, bald Japhet zum Aelteſten und Ham zum Jüngſten. Wer dem Japhet die Erſtgeburt abſpricht, muß natürlich 1 Moſ. 10, 21 die Beziehung des הַגָּדוֹל auf Japhet aber auf Sem für gleich zuläßig erklären. Der Nerv des Streites ſitzt in den 2 Jahren der Zeugung Arphaxad's nach der Sündfluth 1 Moſ. 11, 10, welche mit dem Alter Noah's bei der Zeugung Sem's unter der Vorausſetzung von deſſen Erſtgeburt in 532, nicht harmaniren wollen, bei der Erſtgeburt Japhet's aber keine Schwierigkeit machen. Wer nun die Erſtgeburt dem Sem zuſchreibt, der muß den Termin der Zeugung Arphaxad's mit dem Anfang der Sündfluth, ſtatt mit ihrem Ende, beginnen, und unterſtützt van dem *δευτέρου ἔτους μετὰ τὸν κατακλυσμὸν* der Sept. mit dem Beginn des zweiten Jahres abſchließen. So haben ſchon Demetrius und Julius Africanus mit vielen Nachfolgern gerechnet. Ganz ähnlich iſt auch die Rechnung Scaliger's, welcher den Anfang der Sündfluth in das 599. Jahr Noah's verlegend, die Zeugung ſeines Enkels Arphaxad in ſein 601. ſetzt. Ein ausführliches Referat gibt Uſher in ſeiner „Chronologia sacra", pag. 21—26. Er ſelbſt iſt für die Ordnung: Japhet, Sem, Ham.

Von den drei Söhnen Noah's hat nur der eine, Sem, als Träger des Segens, eine chronologiſche Genealogie hinter ſich, welche die Fortſetzung der vorſündfluthlichen Patriarchen bildet, und vom 100. Jahre Sem's, beziehungsweiſe vom 2ten Jahre nach der Sündfluth bis zum 70. Jahre Tharah's reicht. Die drei Recenſionen von 1 Moſ. 11, 10—27 ſind in folgender Tabelle zuſammengeſtellt:

	Text der Juden.			Text der Samariter.			Text der Sept.		
	Vor d. S.	Nach d. S.	Summe.	Vor d. S.	Nach d. S.	Summe.	Vor d. S.	Nach d. S	Summe.
1. Sem	100	500	(600)	100	500	600	100	500	(600)
von der Sündfluth an	2			2.			2		
2. Arphaxad . . .	35	403	(438)	135	303	438	135	330	(465)
(0 Kainan	0	0	0	0	0	0	130	330	(460)
3. Salah . . .	30	403	(434)	130	303	433	130	330	(460)
4. Eber	34	430	(464)	134	270	404	134	270	(404)
5. Peleg	30	209	(239)	130	109	239	130	209	(339)
6. Regu	32	207	(239)	132	107	239	132	207	(339)
7. Serug . . .	30	200	(230)	130	100	230	130	200	(330)
8. Nahar . . .	29	119	(148)	79	69	148	79	125	(204)
9. Tharah . . .	70	(135)	205	70	(75)	145	70	(135)	205
Summen	390			1040			1170		
von der Sündfluth an	292			942			1072		

Auch bei dieſer zweiten Patriarchentafel hat man von Anfang an den Zahlen der Sept. den Vorzug gegeben. Schon Demetrius iſt ihnen gefolgt, wenn er bei Karl Müller a. a. O. S. 216 von der Sündfluth bis zur Einwanderung Jakob's in Aegypten 1360 Jahre zählt. Von dieſen ſind bis rückwärts zum 70. Jahre Tharah's die Jahre des Aufenthalts Abraham's, Iſaak's und Jakob's in Kanaan und das Alter Abraham's bei ſeiner dortigen Einwanderung 215 + 75 = 290 abzuziehen, 1360 bis 290 aber = 1070 = 1072—2 Jahre der Zeugung Arphaxad's nach der Fluth. Unter den heutigen Gelehrten ſchließt ſich namentlich Ewald an die Sept. an, indem er Bd. I. S. 325—326 die Lebenszeit der Väter zwiſchen Sem und Tharah vor der Geburt des erſten Sohnes im hebräiſchen Texte immer um 100 Jahre zu kurz findet. Einen Streit unter den Anhängern der Sept. hat frühe ſchon die Frage über die Zulaſſung oder Ausſchließung Kainan's verurſacht. Vielleicht hat ihn ſchon Eupolemus ausgeſchloſſen, wenn er bei Karl Müller, S. 212, Abraham *ἐν δεκάτῃ γενεᾷ* geboren werden läßt. Zwar legt M. v. Niebuhr, S. 321, Anm. 2, gegen die Beziehung des *ἐν δεκάτῃ γενεᾷ* auf Abraham ein Veto ein und will es wegen des nachfolgenden *ἐν τριςκαιδεκάτῃ γενεᾷ* vielmehr mit der unmittelbar vorher erzählten Zerſtreuung der Giganten verbinden; allein Müller's Correktur des *ἐν τριςκαιδεκάτῃ* in *ἐν ταίνυν δ.* iſt doch gewiß ſehr annehmbor, denn wie ſoll Abraham, auch wenn man Kainan mit einrechnet, in die 13. Generation nach der Sündfluth kammen? Die Conjektur M. v. Niebuhr's, S. 506, Anm., es ſey dieß eine Verſchmelzung der Chronologie Molon's, welcher bei Karl Müller, S. 213, Abraham *μετὰ τρεῖς γενεὰς* nach der Sündfluth geboren werden läßt, mit einer andern der Chronographen, welche ihn als Zeitgenaſſen Nimrod's in die 10. Generation verſetzt, iſt doch gar zu künſtlich. Zweifellos wird Kainan ausgeſtoßen von Joſephus, Doſitheus, Julius Africanus, Euſebius und Origenes, der ihn in ſeiner Hexapla mit einem Aſteriſk notirt, und von vielen Anderen. Unter den modernen Chronologen und Kritikern ſind es Seyffarth, Bertheau und Ewald, welche ihn beibehalten. Die gewichtigſte Auktorität für Kainan iſt der Evangeliſt Lukas, welcher für die abendländiſchen Kirchen und die Chronographen Anianus, Panodorus und Syncellus maßgebend wurde und die Kritik Beda's in Zwieſpalt mit ſeiner Frömmigkeit brachte. Bei dieſem Mißtrauen auch von Anhängern der Sept. gegen Koinan iſt es umſo mehr zu verwundern, daß ſogar ſonſtige

Freunde des hebräiſchen Textes ihn unter ihre Fittige genommen haben, wobei ſie die Zahl ſeiner Jahre vor der Zeugung bald ganz, bald um 100 verkleinert, in die hebräiſchen Zahlen einfügen, oder auch von ihnen ausſchließen, in welchem Falle ſie den Arphaxad den Kainan in ſeinem 18., und dieſen den Selah in ſeinem 17. Jahre zeugen laſſen. Offenbar iſt Kainan von den Sept. zur Herſtellung der Zehnzahl der Patriarchen nach der Sündfluth, behufs der Conformität mit denen vor derſelben irrthümlich eingeſchoben worden, und ſtatt mit ihm iſt die Zehnzahl mit Abraham zu completiren. Dieſe unberechtigte Einſchiebung Kainan's ſpricht natürlich nicht zu Gunſten der Urſprünglichkeit der Recenſion der Sept., ſondern vielmehr der hebräiſchen oder ſamaritaniſchen, zwiſchen welchen beiden die Wahl der Gelehrten wenig geſchwankt hat. Unter den wenigen Freunden des ſamaritaniſchen Textes ſind Vernet und Houbigan die Vorkämpfer.

Forſchen wir nun wieder dem Urſprung der Abweichungen der Samariter und Sept. nach, ſo ſucht Schubert denſelben für die Erſteren wieder in dem Beſtreben der Verſetzung der Geburt Chriſti an das Ende ſeiner Urperiode und erklärt die 942 Jahre von der Sündfluth bis zum 70. Jahre Thara's für eine Verwandlung van 702 Sonnenjahren in „cykliſche". M. v. Niebuhr aber vermuthet S. 266, einen chaldäiſchen Synchranismus. Er meint nämlich, freilich ohne alle poſitive Stütze, die ächte Tradition der Chaldäer habe die Zeit van der Sündfluth bis zur mediſchen Dynaſtie des Beroſus zu 10 Generationen mit je einem Welttag von 100 Jahren zu 360 Tagen berechnet. Dieſe würden, in Tage verwandelt, die Summe von 360,000 ergeben, und nur um 10 Tage kürzer ſeyn, als die 942 + 75 = 1017 Jahre der Samariter von der Sündfluth bis zum Auszug Abraham's nach Kanaan, wenn man dieſe als Mondjahre zu 354 Tagen annehme. Am gerathenſten iſt es, ſich mit einem non liquet zu beſcheiden. Den Urſprung der Abweichungen der Sept. findet man wieder in denſelben Umſtänden, wie bei der erſten Tafel, alſa Schubert in der Abſicht der Canfarmirung der nachfluthlichen Jahre mit dem zweiten Yug, durch Verwandlung in cykliſche mit demſelben Ziele für das Geburtsjahr Chriſti, und ſa denn auch Böckh und M. van Niebuhr wieder in einem ägyptiſchen Synchranismus. Die Expoſition des Letzteren iſt ſchon bei der erſten Tafel vargekammen, die des Erſteren iſt folgende. Er berechnet in ſeinem „Manetha", S. 471—473, die Summe der Jahre von der Sündſluth bis zum 70. Jahre Tharah's bei den Sept. durch die Auslaſſung Kainan's und die Beſtimmung des Alters Regu's vor der Zengung mit Euſebius auf 135 Jahre zu 945 und mittelſt des Abzugs des Geburtsjahrs Abraham's zu 944 Jahren. Dieſe geben als julianiſche 344,796 Tage, welche 2 Hundsſternperioden ausfüllen, weun man deren ägyptiſche Jahre auf viermanatliche zu $29\frac{1}{2} \times 4 = 118$ Tagen reducirt. Solche viermanatliche Jahre laſſen Diador und Plutarch bei den Aegyptern unmittelbar auf das einmonatliche folgen. Hienach hätten die Sept. die Zeit vor der Sündfluth auf 2242 und die Zeit nach ihr bis auf Abraham auf 944 Jahre geſetzt, um ein ägyptiſches Rechnungsſyſtem mit der Bibel durch Reduktion auszugleichen, welches von der Erſchaffung der Welt bis auf Abraham 21 Hundsſternperioden oder 30,681 ägyptiſche und 30,660 julianiſche Jahre angenommen hätte.

Gegen die Geſchichtlichkeit der Patriarchenzahlen nach der Sündfluth ſind dieſelben Einwürfe erhoben und für ſie dieſelben Vertheidigungsmittel aufgebaten worden, wie bei der erſten Tafel. Erwähnenswerth iſt der Weg, welchen zu ihrer Ehrenrettung Bunſen in „Aegyptens Stellung in der Weltgeſchichte", IV, 3, 6 u. V, 4, 8, durch die Weiterführung der Vermuthung Buttmann's und Ewald's, die Patriarchennamen nach der Fluth ſeyen geographiſche Namen, eingeſchlagen hat. Unter Verwerfung der Alterszahlen vor und nach der Zeugung, wie bei der erſten Tafel, erklärt er die Lebensſummen Noah's und Sem's nach der Fluth für die nach dem Geſetz der Perſpektive vorſichgegangene Einſchrumpfung von 4 Jahrtauſenden eines Traumlebens des ſemitiſchen Stammes, und die Lebensſummen von Arphaxad bis Nahar ausſchließ-

lich für hiſtoriſche Angaben der Dauer gleichnamiger Geſchichtsperioden. So bezeichnen nach ihm die 438 Lebensjahre Arphaxad's die Dauer der erinnerlichen Anſiedlung der Semiten in Arrhapachitis (es iſt jedoch zweifelhaft, ob Arphaxad mit dem Provinznamen Arrhapachitis und nicht vielmehr mit dem mediſchen Königsnamen Arbaces identiſch ſey), die 435 Jahre Selah's („die Entlaſſung") den Anfang des Zugs nach den Ebenen 3 Jahre vor Beendigung dieſer Auswanderung, die 464 Jahre Eber's („der Uebergang") den 39 Jahre ſpäteren Eintritt in das eigentliche Meſopotamien. Hier fall der ausgewanderte Stamm die 239 Jahre Peleg's („die Ableitung" aber „Theilung") zuſammengeblieben ſeyn, bis an deren Schluß die große Auswanderung der Joktaniden nach Arabien geſchehen ſey. Regu („Edeſſa") ſey wegen der Gleichheit ſeiner Lebensſumme mit der Peleg's nur ein zweiter Repräſentant derſelben Geſchichtsperiode, die 230 Jahre Serug's aber fallen einen neuen Zeitraum der Ausbreitung nach dem mehr weſtlichen und ſüdlichen Sarug oder Osraëne umſchreiben. Mit Nahar ſollen die geographiſch-hiſtoriſchen Einkleidungen aufhören und die geſchichtlichen Perſönlichkeiten anfangen, ſeine 148 Lebensjahre aber nicht den Termin ſeines Todes, ſondern ſeines Zugs nach Ur in Chaldäa im 148. der 230 Jahre der Niederlaſſung in Sarug, und das 70. Jahr Tharah's nicht ſein 70. Lebensjahr, ſondern das 70. Jahr ſeit der Einwanderung Nahar's in Ur anzeigen. Auf dieſem Wege erreicht Bunſen das J. 3885 v. Chr. als die Epoche der hebräiſchen Vorgeſchichte in Arrhapachitis. Ob wohl hier die Jahre bis auf Nahor nicht in derſelben Weiſe zu amplificiren ſeyn dürften, wie bei der erſten Tafel zu vermuthen gewagt worden iſt, nämlich aus 2926 durch Multiplikation mit 6 auf 17,756?

Von den mythiſch-cykliſchen Erklärungen iſt die Bertheau's ſchon vorgekommen. Die von Lepſius, S. 399—401, geht dahin, daß die zweite Tafel, welche er erſt mit dem Zeugungsjahre Iſaak's abſchließt, nach demſelben Princip der abſteigenden und zu einem gemeinſchaftlichen Endpunkt führenden Lebensalter geordnet ſey, wie die erſte. Dieſer gemeinſchaftliche Endpunkt iſt ihm der Feueruntergang des zweiten Weltalters, deſſen bibliſcher Reflex die mit der Geburt Iſaak's gleichzeitige Zerſtörung von Sodom und Gomorrha ſeyn ſoll. M. v. Niebuhr läßt ſich Seite 270 auf eine Deutung der Zahlen gar nicht ein. J. G. Röſch nahm in die zweite Tafel für den ausgelaſſenen Kainan nicht bloß Abraham, ſondern auch noch Iſaak, alſo ſtatt 10 Gliedern 11 auf. Hiedurch bekam er als Summe des Alters vor der Zeugung unter Auslaſſung der 2 Jahre Sem's vor der Zeugung Arphaxad's ſtatt 290, 450, als Summe des Alters nach der Zeugung ſtatt 2606, 2801, und als Summe des ganzen Alters ſtatt 2896, 3251. In der erſten Summe fand er das 9fache Multiplikat von 50, dem Siebentel der 350 Tage des runden Mondjahrs, wie es nach den früher mitgetheilten Belegſtellen gern eingetheilt wurde. In der zweiten, von welcher er das nach ſeiner Meinung in ihr enthaltene Jahr der Sündfluth abzog, fand er das 8fache Multiplikat des runden Mondjahrs. Die dritte Summe aber, von welcher er conſequenter Weiſe ebenfalls das Jahr der Fluth abzog, multiplicirte er mit 28, der Tagſumme eines vierwöchigen Monats, und ſah in dem Reſultat 91,000 25 Jahre von 364 Tagen, einer in der „kleinen Geneſis" und im Buch „Henach", ſehr beliebten, der Zahl Sieben commenſurabeln, Sonnenjahrsform. Einfacher wäre es freilich geweſen, die 3250 als das 50fache Multiplikat von 65 anzuſehen, dann hätte er in der erſten Summe als Wurzelzahl 50, in der zweiten 350, und in der dritten 65, d. h. eine Darſtellung des runden Mondjahrs und des ägyptiſchen gehabt. Ein in der That überraſchendes Reſultat, welches ihm zugleich ſeine Berechtigung zu der Hinzunahme Iſaak's bewies, gewann er durch die Verbindung beider Tafeln miteinander, bei welcher er für das Alter vor der Zeugung als Summe 2106, für das Alter nach der Zeugung 9720, und für das ganze Alter 11826 erhielt. Dieſe drei Summen dividirte er ſofort mit 324 und bekam bei der erſten als Quotienten 65, bei der zweiten 300 und bei der dritten 365, d. h. genau dieſelbe Theilung des ägyptiſchen Jahres, wie anſcheinend im Alter Henach's.

Aus den Zeiten der zweiten Patriarchentafel heben ſich nur zwei Ereigniſſe als epochemachend heraus: die Gründung des Reiches Nimrods, 1 Moſ. 10, 9. 10, und der Thurmbau zu Babel, 1 Moſ. 11, 1—9. Die Bibel macht Nimrod zum Sohn des Chus und Enkel Ham's, gibt aber kein Datum für ihn an, dagegen ſcheint die Sage bei Joſephus, Antiqq. I, 4, 2, er ſei der Erbauer des Thurms zu Babel, ſeine chronologiſche Fixirung möglich zu machen. Der Thurmbau wurde nämlich bekanntlich durch eine unmittelbare göttliche Dazwiſchenkunft unterbrochen, welche die Sprachverwirrung und durch dieſe die Völkerzerſtreuung herbeiführte. Dieſe aber wird 1 Moſ. 10, 25 und 1 Chron. 1, 19 in die Zeit Peleg's verſetzt, ſo hat man wenigſtens von jeher die dortige hiſtoriſche Etymologie des Nomens Peleg aufgefaßt. Peleg nun iſt nach dem hebräiſchen Texte 102, nach den Sept. aber 532 Jahre nach der Fluth geboren und nach dem Erſteren 239, nach den Letzteren 339 Jahre alt geworden. In welche Zeit ſeines Lebens der Thurmbau mit der Völkerzerſtreuung gehöre, iſt von Vielen unentſchieden gelaſſen, für Andere aber auch Gegenſtand der Controverſe geworden. Mit der Geburt Peleg's ſtellen ihn zuſammen Auguſtin, Uſher, Jackſon, Frank, Gotterer, Greswell; in deſſen Mannesjahre Clemens v. Alexandrien, wenn er Stromm. I, 21 von Iſaak bis zu der Theilung der Erde zurück 616 Jahre nach den Sept. rechnet; ebenſo Petav, welcher das Ereigniß in die Mitte des 2. Jahrhunderts nach der Sündfluth ſetzt; an deſſen Lebensende das rabbiniſche עֵבֶר, welches von der Sündfluth bis zur Völkerzerſtreuung 340 Jahre zählt. Die Hauptſtütze der Vertreter der ſpäteren Jahre Peleg's ſind die 13 Söhne ſeines jüngeren Bruders Joketan (Jokton) 1 Moſ. 10, 26 ff. Die eben nicht glücklichen Verſuche der alten Chronographen, das Zeitalter Nimrod's und des Thurmbaus mittelſt heidniſcher Synchronismen zu beſtimmen, durch welche er bald in die erſte, bald in die vierte und bald in die zehnte Generation nach der Fluth zu ſtehen kommt, beſpricht M. v. Niebuhr S. 262, 321, 490 u. 505 in den Anmerkungen. Ganz in der Luft ſchwebt die Vermuthung Bunſen's, er gehöre in das 8. Jahrtauſend v. Chr. Auf den ſoliden Boden der Wirklichkeit ſchien dagegen Oppert, der berühmte Keilſchriftforſcher, vor einiger Zeit zu führen. Er glaubte nämlich in der Inſchrift Nebukadnezar's im Birs-Nimrud, in deſſen Ueberreſten er als Urbau den alten Thurm erkennen will, die Notiz gefunden zu haben, daß einer ſeiner Vorfahren dieſen Bau 42 Menſchenalter vor ſeiner Zeit aufgeführt habe, und brachte, indem er das Menſchenalter zu 70 Sonnenjahren annahm, ſo als Datum des Thurmbaus 3522 v. Chr. heraus, welches Lefeuer in der ſchon genannten Abhandlung mit der bibliſchen Zeitrechnung in Uebereinſtimmung brachte. Leider behauptet aber der Engländer Fox Talbot in ſeiner eigenen Ueberſetzung derſelben Inſchrift im „Journal of the Royal Asiatic Society of Great-Britain and Ireland", T. XVIII, p. 45, das von Oppert mit „Menſchenalter" überſetzte amar bedeute „Elle" und der betreffende Satz gebe nur die Höhe und nicht das Alter des Baues an.

Das 70. Jahr Thorah's macht den Schluß der zweiten Patriarchentafel, um nunmehr der Specialgeſchichte der drei Väter des Volkes Gottes: Abraham, Iſaak und Jakob, den Raum zu öffnen. Die von der zweiten Tafel umfaßte Geſchichtsperiode verlangt jedoch einen anderen Endpunkt. Wie nämlich die Geſchichtsperiode der erſten Tafel auch nicht mit der Zeugung der drei Söhne Noah's, ſondern erſt mit der Sündfluth abſchließt, ebenſo kann auch die Geſchichtsperiode der zweiten Tafel nicht wohl mit der geſchichtlich unbedeutenden Zeugung der drei Söhne Thorah's, ſondern nur mit einem epochalen Ereigniß abſchließen, und das iſt die Berufung Abraham's. Ihre chronologiſche Feſtſtellung iſt natürlich zunächſt abhängig von dem Geburtsjahr Abraham's, beziehungsweiſe von der Altersordnung der drei Söhne Thoraḥ's, welch' letztere denſelben Streit, wie bei den drei Söhnen Noah's, noch ſich gezogen hat, da die Erſtgeburt Abraham's ebenfalls, wie die Sem's, eine chronologiſche Unzuträglichkeit in ihrem Gefolge hat. Am Schluß von

1 Moſ. 11 wird nämlich der Tod Tharah's in Haran in ſeinem 205. Jahre und am Anfang des 12. Kapitels die Berufung und der Auszug Abraham's in ſeinem 75. Jahre nach Kanaan erzählt, eine Aufeinanderfolge, aus welcher ſchon die Samariter, wie aus ihrer Andeutung des Alters Tharah's in 145 Jahre erſichtlich iſt, geſchloſſen haben, daß Abraham erſt nach dem Tode ſeines Vaters nach Kanaan ausgezogen ſey. Mit klaren Worten wird dieſe Schlußfolgerung von Philo, „*περὶ ἀναιχίας*“ (de migr. Abr.), von Stephanus, Apg. 7, 4, und im Thalmud (ſ. Winer unt. „Abraham“) ausſprochen. Iſt ſie im Rechte, ſo muß man auf die Erſtgeburt Abraham's oder wenigſtens auf ſeine Geburt im 70. Jahre ſeines Vaters (denn ſeine beiden Brüder können auch früher geboren ſeyn, was Bellarmin aus der traditionellen Identität Sarah's mit Iſca geſchloſſen hat) verzichten, weil er alsdann, wenn man nicht den Samaritern folgen will, wie die Verfaſſer der „Art de vérifier les dates“, erſt im 130. Jahre ſeines Vaters geboren ſeyn kann. Das haben auch Auguſtin, dieſer jedoch ohne Entſchiedenheit und Conſequenz, Theodoret, Procopius von Gaza, Matthäus Beroaldus, der Kardinal Cajetan, Calvin, Iſaak Voß, Marsham, Uſher, Jackſon, Frank u. A. angenommen und damit eine Herabdrückung der ganzen nachfolgenden Zeitrechnung um völlige 60 Jahre gewagt, eine Kühnheit, welche nur noch von der Differenz der vorſichtigen Alten im terminus a qua der vielbeſprochenen 430 Jahre des Aufenthalts in Aegypten übertroffen wird. Iſt dagegen Abraham wirklich im 70. Jahre Tharah's geboren, ſo muß er noch bei deſſen Lebzeiten, und zwar in deſſen 145. Jahre, aus Haran ausgezogen ſeyn, wofür 1 Moſ. 12, 1 ſpricht. Dieſe nunmehr ziemlich allgemein adoptirte Concluſion zuerſt mit geraden Worten auseinandergeſetzt zu haben, iſt das Verdienſt Scaliger's, welcher übrigens die Löſung des hier ſich ſchürzenden Knotens erſt von Elias erwartet. Früher und ſpäter hat man ſich durch allerlei Vermittlungsverſuche vor dieſer Conſequenz zu retten geſucht, weil man in ihr den Widerſpruch der h. Schrift mit ſich ſelbſt perhorreſcirte. Von zwei rabbiniſchen Ausflüchten trennt die eine von Syncellus gebilligte in 1 Moſ. 11, 32 das Alter Tharah's von deſſen Sterben und verſteht dieſes von ſeinem dem natürlichen lange vorausgegangenen geiſtlichen Tode im Götzendienſt, die andere von Origenes und Hieronymus acceptirte erklärt die 75, ſtatt 135, Jahre Abraham's bei dem Tode ſeines Vaters aus einer Annullirung ſeiner 60 erſten im Götzendienſte zugebrachten Lebensjahre. Eine andere von Pererius aufgebrachte und von Petav gebilligte will zwei Wanderungen Abraham's von Haran nach Kanaan die eine bei Lebzeiten ſeines Vaters im 75., die andere nach deſſen Tod in ſeinem 135. Lebensjahre, annehmen, und die erſteren auf 1 Moſ. 12, 1 ff., die letztere dagegen auf Apg. 7, 4 beziehen. Eine vierte von Ludw. de Dieu beſchränkt „dieß Land, da ihr nun inne wohnt“, in Apg. 7, 4, ſtatt es auf das ganze jüdiſche Land auszudehnen, auf den Bezirk von Hebron, als den ſtändigen Wohnſitz Abraham's, nach dem Tode der 2 Jahre nach Tharah verſtorbenen Sarah. Eine fünfte, und zwar die Bengel's, mag den Reigen dieſer Verſöhnungsverſuche beſchließen. Dieſer läßt in ſeiner „Ordo temporum“, pag. 49—50, Abraham zwar ſchon 60 Jahre vor dem Tod Tharah's nach Kanaan ziehen, nennt dann aber Apg. 7, 4 eine chronologiſche *διαστολή*, welche ihre Berechtigung darin habe, daß der größte Theil der Jahre Abraham's und ſeiner Nachkommen in Kanaan in die Zeit nach dem Tod Tharah's falle. Unter den neueren Gelehrten ſind für Bunſen die Altersſchwierigkeiten gar nicht vorhanden. Das 70. Jahr Tharah's iſt ihm, wie ſchon früher angegeben wurde, nicht das Geburtsjahr Abraham's, ſondern das 70. Jahr ſeit der Auswanderung Nahor's aus Sarug nach Ur in Chaldäa, und das Geburtsjahr Abraham's iſt vielmehr ungefähr das 25. Lebensjahr ſeines Vaters; das Jahr der Auswanderung nach Haran iſt das 45. Abraham's und das 70. Tharah's, wahrſcheinlich auch zugleich deſſen Todesjahr; das Jahr der Auswanderung nach Kanaan iſt Abraham's 50., und nicht 75., welches vielmehr das Geburtsjahr Iſaak's iſt; endlich iſt das 205. Lebensjahr Tharah's das 205. ſeit der Niederlaſſung in Sarug. Dieſe Bunſen'ſche

Verwandlung der Alterszahlen in Epochenzahlen hat ein phyſiologiſches Mißtrauen zu ihrer Vorausſetzung, welches durch die von den Phyſiologen dem menſchlichen Organismus zugeſtandene und durch Beiſpiele erwieſene Lebensfähigkeit für 200 Jahre ſeinen Boden verliert. Fixirt man nun das Geburtsjahr Abraham's nach der zweiten der beiden bisher entwickelten Auffaſſungen, ſo iſt daſſelbe nach Joſephus und der rabbiniſchen Chronik das Jahr der Welt 1948, welches nach der Weltäre der Letzteren dem Jahr 1813 v. Chr. entſpricht; nach Clemens von Alexandrien, welcher mit den Sept. rechnet, das Jahr d. W. 3398 = 2226 v. Chr.; nach Julius Africanus das Jahr d. W. 3202 = 2301 v. Chr.; nach Euſebius, wenn er mit den hebräiſchen Zahlen rechnet, das Jahr d. W. 3184 = 2016 v. Chr., welches Datum er auch durch die Anſetzung des nach ihm mit Abraham gleichzeitigen Ninus 834 Jahre vor der Zerſtörung Troja's 406 Jahre vor der 1. Olympiade herausbringt; nach Auguſtin, „de civit. Dei", XVI, 17, ebenſo, ſ. M. v. Niebuhr, S. 360, Anmerk. 1; nach Syncellus 2187 v. Chr.; nach dem Chronicon paschale 2163 v. Chr.; nach Beda das Jahr d. W. 1948 = 2004 v. Chr. Unter den Neueren ſetzen es Scaliger 2015 v. Chr., Bengel 1997, die „Art." etc. 2366 Frank und Gatterer 2173, Tiele 2217, Winer 2211 oder 2212, Greswell 2065, Jatha 2327, M. v. Niebuhr 2215, welchem der Verfaſſer beipflichten muß. Von hier aus ſcheint die Ausmittelung des Jahrs der Berufung Abraham's, dieſes natürlichen Schlußpunktes des Geſchichtsumfangs der zweiten Patriachentafel, nach 1 Moſ. 12, 1—4 ſehr einfach zu ſeyn, und iſt es doch — nicht. Man hat nämlich von Alters her wegen 1 Moſ. 15, 7., Joſ. 24, 2. 3, Nehem. 9, 7., Judith 5, 5. und Apg. 7, 2. 3. 4. die Berufung Abraham's als eine zweifache in Ur in Chaldäa und in Haran ergangene aufgefaßt, aber ſie doch wenigſtens, wenn man ihre Verdoppelung vermeiden wollte, von Haran nach Ur zurückverlegt, wobei man das וַיֵּצֵא in 1 Moſ. 12, 1 für das Plusquamperfectum nahm. Die Berufung in Ur und der unmittelbar auf ſie folgende Auszug nach Haran, 1 Moſ. 11, 31, ohne Datum in der Bibel, geſchah aber nach der rabbiniſchen Chronik und der jüdiſchen Tradition überhaupt, von welcher nur die „kleine Geneſis" abweicht, indem ſie den Auszug von Ur nach Haran nach der Correktur Krüger's in ſeiner „Chronologie im Buch der Jubiläen" in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſchaft", Bd. XII, S. 279 ff., in der „zweiten Jahrſiebe" des Lebens Abraham's, d. i. nach Krüger in ſeinem 52. Jahre geſchehen und ſeinen Aufenthalt in Haran bis in das 23. Jahr dauern läßt, im 70. Jahre Abraham's, was unter den älteren Chronologen vielfachen Beifall gefunden hat, alſo 2145 v. Chr., während die in Haran in ſeinem 75. Jahre, d. i. 2140 v. Chr., erfolgte. Dagegen verſchwindet die chronologiſche Differenz von 5 Jahren in der von Auguſtin „de civ. Dei" XVI, 16 vertretenen und von Vielen gebilligten Verlegung der beiden Berufungen in ein und daſſelbe 75. Jahr Abraham's. Die neuere Wiſſenſchaft hat ſich nur für die eine Berufung in Haran entſchieden.

Bringt man nun die einzelnen Vorkommniſſe im Leben der drei Väter Iſrael's, und zwar zunächſt Abraham's, nach der Bibel und Tradition in eine chronologiſche Reihe, ſo iſt ſie folgende:

Die Heirath Abraham's mit Sarah, 1 Moſ. 11, 29 ohne Datum in der Bibel, fällt nach der „kleinen Geneſis" in das „1. Jahr der 7. Woche" ſeines Lebens, d. i. in ſein 43. Jahr, ſ. Krüger a. a. O.

Die Zuflucht vor der Theurung nach Aegypten, 1 Moſ. 12, 10. 13, 1, nahm er nach der „kleinen Geneſis" 3 Jahre nach ſeiner Einwanderung in Kanaan, nach der rabbiniſchen Chronik aber ſchon im erſten Jahr. Die Dauer ſeines dortigen Aufenthalts betrug nach der „kleinen Geneſis" 5 Jahre, aber, wie Krüger corrigirt, 1 Jahr, nach der rabbiniſchen Chronik 3 Monate. Der damalige ägyptiſche König, in der Bibel ungenannt, hieß nach Artapanus bei K. Müller T. III, p. 213: Pharetones; nach Joſephus, Antiqq. I, 8, 1: Pharao-

thes, bell. Jud. V, 9, 4 aber: Nechaa; nach Syncellus: Rameſſemenus; nach Malala: Naracha; nach den Arabern endlich: Dudis, ſ. Ibn Abdolhakami libellus de historia Aegypti antiqua, ed. Karle. Man ſieht, der hiſtoriſche Name des betreffenden Königs iſt der Ueberlieferung entfallen und mit einem fingirten erſetzt worden. Um nichts beſſer ſteht es mit ſeiner chronologiſchen Fixirung bei den Chronographen, da dieſelben ihre ägyptiſchen Synchronismen für die iſraelitiſche Geſchichte mit Ausnahme des ehrlichen, aber nicht eben ſcharfſichtigen Julius Africanus durch willkürliche Zuſchnitte der manethoniſchen Dynaſtieen ſich herſtellen. Mit dieſen blinden Blindenleitern fallen auch die vor dem Aufſchluß der ägyptiſchen Monumente arbeitenden Chronologen in die Grube. Leider entbehrt aber auch die moderne Aegyptologie der Uebereinſtimmung und Zuverläſſigkeit in den Reſultaten ihrer Ausbeutung der Monumente. Nach Letronne geſchah die Einwanderung Abraham's in Aegypten 1915 v. Chr., nach Lepſius ungefähr 1514, nach Bunſen 13 Jahrhunderte früher, nach Seyffarth und ſeinem Schüler Uhlemann 2297 v. Chr., nach Brugſch in der Zeit von 2115 bis 1855 v. Chr. Von dieſen Anſätzen kommt der Brugſch's der heil. Schrift am nächſten, nach welcher Abraham's Zug nach Aegypten ungefähr 2140 oder 2137 v. Chr. fällt. Damals hatte ſchon begonnen aber begann wenigſtens bald nachher nach der Mehrzahl der Aegyptologen in Unterägypten, über das wohl Abraham nicht hinauskam, die Herrſchaft, der (mit den Iſraeliten ſtammverwandten, aber nicht identiſchen) Hykſos, ein Umſtand, durch welchen Baihinger in ſeinem Art. „Pharao", Bd. XI. S. 495, die Ausführung des Zugs ohne alle Hinderniſſe erklärt findet. Lepſius dagegen will den Einzug Abraham's unter den Hykſos wegen des dem gleichzeitigen König in der Bibel beigelegten, nur den einheimiſchen Königen zukommenden Titels: Pharao, nicht gelten laſſen, während Brunet, Examen critique de la succession des dynasties égyptiennes", p. 134, Anmerk., dieſen Titel eben den ausländiſchen und nicht den einheimiſchen Königen zuſchreibt, und Brugſch, welcher Abraham unter einem König der erſten Hirtendynaſtie einwandern läßt, in ſeiner „Histoire d'Égypte, T. I. pag. 79, ſagt die „Saſu" (Hykſos) hätten die ägyptiſchen Gebräuche bis auf den Namen und Titel ihrer Könige angenommen. Hält man ſich nun an den Anſatz Brugſch's, ſo kann der Hirtenkönig, unter welchem Abraham nach Aegypten kam, nur der Salatis des Joſephus (bei Julius Africanus und dem griechiſchen Euſebius: Saites, bei dem Armenier: Silites) geweſen ſeyn, welchen er von 2115 bis 2096 v. Chr. regieren läßt. Wegen der 25 Jahre, um welche Salatis gegenüber von der heiligen Schrift zu jung iſt, kann man bei einer ſolchen Zeitferne nicht rechten.

Der Kampf mit Kedar Laomar, dem König von Elam, und mit ſeinen Bundesgenoſſen oder Vaſallen, 1 Moſ. 14, von Jedermann, außer Hitzig, als hiſtoriſch anerkannt, ohne Datum in der Bibel, wird von der „kleinen Geneſis" nach Krüger fünf Jahre hinter den Zug Abraham's nach Aegypten, von der rabbiniſchen Chronik aber in ein und daſſelbe Jahr mit dieſem Zuge geſetzt. Bei Joſephus und den Chronographen hat er keine nähere Zeitbeſtimmung und läßt eine ſolche auch nicht zu. Es iſt nur gerathen, wenn ihn Uſher auf 1912 und die „Art" etc. auf 2281 v. Chr. fixiren. Dagegen harmonirt der Zeitrahmen vom 75. bis 100. Jahr Abraham's, in welchen er fällt, mit den Gleichzeitigkeiten jenſeits des Euphrats auf das Trefflichſte, inſofern damals entweder die mediſche (ariſche oder tatariſche?) oder die nächſtfolgende, von Oppert ebenfalls für tatariſch erklärte, namenloſe Dynaſtie des Berоſus herrſchte, und der Name Kedar Laomar, nach Oppert tatariſch iſt, und nicht ſemitiſch, wie Bunſen u. A. wollen. Aber auch wenn der Name ſemitiſch wäre, ſo würde das für die ſemitiſche Nationalität ſeines Trägers noch gar nichts beweiſen.

Das Geſpräch Gottes mit Abraham unter den zerſtückten Opfern, 1 Moſ. 15, verlegt die jüdiſche Tradition wegen 1 Maſ. 12, 13 und 2 Moſ. 12, 40

in ſein 70. Jahr und nimmt es alſo mit der behaupteten erſten Berufung in Ur in Chaldäa zuſammen. Joſephus iſt ihr aber nicht gefolgt, denn Antt. XI, 10, 3 ſtellt er dieſes Geſpräch zwiſchen den Kampf mit Kedor Laomor und die Geburt Ismaels hinein, wie die Bibel ſelbſt. Hier deſſen chronologiſche Stelle ausmitteln zu wollen, iſt jedoch, wie längſt erkannt worden iſt, ein vergebliches Bemühen. David Parens (Wängler) wollte es wegen 1 Maſ. 16, 3 in das 85. Jahr Abraham's ſetzen, fand aber mit Recht vielſeitigen Widerſpruch. Ein Anonymus in der Chronographie des Nicephorus verlegt es ſogar in das 99. Jahr Abraham's.

Die Geburt Ismaels, 1 Maſ. 16, 16 fällt in das 86. Jahr Abraham's und 2129 v. Chr.

Die Beſchneidung, 1 Moſ. 17, 24, fällt in das 99. Jahr Abraham's und 2116 v. Chr. Nach der „kleinen Geneſis“ wurde ſie eingeſetzt im 3. Monat, in der Mitte des Monats, als Abraham das Feſt der Erſtlinge der Getreideernte feierte.

Die zweite Verheißung Iſaak's und der Untergang Sodom's und Gomarrha's, 1 Moſ. 18—19, 28 gehören ebenfalls noch in das 99. Jahr Abraham's und 2116 v. Chr. Auf außerbibliſchem Wege wollte Bunſen, „Aegyptens Stellung“ u. ſ. w., V, 3, 5, die Geburt Iſaak's und das Gericht über Sodom und Gamorrha auf 2854 v. Chr. ſetzen, indem er die Nachricht Juſtin's, Hist. Phil. XVII, 3, 2—4, von dem Erdbeben, welches die Phönicier zu dem Auszug aus ihrer Heimath am perſiſchen Meerbuſen zuerſt an das Assyrium stagnum und dann an die Seeküſte veranlaßte und wegen der Gründung von Tyrus bei Herodot 2750 v. Chr. noch früher ſich ereignet haben muß, mit dem Untergang von Sodom und Gamorrha cambinirte A. v. Gutſchmid hat S. 26 gezeigt, daß dieſe Combination nur das Reſultat eines Mißverſtändniſſes ſeyn kann. Exiſtirt eine profane Erinnerung an die Kataſtrophe am Todten Meer, ſo liegt ſie ſicher nicht in dieſer Sage von der Auswanderung der Phönicier verborgen, ſondern in der lieblichen Idylle von Phileman und Baucis.

Die Geburt Iſaak's, 1 Moſ. 21, 5, fällt in das 100. Jahr Abraham's und 2115 v. Chr.

Der Aufenthalt im Philiſterland und an deſſen Gränze in Berſaba, der Geburtsſtätte Iſaak's, von der Bibel 1 Maſ. 21, 34 auf eine unbeſtimmt „lange Zeit“ ausgedehnt, währte nach der rabbiniſchen Chronik 26 Jahre, alſo bis ungefähr 11 Jahre vor dem Tod Sarah's.

Der Tod Sarah's, 1 Maſ. 23, 1 fällt 2 Jahre nach dem Tod Tharah's, in das 137. Jahr Abraham's und 2078 v. Chr.

Die zweite Heirath Abraham's mit Ketura, 1 Moſ. 25, 1, ermangelt der Zeitangabe, kann aber jedenfalls nicht lange nach dem Tod Sarah's ſtattgefunden haben, wenn ſie nicht wegen ſeines für die Kinderzeugung gar zu hohen Alters in eine frühere Zeit hinaufzurücken und auf Eine Linie mit der Verbindung mit Hagar zu ſtellen iſt, was 1 Maſ. 24 wahrſcheinlich macht.

Der Tod Abraham's, 1 Moſ. 25, 7, erfolgte in ſeinem 175., in ſeines Sohnes Iſaak 75. und in ſeiner beiden Enkel 15. Lebensjahr 2040 v. Chr.

Aus dem Leben Iſaaks heben ſich folgende wenige Momente heraus:

Seine Opferung, 1 Moſ. 22, 1—19, ohne Datum in der Bibel, wird von der „kleinen Geneſis“ in ſein 21. Jahr und das 121. Abraham's, von Joſephus, Antiqq. I, 13, 2, in das 25. und 125., von der rabbiniſchen Chronik in das 37. und 137. Jahr des Sohnes und des Vaters verlegt.

Seine Heirath mit Rebecca, 1 Moſ. 24, 1—67 und 25, 20, erfolgte in ſeinem 40., alſo in ſeines Vaters 140. Jahr.

Die Geburt Jakob's und Eſau's, 1 Moſ. 25, 26, fällt in das 60. Jahr ihres Vaters und in das 160. ihres Großvaters 2055 v. Chr. Hiemit ſtimmt freilich

die Angabe des Joſephus nicht, welcher I, 18, 1 die Zwillinge erſt nach dem Tode Abrahams geboren werden läßt. Er habe 80 ſtatt 60 geleſen, meint Krüger.

Die Segnung Jakob's, 1 Moſ. 27, wird von der Bibel ohne genauere Zeitangabe in das hohe Alter Iſaak's verlegt. Da nun aber Joſeph nach 1 Moſ. 29, 27 und 30, 22—25, 14 Tage nach der Flucht ſeines Vaters aus der Heimath geboren und nach 1 Moſ. 41, 46 und 45, 6 bei der Ankunft ſeines 130jährigen Vaters in Aegypten 39 Jahre alt war, ſo muß Iſaak bei der Segnung Jakobs 137 und dieſer ſelbſt 77 Jahre alt geweſen ſeyn. Die „kleine Geneſis“ und Demetrius ſetzen ſie um 2 Jahre früher an, indem ſie 2 Jahre für die Reiſe Jakob's nach Haran abrechnen. Am früheſten aber ſetzt ſie die rabbiniſche Chronik an, nämlich in das 63. Jahr Jakob's und alſo in das 123. Iſaak's. Hiebei läßt ſie aber den Jakob vor ſeiner Flucht nach Meſopotamien nach 12 Jahre lang ſich bei dem Patriarchen Eber verbergen und dann auch noch 2 Jahre auf der Reiſe zubringen.

Der Tod Iſaak's, 1 Moſ. 35, 28, trat in ſeinem 180. Jahre, 1935 vor Chr. ein.

War das Leben Iſaak's ein ſelten bewegtes Stillleben, ſo war das ſeines Sohnes Jakob, des dritten Ahnherrn Iſrael's, um ſo reicher an Bewegung und Wechſel. Die chronologiſche Zurechtſtellung ſeiner Einzelnheiten iſt ſchwierig.

Seine ſpäte Heirath, 1 Moſ. 29, 20—30, iſt ſehr auffallend, zumal da ſein Bruder Eſau nach 26, 34 ſchon im 40. Jahre dieſen Schritt gethan hatte, wenn man ſie auch, wie Kurtz, „Geſch. d. Alten Bundes“, Th. I, S. 236. mit der Gleichgiltigkeit Iſaak's entſchuldigen kann, welche ihn nie zu der Wahl einer Gattin für Jakob kommen ließ. Folgt man Uſher u. A., ſo hat Jakob ſeine Ehe mit den beiden Töchtern Laban's: Lea und Rahel, in ſeinem 77. Lebensjahr am Anfang ſeiner Dienſtzeit geſchloſſen, eine Hypotheſe, welche zwar in der Bedenklichkeit ſeiner Vaterſchaft von 12 Kindern innerhalb 7 Jahren eine Stütze hat, aber dem Wortlaut von 1 Moſ. 29, 20—21 in das Angeſicht widerſpricht. Rechnet man aber mit allen anderen Chronalagen von Demetrius an, ſo hat Jakob erſt im 84. Jahre nach Ablauf der 7 erſten Dienſtjahre geheirathet. Die Schwierigkeit der Geburt von 12 Kindern im zweiten Jahrſiebend hebt ſich durch deren Herkunft von vier verſchiedenen Müttern, ohne daß man zu den Siebenmonat-Geburten der rabbiniſchen Chronik ſeine Zuflucht zu nehmen hätte.

Die Geburt des merkwürdigſten unter den zwölf Söhnen Jakob's: Joſeph's, 1 Moſ. 30, 23. 24, fällt nach den obigen Daten in ſein 91. Jahr und 1964 v. Chr.

Die Flucht vor Laban, 1 Moſ. 31, 17 ff., fällt in Jakobs 97. Jahr, 1958 v. Chr.

Das Unglück Dinah's und die Rachethat Simeon's und Levi's, 1 Moſ. 34, fiel, da Lea's Tochter ungefähr gleichen Alters mit Joſeph war, und zwiſchen ihrem Unglück und Joſeph's Verkauf nur die Wanderung von Sichem nach Bethel und von da nach Mamre liegt, ungefähr in deren 15. oder 16. Jahr und in das 105. oder 106. ihres Vaters. Nach der „kleinen Geneſis“ war Dinah 12 Jahr alt, nach Demetrius 16 Jahre und 4 Monate, was ganz plauſibel iſt. Grundlos iſt die Behauptung von Bahlen's, Dinah könne nur 6 bis 7 Jahre alt geweſen ſeyn.

Die Geburt Benjamin's und der Tod Rahel's, 1 Moſ. 35, 18. 35., wird von Demetrius in das 108 Jahr Jakob's geſetzt; von der rabbiniſchen Chronik in das 8. Jahr nach dem Auszug von Meſopotamien, d. h. in ſein 105; von dem „Teſtament der 12 Patriarchen“ in ſein 100., vom Chronicon paſchale endlich in ſein 106. Jedenfalls kommt das Chronicon paſchale dem richtigen Datum am nächſten, da das Ereigniß nach 35, 16 und 27 auf dem Wege von Bethel nach Mamre ſich zutrug.

Der Verkauf Joſeph's nach Aegypten, 1 Moſ. 37, geſchah nach V. 2 im 17. Jahre des Sohnes, im 108. des Vaters und im 168. des Großvaters, 1947 vor Chr. Läßt man aber Jakob mit Joſephus erſt im 80. Jahre Iſaaks geboren werden, ſo hat der Großvater den Verkauf ſeines Enkels nicht mehr erlebt, was auch nach Krüger aus 1 Moſ. 35, 27. 29. 37, 2. 35 und 45, 3 hervorgehen ſoll.

Die Erhöhung Joſeph's, 1 Moſ. 41, fällt nach V. 46 in ſein 30. und ſeines Vaters 121. Lebensjahr, 1934 v. Chr.

Der Einzug Jakob's in Aegypten geſchah nach 1 Moſ. 47, 9 in ſeinem 130. Jahre, ein Termin, welcher mit den 66, beziehungsweiſe 70, aber gar nach den Sept. 75 von ihm nach Aegypten mitgebrachten Familiengliedern collidirt. Denn wenn man auch von den apokryphiſchen Enkeln Manaſſe's und Ephraim's bei den Sept. abſieht, ſo iſt es ſchon ſehr unwahrſcheinlich, daß Benjamin, der in der ganzen Geſchichte Joſeph's noch als ein Jüngling erſcheint, bei dem Einzug Jakob's nach 1 Moſ. 43, 29 ſchon 10 Söhne gehabt haben ſoll, da er damals höchſtens 24 Jahre alt war. Ganz unmöglich aber iſt, daß Perez, der Sohn Juda's von der Thamar, ſchon 2 Söhne gehabt hat, und die beiden Söhne Bria's, des jüngſten Sohnes Aſſer's, welcher ſelbſt erſt 40 Jahre alt war, nach in Kanaan geboren ſind. Man wird deßwegen ein hiſtoriſches in lumbis nicht umgehen können, wenn man die von Auguſtin, „de civit. Dei", XVI, 40, „Quaest. in Gen." 173, beliebte Ausdehnung des Einzugs Jakob's auf die ganze Lebenszeit Joſeph's vermeiden will. Anders läßt ſich die Präſumtion unnatürlicher Frühreife nicht wohl umgehen, mit der ſich die Chronologen von jeher, und ſogar noch Baumgarten, geholfen haben. Die verſchiedenen Data des Einzugs in Aegypten beſtimmen ſich nach denen des Auszugs, welche demnächſt zur Sprache kommen werden durch die Addition von 215, beziehungsweiſe 430 Jahren des Aufenthalts der Iſraeliten daſelbſt. Nach der bisher befolgten Berechnung fällt der Einzug in das Jahr 1925 v. Chr.

Vergleicht man nun die bibliſche Chronologie des Zuſammentreffens Joſeph's und Jakob's mit den ägyptiſchen Gleichzeitigkeiten, ſo ſcheiden ſich die Anſichten der Gelehrten hierüber in drei Fraktionen. Nach der erſten und zahlreichſten Fraktion ſind Joſeph und Jakob unter den Hykſos nach Aegypten gekommen. So lautet eine alte Tradition bei Euſebius und Syncellus, ſowie bei dem Araber Ibn Abdalhakam. Der Armenier bemerkt zu der 17. Dynaſtie, der einzigen Hykſos-Dynaſtie des Euſebius ſtatt der drei des Julius Africanus, der 15., 16. und 17., ed. Aucher, P. I, pag. 214: horum tempore, ut imperaret Aegyptiis, Joseph apparuit. Bei Syncellus lauten die Worte: *κατὰ τούτους Αἰγυπτίων βασιλεὺς* (*βασιλεῖς* corrigirt Scaliger) *Ἰωσὴφ δείκνυται.* Dieſer Tradition folgen von den Neueren Heeren, Winer, Bertheau, Lengerke, Knobel, Ewald, Bunſen, Brugſch und Kurtz. Fragt man nach dem einzelnen König, unter welchem Joſeph erhoben wurde, ſo nennt Syncellus „nach allgemeiner Uebereinſtimmung" den Aphophis als ſolchen, was ſich durch die Rechnung des Euſebius in ſeinem Kanon beſtätigt. Ibn Abdolhakam hat den Namen: Arrajân ibn Al Walid ibn Dumag, ſonſt findet ſich auch: Ibn Laïts, der Amalekiter. Wahrſcheinlich iſt es auch der Rechte, denn nach dem Anſatz Brugſch's iſt die Erhöhung Joſeph's 1934 v. Chr. nur um 20 Jahre ſpäter, als das Ende der nach Manetho bei Joſephus c. Ap. I, 14, nicht nach Euſebius und Syncellus, berechneten Regierungszeit des Aphophis, welcher von 2015 bis 1954 v. Chr. regiert haben ſoll. Brugſch ſelbſt will freilich Joſeph um 200 Jahre ſpäter unter Aphophis II., wie er ihn nennt, welchen er in einer Notiz eines hieratiſchen Papyrus des Britiſchen Muſeums als einen Angehörigen der zweiten Hirtendynaſtie und als einen Zeitgenoſſen des oberägyptiſchen Königs Ra—ſeqenen um 1796 v. Chr. findet, anſetzen. Bunſen dagegen ſetzt Joſeph um ganze 1000 Jahre höher hinauf, als Brugſch, nämlich auf 2755 v. Chr. unter den

Seſoſtris der Griechen wegen der ihm von Herodot zugeſchriebenen Einführung einer Grundſteuer, indem er ihn mit Seſarteſen I. (Uſerteſen ſchreibt Brugſch) cambinirt. Die zweite Fraktian identificirt wegen des הַשַּׁלִּישִׁים in 1 Maſ. 42, 6 Joſeph mit dem erſten Hykſaskönig Manetho's bei Joſephus, Salatis, und die Iſraeliten überhaupt mit den Hykſos, eine Zuſammenſtellung, die ſicher älter iſt, als Joſephus. Unter ihren Anhängern ſind zu nennen: Pezron, Buddeus, Tharlacius, Bengel, Hofmann, Hengſtenberg, Seyffarth, Uhlemann, und Delitzſch. Die dritte Fraktian ſetzt Joſeph und Jakob außer Berührung mit den Hykſos, indem ſie dieſelben entweder vor ihren, theilweiſe ſogar ſchon vor Abraham's Zeiten aus Aegypten vertrieben ſeyn läßt, ſo Scaliger, Uſher, Marsham, Perizonius u. A. und unter den Neueren Lepſius, aber ſie erſt nach den Iſraeliten und zwar zur Zeit des beginnenden Drucks auf dieſe oder nach ihrem Auszug erſt einwandern läßt, ſo Des Vignales, Raſenmüller, Letronne und Saalſchütz. Unter den Anhängern der dritten Fraktian ſetzt Lepſius Joſeph 200 Jahre nach der Vertreibung der Hykſos unter Seſoſtris, welchen er mit Sethos I, 1445 bis 1494 vor Chr., identificirt, während Letronne ihn unter Miphragmuthoſis, den 6. König der 18. Dynaſtie, 1719 v. Chr. ſtellt.

Mit dem Einzug Jakob's in Aegypten iſt der vierten Geſchichtsperiode der h. Schrift ihr Markſtein geſetzt, inſofern er ſich deutlich als die Schwelle des Uebergangs der Gottesfamilie in das Gottesvolk abzeichnet, vgl. 1 Maſ. 46, 3.

Wie nun die vorhergehenden Perioden durch Bindeglieder mit einander zuſammenhängen, welche von der alten in die neue Zeit hinüberreichen, ſo leitet auch hier Jakob mit ſeinen Söhnen, hauptſächlich mit Joſeph, die Geſchichte der Familie in die des Volkes hinüber, indem er nach 1 Maſ. 47, 28 in Aegypten nach 17 Jahre erlebte, und in ſeinem 147., 1908 v. Chr., ſtarb, während Joſeph nach 1 Maſ. 50, 26 daſelbſt 71 Jahre zubrachte und im 110., 1854 v. Chr., ſtarb.

Die Zeit des Aufenthalts der Iſraeliten in Aegypten iſt für die Geſchichte ein leerer Raum; er hat ſeine Füllung mit den דְּבָרִים עַתִּיקִים, 1 Chron. 4, 22, bis auf unkenntliche Spuren verloren. Die räthſelvolle Erzählung von der Niederlage eines Theils des Stammes Ephraim bei einem Raubzug in die Philiſterebene nach zu Lebzeiten des Stammvaters, 1 Chron. 8, 21, bietet der chronalagiſchen Fixirung keine Handhabe, nur Ewald's Zurückdatirung dieſer Begebenheit in die vorägyptiſchen Zeiten widerlegt ſich durch V. 22. Ebenſo verhält es ſich mit der Auswanderung etlicher Nachkommen Juda's nach Moab.

Die Dauer des Aufenthalts in Aegypten beträgt nach dem hebräiſchen Text von 2 Maſ. 12, 40, 430 Jahre. Nach den Sept., den Samaritern und Jonathan aber umfaßt dieſe Zahlangabe den Aufenthalt in Aegypten „und im Lande Kanaan“ von Abraham an, ſo daß auf das Verweilen im erſteren Lande nur 215 Jahre kommen, da die Väter Iſraels 215 in Kanaan zugebracht haben. Iſt nun der hebräiſche Text abſichtlich oder zufällig verſtümmelt, oder iſt der der Sept. künſtlich corrigirt? Die Handſchriften bieten für die Bejahung der erſteren Frage keine Unterſtützung. Dieſen Mangel ſucht Krüger cambinatoriſch zu erſetzen. Zunächſt folgert er aus der Wiederaufnahme des וַיְהִי in 2 Maſ. 12, 41, welche nach 1 Maſ. 8, 6. 13 ein ſtyliſtiſcher Fehler ſey, den Verdacht einer größeren Lücke zwiſchen dem erſten und zweiten וַיְהִי des Verſes. Dieſe vermeintliche Lücke füllt er durch die conjekturale Subſtitution des Anfangstermines der 430 Jahre alſo aus: „und es geſchah, als vorüber waren 30 Jahre und 4 Jahrhunderte, לְמֹצְאֹת־אַבְרָהָם מֵאוּר כַּשְׂדִּים לָלֶכֶת אֶל־אֶרֶץ כְּנַעַן, es geſchah an demſelben Tage, daß alle Heere des Jahve auszogen aus dem Land Aegypten“. Nachdem er auf dieſem Wege die Berechtigung zu der Theilung der 430 Jahre zwiſchen Kanaan und Aegypten gewonnen, nimmt er geſtützt auf die 80 Jahre Iſaak's bei der Geburt

Jakob's und Eſau's und 185, ſtatt 180, ganze Lebensjahre bei Joſephus (ſ. oben). dieſe ſo vor, daß er für die drei Erzväter in Kanaan 240 Jahre rechnet, wadurch für Aegypten nur 190 übrig bleiben. Um nun V. 40 nicht in das Geſicht zu ſchlagen, verwandelt er das dartige בְּאֶרֶץ einfach in דֹּרוֹת; 30 Jahre und 4 Geſchlechter, je zu 40 Jahren gerechnet, aber ergeben die abigen 190 Jahre, die ſich zur Noth mit der Rechnung der „kleinen Geneſis“ conformiren laſſen. Dieſe zählt nämlich für den Aufenthalt in Aegypten 238 Jahre, aber, wie Krüger ſie zerlegt, 30 Jahre und 4 Geſchlechter zu 52 Jahren, nach den 52 Wochen des in der „kleinen Geneſis“ und im Apokryphum Henoch ſo beliebten 364tägigen Sonnenjahrs berechnet. Die Hypotheſe Krüger's hat ſich keine Freunde gewonnen, ob ſie gleich in ihrem Grundgedanken die geſammte Tradition des jüdiſchen und chriſtlichen Alterthums zu ihrer Deckung hat. Bekanntlich hat dieſe von jeher die 430 Jahre in zwei gleiche oder doch nur um 5 Jahre differirende Hälften zwiſchen Kanaan und Aegypten getheilt, indem ſie dieſelben von der Berufung Abraham's an, theils in ſeinem 70., theils in ſeinem 75. Jahre, zählte. Allein von den zwingend ſeyn ſollenden Gründen dieſer Theilung iſt keiner für ſtichhaltig erkannt worden. Die Weiſſagung eines 400jährigen Drucks des Samens Abraham's im fremden Lande und ſeine Rückkehr im 4. Geſchlecht, 1 Moſ. 18, 13 bis 16, beweiſt durch die Unmöglichkeit der Bezeichnung Kanaans als eines fremden Landes gerade das Gegentheil. Die 4 Geſchlechtsfolgen: Levi, Kahat, Amram, Aaron, 2 Moſ. 6, 16—20, ſind wohl nur unvollſtändig angegeben, vergleiche 2 Moſ. 6 und 1 Chron. 6, und 4 Moſ. 26, 59 vergl. mit 2 Moſ. 6, 20 verſchließt dieſen Ausweg nicht, denn wäre Amram, der Sohn Kahat's auch der Gatte Jochebed's, der Mutter Moſe's geweſen, ſo müßte er nach 4 Moſ. 2, 27. 28 von dieſer und etwaigen anderen Frauen ungefähr 2150 Söhne gehabt haben. Der Leitſtern der chriſtlichen Chronologen endlich, Gal. 3, 17, verliert ſeinen Schimmer durch die einfache Thatſache, daß Paulus für griechiſch redende Leſer nach den Sept. rechnet. Das Joch dieſer Tradition haben zuerſt Genebrard und Stapleton, ſodann Koppe und Frank zerbrochen, und von allen modernen Gelehrten ſind nur Seyffarth und Baumgarten unter daſſelbe zurückgekehrt, ſo daß man heutzutage allgemein die 430 Jahre vom Einzug Jakob's bis zum Auszug unter Moſes berechnet.

Der Meinung der alten Gelehrten, daß die 430 Jahre für den Aufenthalt der Iſraeliten in Aegypten viel zu lang ſeyen, hat ſich unter den modernen Aegyptalagen Lepſius angeſchloſſen, welcher in ſeiner „Chronologie der Aegypter“, S. 384, dieſen auf kaum 100 Jahre reducirt, wozu er ſich das Recht ebenfalls aus der vielbenützten Genealogie in 2 Moſ. 6, 16 ff. ableitet. Im ſchroffen Gegenſatz zu ihm ſteht Bunſen, welcher a. a. O. IV, S. 440, die 430 Jahre für viel zu kurz hält und ſie bis auf 1434 Jahre ausdehnt.

Der Auszug aus Aegypten, die erſte und bedeutendſte Epoche in der Volksgeſchichte Iſrael's, fällt nach 2 Moſ. 12, 40. 41 in das Jahr 1494 v. Chr., heidniſche Synchronismen haben jedoch zu ſehr abweichenden Datirungen deſſelben Veranlaſſung gegeben. Die Berechnung des älteſten Chronalagen, Demetrius, welcher von Adam bis zum Einzug in Aegypten 3624, und von da bis zur Geburt des Moſes 135, alſo bis zum Auszug 215 Jahre rechnet, vermögen wir nicht näher zu verfolgen, da wir ſeine Weltäre nicht kennen. Enpolemus dagegen hat den Auszug auf 1721 v. Chr. geſetzt, da er nach K. Müller T. III, p. 208, von ihm an bis zum 5. Jahr Demetrius II, 141 v. Chr., 2580, oder wie M. v. Niebuhr S. 354 corrigirt, 1580 Jahre rechnet, ein Datum, welches nach dem Urtheil M. v. Niebuhr's der Reflex der früher berührten ägyptiſchen von der Identität der Iſraeliten mit den Hykſos ausgehenden Synchroniſtik iſt. Der wohl ziemlich gleichzeitige Hekatäus von Milet, oder nach Ewald's Verbeſſerung, „Geſchichte d. V. J.“, Bd. II, S. 75, von Abdera, verlegt den Auszug nach einem Excerpt aus dem verlorenen 40. Buch Dio-

dar's van Sicilien in der Bibliothek des Photius in die Zeit van Danaus und Cadmus, was ungefähr 1510 v. Chr. ergeben würde. Palema bei Euſebius Praep. Ev. X, 10, wenn anders die Worte: *αὐτοὶ δηλονότι οἱ μετὰ Μωϋσέως*, von ihm ſelbſt und nicht von Julius Africanus ſind, in die Zeit des Argivers Apis, des Sahnes des Phoroneus und Enkels des Inachus; das erſte Jahr des Apis aber iſt nach dem Kanon des Euſebius das 110. Jahr Jakob's, d. i. nach ſeiner Rechnung 1746 v. Chr. Lyſimachus bei Joſephus c. Ap. II, 2, unter einen ägyptiſchen König Bakchoris, 1700 Jahre vor der Zeit des Joſephus = 1607 v. Chr. wie Des Vignoles T. I, p. 601, interpretirt, wenn anders nicht a. a. O. ſtatt *χιλίων ἑπταχοσίων* etwa *σχεδὸν ἑπταχοσίων* zu verbeſſern und ſchan van der Zeit des Lyſimachus zurückzurechnen iſt, wie Böckh, „Manetha", S. 709, will, denn die Dynaſtieenliſten Manetha's weiſen nur den einzigen die 24 Dynaſtie bildenden Bakcharis in der Mitte des 8. Jahrhunderts v. Chr. auf. Nach Tacitus, Hist. V, 2, ſollen übrigens die meiſten Schriftſteller die Vertreibung der Juden aus Aegypten unter Bakchoris geſetzt haben. Offenbar auch Apian, wenn er nach Joſephus, c. Ap. II, 2, für den Auszug das 1. Jahr der 7. Olympiade = 752 v. Chr. angenommen hat. Ganz verſchieden hievon iſt freilich die Apioniſche Chronolagie bei Juſtin dem Märtyrer, Tatian und Clemens von Alexandrien, welche den Auszug mit Inachus und Amaſis zuſammenſtellt, das erſte Jahr des Inachus iſt aber nach dem Kanan des Euſebius das Jahr 1855 v. Chr. Nach Bunſen, „Aeg.", IV, 2, S. 221, rührt die Synchraniſirung des Auszugs mit Bokchoris van einem Mißverſtändniß des Thronnamens Ba-n-ra oder Ba-n-her her, welchen der wirkliche ägyptiſche Zeitgenaſſe des Auszugs, Menephtha I. (Merneptah ſchreibt Brugſch), der Sahn des Ramſes Mianum, II., des Großen, geführt habe, eine Vermuthung, welche A. v. Gutſchmid S. 10 ſehr anſprechend findet, ahne ſie jedach zu billigen. Vielleicht iſt ſie aber eher die mittelbare Conſequenz aus der unmittelbaren, van Joſephus an Apian ſpöttiſch gerügten, Synchroniſirung des Auszugs mit der Gründung van Karthago nach der Aera Cicera's 752 v. Chr., welche in der Amalgamirung der Iſraeliten, Hykſas und Phönicier, einen Schein van hiſtoriſcher Berechtigung hat. Unabhängig van profanen Rückſichten gibt der mit Apion ungefähr gleichzeitige Jude Philo bei Euſebius, Praep. Ev. VIII, 6, dem maſaiſchen Geſetz ein Alter von „mehr als 2000 Jahren" was, wenn man von dem Jahr ſeiner Geſandtſchaft an Caligula, 40 n. Chr. zurückrechnet, den Auszug ungefähr auf 1960 v. Chr. bringt. Sein Landsmann Joſephus ſetzt Antiqq. X, 8, 5, die Zerſtörung des Tempels durch Nebukadnezar auf 1062 Jahre, 6 Manate und 10 Tage nach dem Auszug aus Aegypten 1957 Jahre, 6 Monate und 10 Tage nach der Sündfluth und 3513 Jahre 6 Monate und 10 Tage nach der Erſchaffung Adam's. Füllt man nun die Zeit bis zu der Zerſtörung durch Titus nach Antiqq. X, 9, 7 und XI, 1, 1, ſa wie nach B. J. VI, 4, 8, mit den 70 Jahren des Wüſteliegens des Tempels und den 639½ Jahren van dem 2. Jahre des Cyrus bis zu dem Tempelbrand im 2. Jahre Veſpaſian's aus, welche Rechnung genau mit B. J. VI, 10, 1, übereinſtimmt, ſa kammt der Auszug auf 1062½ + 70 + 639½ — 70 = 1702 v. Chr. zu ſtehen. Bis auf das Jahr genau ſtimmt hiemit die Angabe der Jahre von der Gründung Jeruſalems durch Melchiſedek bis zu der Zerſtörung durch Titus auf 2177, B. J. VI, 10, 1, übereiu: die Gründung Jeruſalems kammt dann auf 2107, und der Auszug, für deſſen Beſtimmung man nach Antt. II, 15, 2, 405 Jahre vom 1. Jahre Iſaak's an abzuziehen hat, auf 1702 v. Chr. Ein um 13 Jahre differirendes Reſultat giebt die Hoheprieſterliſte, Antt. XX, 10, 2, wa die Jahre aller Hoheprieſter bis zur Zerſtörung durch Titus zu 1785 berechnet ſind, was für den Auszug aus Aegypten auf 1715 v. Chr. zurückführt. Um mehr als 40, beziehungsweiſe

60 Jahre ſpäter, nämlich auf 1673 oder 1653 v. Chr., fällt aber der Auszug, wenn man zu den 1130½ Jahren ſeit dem erſten Tempelbau Salomo's bis auf Titus, B. J. VI. 4, 8, für die Zeit von da bis zu ihm zurück entweder nach Antt. XX, 20, c. Ap. II, 2, 612, oder nach Antt. VIII, 3, 1 und X, 8, 5, 592 Jahre hinzuzählt. Um endlich die Ueberſicht der heidniſchen und jüdiſchen Chronologie mit der rabbiniſchen Chronik zu ſchließen, ſo ſetzt dieſe den Auszug auf 1314 v. Chr.

Unter den Kirchenvätern iſt Juſtin der Märtyrer der Aelteſte, welcher dem Auszug ſeine Stelle in der allgemeinen Zeitrechnung anweiſt. Er ſetzt ihn, Coh. ad Graec., unter den argiviſchen König Inachus und den ägyptiſchen Amoſis, und macht den Erſteren gegen die ſonſtige Regel zum Zeitgenoſſen der Ogygiſchen Fluth, wodurch, wenn man dieſe mit Julius Africanus 1020 Jahre vor die erſte Olympiade ſtellt, der Auszug auf 1796 v. Chr. kommt. Ebenſo macht Tatian, Or. adv. Graec., Moſes zum Zeitgenoſſen des Inachus und ſetzt ihn 400 Jahre vor den Trojaniſchen Krieg. Nun fällt die Trojaniſche Epoche nach Eratoſthenes auf 1184 v. Chr., wie Dodwell, Ideler und Böckh wollen, oder auf 1183 v. Chr., wie Fiſcher in ſeinen leider unvollendeten „griechiſchen Zeittafeln", S. 5, annimmt, alſo käme Moſes auf 1584 oder 1583 v. Chr. zu ſtehen. Folgt man aber der von Larcher, Fréret und Raoul—Rochette bevorzugten und von ihnen auf 1270 v. Chr. berechneten Trojaniſchen Aera Herodot's, ſo käme Moſes auf 1670 zu ſtehen, was mit einer Zahl des Joſephus übereinſtimmt. Theophilus von Antiochien rechnet, ad Autol. L. III, 1800 Jahre vom Auszug aus Aegypten bis zum Tode Marc Aurel's am 17. März 180 n. Chr., wodurch der Auszug ſich auf 1621 v. Chr. ſtellt. Wenn er nun ſonſt Moſes 900 bis 1000 Jahre vor den Trojaniſchen Krieg ſetzt, ſo muß er dieſe Epoche mit der der Olympiaden verwechſelt haben, denn 900 + 776 = 1676 v. Chr., ein Datum, das ſich dem Jahr 1621 wenigſtens einigermaßen nähert, am beſten aber mit Joſephus und Tatian harmonirt. Clemens v. Alexandrien zählt in ſeinem erſten Buch der Stromata vom Auszug bis zum Tod des Commodus am 31 Dez. 192 n. Chr. 1845 Jahre, er ſtellt alſo den Auszug auf 1653 v. Chr., was mit der niederſten Zahl des Joſephus conform iſt. In demſelben Buche giebt er übrigens dem Auszug auch ein um 14 Jahre früheres Datum, indem er ihn unter Inachus 345 Jahre vor der Hundsſternperiode (20. Juli 1322 v. Chr.), alſo 1667 v. Chr., geſchehen läßt. Dieſe Rechnung erklärt Böckh, S. 577, für das Ergebniß eines griechiſchen Syſtems, welches von Inachus bis Deukalion 133⅓, von da bis zum Raub der Helena 320, von da bis zur Zerſtörung Troja's 20 und von da bis zur 1. Olympiade 417, zuſammen 891 Jahre, gezählt und ganz mit der Manethoniſchen Zeit des Amoſis zuſammengeſtimmt habe. Corrigirt man aber mit M. v. Niebuhr die 345 in 325, wovon ſchon oben die Rede war, ſo fällt der Auszug in das J. 1647 v. Chr. und die Differenz ſchrumpft von 14 zu 6 Jahren ein. Ein weſentlich ſpäteres Datum ergiebt jedoch die Clementiniſche Berechnung der Zeit von der Geburt des Moſes bis zum 11. Jahre Zedekias zu 1085 Jahren, 6 Monaten und 10 Tagen und von da bis auf Chriſtus zu 587, zuſammen zu 1673 Jahren. Zieht man hievon 80 Jahre ab, ſo bleibt für den Auszug 1593 v. Chr. Julius Africanus ſynchroniſirt bei Euſebius und Syncellus den Auszug mit der Fluth des Ogyges zur Zeit des Phoroneus und zählt von hier aus 1020 Jahre bis zu der 1. Olympiade, wodurch man für den Auszug, wie bei Juſtin, das J. 1796 v. Chr. erhält. Wenn er ihn ſonſt unter den Aegypter Amos oder Amoſis ſetzt, ſo iſt das, wie Böckh, S. 565, nachweiſt, nicht der Ausdruck ſeines eigenen, ſondern nur die Relation eines fremden, übrigens ſehr gewöhnlichen Calculs. Daſſelbe Reſultat liefern auch die 1155 Jahre, 6 Monate und 10 Tage von der Geburt des Moſes bis auf Darius Hyſtaspis. Euſebius notirt den Auszug zu dem 505. Jahre ſeit der Geburt Abraham's und dem 16. des ägyptiſchen Kö-

nigs Achencheres, d. i. 1511 v. Chr. Faſt daſſelbe Datum, nämlich 1512, ergibt die Chronologie Auguſtin's de civ. Dei XVIII, 22. Syncellus ſetzt den Auszug auf 1686, das Chronicon paschale auf 1667 und endlich Beda Venerobilis auf 1499 v. Chr.

Unter den neueren Chronologen ſetzen die von bibliſchen Gründen Geleiteten, und zwar Scaliger, Calviſius und Jakob Cappel den Auszug auf 1497, Petav auf 1531, Marsham auf 1487, Uſher auf 1491, Jackſon auf 1593, Des Vignoles auf 1645, Bengel auf 1497, die „Art. etc." auf 1645, Frank und Gatterer auf 1483, Tiele auf 1497, Hofmann in den „Theol. Studien u. Krit.", Jahrg. 1839, S. 393 ff., auf 1505, Winer auf 1491, Ewald auf 1502, Creswell auf 1560, Jotho auf 1607, M. v. Niebuhr auf 1496 v. Chr. Dagegen ſetzen ihn die auf profane Synchronismen Fußenden, mit Ausnahme von Seyffarth und Uhlemann, welche ihn durch ägyptologiſche und aſtronomiſche Concluſionen auf 1866 v. Chr. hinaufbringen wollen, bedeutend herab. Am nächſten kommen dem bibliſchen Datum Movers und A. von Gutſchmid, welche, von phöniciſchen Epochenzahlen beſtimmt, den Tempelbau Salomo's auf 969 oder 967 v. Chr. berechnen, wovon ſpäter die Rede ſeyn wird, und um durch die Addition von 480 Jahren für den Auszug nur bis 1449 oder 1447 zurückzukommen. Am weiteſten entfernen ſich die Aegyptologen Lepſius, Bunſen und Brugſch von dem bibliſchen Datum. Dieſe glauben nämlich in den ägyptiſchen, und Bunſen auch in den aſſyriſchen Gleichzeitigkeiten unumſtößliche Beweiſe dafür gefunden zu haben, daß der Auszug der Iſraeliten aus Aegypten erſt im letzten Viertel des 14. Jahrhunderts v. Chr. unter dem ſchon genannten Menephtha I., dem Sohne Ramſes des Großen, ſtattgefunden habe. Ihre Argumentation aus der ägyptiſchen Geſchichte ruht auf folgenden Tragſäulen: 1) Der Zwingherr der Iſraeliten in Aegypten iſt wegen des einen für ihn zu erbauenden Vorrathshauſes Raëmſes und des einzig und allein die Richtung des Zugs der Iſraeliten erklärenden Kanals vom Nil zum Rothen Meer kein Anderer, als Romſes Miamun II., der Große, der dritte König der 19. Dynaſtie. Dieſen zwei auf Romſes den Großen zielenden Vermuthungsgründen fügt Reiniſch in ſeiner Abhandlung: „Zur Chronologie der alten Aegypter", in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Bd. XV. S. 260, noch eine Stelle aus der Hieroglypheninſchrift des Obelisken dieſes Königs auf der piazza del popolo in Rom hinzu, welche in der griechiſchen Ueberſetzung des Hermapion bei Ammianus Marcellinus, XVIII, 4., lautet: *Ῥαμέσσης, ὃς ἐφύλαξεν Αἴγυπτον τοὺς ἀλλοεθνεῖς νικήσας.* 2) Manetho's Erzählung von der Austreibung der Ausſätzigen aus Aegypten bei Joſephus, c. Ap. I, 26, iſt mit dem Auszug der Iſraeliten identiſch. 3) Der hier eine Rolle ſpielende Amenophis iſt Menephtho I., der Sohn Ramſes des Großen, welcher durch die Aera *ἀπὸ Μενόφρεως* bei dem Alexandriner Theon am Schluß des 4. Jahrhunderts n. Chr. auf das Jahr 1322 v. Chr. fixirt wird. 5) Das Stillſchweigen der Bücher Joſua's und der Richter von den ſiegreichen und langjährigen Kriegen Romſes des Großen und ſeines Vaters, Sethos I., in der Peträiſchen Halbinſel und in Paläſtina, und umgekehrt das Stillſchweigen der ägyptiſchen Monumente dieſer Kriege von den Hebräern macht den Schluß nothwendig, daß der Auszug ſpäter geweſen ſey, als Ramſes der Große, und die einzig richtige Berechnung deſſelben die der rabbiniſchen Chronologie auf 1314 v. Chr ſey. Dieſen Prämiſſen gemäß ſetzt Lepſius a. a. O. S. 317 u. 364 den Auszug auf 1314, Bunſen, V, 5. S. 391 f., auf 1320 und Brugſch S. 177 auf 1321 v. Chr., als dem letzten Jahre Menephtho's wegen des Todes des Pharao auf der Verfolgung, worauf Lepſius, der Menephtho noch bis 1309 fortregieren läßt, gar keine Rückſicht nimmt. Die hier aufgeſtellten Säulen des Beweiſes ſind morſch. Weder das Vorrathshaus

Roëmſes noch der Nilkonal, am allerwenigſten aber der Obelisk in Rom, beweiſen für den Aufenthalt der Iſraeliten in Aegypten noch in den ſpäteren Zeiten Ramſes des Großen. Wenn auch die Monumente keine früheren Könige Romſes vor dem Großvater Romſes des Großen, Romſes I., dem erſten König der 19. Dynaſtie, bis jetzt haben auffinden laſſen, ſo folgt doch hieraus noch lange nicht, daß alle älteren Ramſes in den Dynaſtieenverzeichniſſen reine Fiktionen ſind, und überdieß ſetzt eine Stadt Ramessu, d. h. Sonnenkind, eben ſo wenig als ta-Râ oder pa-Râ, d. h. On oder Heliopolis, einen gleichnamigen König als ihren Gründer voraus. Eben ſo geringe Bedeutung hat der Nilkanal, den nach Ariſtoteles, Strabo und Plinius Seſoſtris gebaut haben ſoll, muß denn, abgeſehen davon, daß die Richtung des iſraelitiſchen Zuges nach dem Rothen Meer eine Streitfrage iſt, ſein Erbauer gerade Romſes der Große ſeyn, könnte es denn nicht auch einer der viel früheren Seſortesen ſeyn? Die Stelle aus der Obelisleninſchrift iſt endlich ganz indifferent. Von erheblicherem Gewicht für die erſte Aufſtellung der drei Aegyptologen möchte die dem Verfaſſer dieſes von Profeſſor Louth aus München auf der Philologen- und Orientaliſtenverſammlung in Augsburg vom 24. bis 27. September 1862 mitgetheilte Hieroglyphennotiz ſeyn, welche auch in der ägyptiſchen Geographie Brugſch's, aber ohne Erklärung und Anwendung, vorkommen ſoll. Dieſelbe lautet wörtlich: „Die Apriu, welche zu ſchleppen haben Steine zu der Worte der großen Stadt Rameſſu Meromen (ſ. v. a. Miamun)." Wer ſind die Apriu? Nach Herrn Louth die Hebräer. Nothwendig ſind ſie es aber doch nicht, denn, den Rekurs an irgend ein unbekanntes unter den libyſchen Völkern, mit denen Ramſes der Große urkundlichermaßen Krieg führte, oder den an die Iberer am Kaukaſus oder in Indien bei Seite gelaſſen, ſo kann der Name „Apriu" die in weite Entfernungen auseinandergeſprengten Amorder der Griechen und Aſarti der ſkythiſchen Abtheilung der Achämenideninſchriften (welchen Namen übrigens der Graf von Gobineau in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländ. Geſellſchaft" Bd. XII. S. 275, Avete = Achwoz leſen will) angehen: nach M. v. Niebuhr S. 397 finden ſich nämlich Amarder auch in Armenien, und dorthin hat Sethos I., der Vater Romſes des Großen, einen ſiegreichen Feldzug gemacht. Dem zweiten Stützpunkt der Aegyptologen ſteht die große Meinungsverſchiedenheit der Gelehrten in der Auffaſſung und Würdigung der Manethoniſchen Erzählung von der Austreibung der Ausſätzigen entgegen. Hiermit iſt dem dritten Argument zum voraus die Spitze abgebrochen, aber auch wenn man die Identität der Ausſätzigen mit den Iſraeliten und des Amenophis mit Menephtha I. zugibt, ſo iſt doch ſeine chronologiſche Fixirung durch die Theoniſche Aera ἀπὸ *Μενόφρεως* leicht angreifbar. Zum Erſten läßt ſich darüber ſtreiten, ob das Wort überhaupt einen Perſonennamen und nicht vielmehr einen Ortsnamen repräſentire, wenigſtens hat der verſtorbene franzöſiſche Akademiker Biot in ihm den Hieroglyphennomen von Memphis erkennen wollen. Sodann iſt es ſehr zweifelhaft, ob Menophres aus Menophthes verdorben iſt, denn Menephrê iſt ein ſelbſtſtändiger ägyptiſcher Perſonenname. Es ſey aber auch Menophres aus Menophthes verdorben, ſo hat man gleichwohl keine Bürgſchaft dafür, daß in dem Sohne Romſes des Großen der rechte Menephtha unter den dreien der Denkmäler getroffen ſey. Wie, wenn, wie A. v. Gutſchmid zu vermuthen geneigt iſt, die Aera des Menephthes ſich auf den Vater Romſes des Großen, Sethos I., auf den Denkmälern Seti Menephtha I., zurückbezöge, in deſſen Annalen ein „Jahr der Wiedergeburten" erwähnt iſt? Unter dieſem Heldenkönig aber, welcher nach der Zeitrechnung von Movers und A. v. Gutſchmid der Zeitgenoſſe des Auszugs wäre, wenn man Brugſch folgen wollte, der ihn von 1458 bis 1407 v. Chr. regieren läßt, während Bunſen ihn um 15 Jahr jünger macht, iſt der Auszug unmöglich, wenn anders deſſen bibliſche Schilderung Wahrheit ſeyn ſoll. Das vierte argumentum a

silentio aus den hebräiſchen und ägyptiſchen Geſchichtsurkunden iſt ein mißliches, weil die bibliſchen Geſchichtsbücher auch von den Kriegszügen Ramſes III gegen Nordaſien, ja ſogar von dem viel ſpäteren Einfall der Scythen in Paläſtina unter Joſia ſchweigen. Wahrlich, dieſe ägyptologiſchen Einwürfe ſind noch lange nicht der rollende Stein, um die thönernen Füße der herkömmlichen bibliſchen Chronologie des Auszugs zu zerſchmettern. Im Gegentheil harmonirt dieſe mit den ägyptiſchen Verhältniſſen jener Zeit auf das Wünſchenswertheſte, denn nach Bunſen's eigenem Geſtändniß, IV, 2. S. 160., zeigen ſich nach dem Tode Amenhatep's III. religiöſe aber politiſche Spaltungen in Aegypten, welche von den Iſraeliten zum Auszug benutzt werden konnten. Nach Brugſch, S. 119, war der dem bibliſchen Datum des Auszugs gleichzeitige Sohn und Nachfolger Amenhotep's III., Amenhatep IV., von 1509 bis 1497 v. Chr., ein fanatiſcher Verfolger aller anderen Culte, außer des ſeines Sonnengottes Aten, und Religionsdruck war nach 2 Moſ. 5, 1 ff. außer den Frohndienſten ein weiterer Bann auf den Iſraeliten. Für den Pharao des Auszugs hält ihn darum auch Reiniſch in ſeinem Artikel „Aegyptus" S. 277 der Umarbeitung des erſten Bandes von Pauly's „Real-Encyklopädie des klaſſiſchen Alterthums", aber er ſetzt denſelben in die Jahre 1397—1378 v. Chr. Die Chronologie Brugſch's für Amenhotep IV. harmonirt weiter trefflich mit der Dauer der ägyptiſchen Unterdrückung, welche nach dem Alter des Moſes eine 80jährige war, denn waren Joſeph und Jakob unter den Hykſoskönigen nach Aegypten gekommen, ſo war Thutmaſis III., welcher die Hykſos nach Brugſch und Reiniſch ungefähr 1604 v. Chr. austrieb, der Pharao, welcher „nichts von Joſeph wußte" und das Joch auf die Iſraeliten legte. Um nichts gefährlicher iſt der aſſyriſche Synchronismus, welchen Bunſen, Bd. IV. S. 344 ff. und 364 ff., in das Feld führt. Er findet nämlich die plötzliche Lähmung des Volkes Iſrael bis hinab in die Zeiten Saul's, welche auf ſeine „etwa in der erſten Hälfte der einheitloſen achtzehnjährigen Zeit nach Joſua's Tod, alſo von 1267 bis 1259 v. Chr." anerkannte Herrſchaft in Kanaan folgte, nur durch die Gründung des aſſyriſchen Weltreichs im Jahre 1273 v. Chr. erklärbar. Namentlich trägt nach ihm Semiramis, als gebarene Philiſterin aus Askalon und nach S. 365 als muthmaßliche Gemahlin des Cuſan Riſathaim, Richt. 3, 8 ff., aber Onnes nach Cteſias bei Diodor I, 4., des aſſyriſchen Satrapen von Meſopotamien (Richt. 1, 18. ?) die Hauptſchuld an der Unterdrückung Iſrael's. Ohne auf eine negative Polemik einzugehen, ſtehe nur die poſitive Thatſache hier, daß nach Berauſus 1518 oder 1488 v. Chr., je nachdem man dem armeniſchen Euſebius oder dem Syncellus folgt, in Babylon eine arabiſche Dynaſtie aufkam, was iſt alſo natürlicher, als ein arabiſcher Statthalter Meſopotamiens im Anfang der Richterzeit? ein Schluß, den auch M. v. Niebuhr S. 272 zieht, und ein Araber wird Cuſan trotz der Bunſen'ſchen Ableitung von כּוּשָׁן, Neh. 3, 7., bleiben. Vgl. über das Ganze die Abhandlung des Verfaſſers: „Das Datum des Tempelbaus im erſten Buch der Könige" in den „Theologiſchen Studien u. Kritiken", Jahrg. 1863, S. 712 ff.

Wie das Jahr, ſo hat der Tag des Auszugs den Chronologen viel zu ſchaffen gemacht. Die Angabe der heil. Schrift, 2 Moſ. 12, 17. 18. und 13, 4., daß die Iſraeliten am 15. Abib ausgezogen ſeyen, bietet an und für ſich keinen Anhaltpunkt für die Reduktion auf das julianiſche Datum, da man die Stellung dieſes Monats im hebräiſchen Jahr nur beiläufig kennt, inſofern er dem Webegarbetag und einer gangbaren Etymologie nach der Aehrenmonat iſt. Dagegen liefert den nöthigen Anhaltspunkt der Zuſatz des Joſephus zu der bibliſchen Beſtimmung des Tags des Auszugs, Antt. II, 14, 6. und III, 10, 5., derſelbe ſey während des Standes der Sonne im Zeichen des Widders vor ſich gegangen. Der Eintritt der Sonne in das Zeichen des Widders erfolgte in den dem Auszug ungefähr adäquaten Jahrhunderten nach faſt allgemeiner Uebereinſtimmung am 2. April. Je nachdem nun

den Mondkarakter der hebräiſchen Monate vorausgeſetzt, der Frühlingsneumond und mit dieſem der Anfang des Abib in dem ſo oder ſo berechneten Jahr des Auszugs ſich ſtellt, ändert ſich das Datum des Tags des Auszugs. Z. B. im Auszugsjahre Scaliger's 1497 fiel der Frühlingsneumond mit der Tagundnachtgleiche am 2. April zuſammen, alſo kommt der Termin des Auszugs auf den 17. zu ſtehen, wie ihn Bengel berechnet. Im Auszugsjahre Des Vignales' 1645 fiel er aber auf den 21. März, alſo ſtellt ſich der Auszug auf den 5. April. Unbrauchbar zur Berechnung des Auszugs iſt dagegen die von Andreas Müller und nach ihm von Hitzig vermuthete Identität des Abib des Auszugs mit dem ägyptiſchen wandernden Epiphi, da dieſer, wenn er im Hundsſternjahr 1322 v. Chr. mit dem 16. Mai begann, nur im letzten Viertel des ſiebenundzwanzigſten und in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts v. Chr. mit dem April zuſammentraf.

Der Auszug aus Aegypten hat in der Volksgeſchichte Iſraels dieſelbe Bedeutung, wie die Berufung Abraham's in der Familiengeſchichte; er iſt die Epoche der Ausſcheidung des Volkes Gottes aus dem Verband mit der heidniſchen Menſchheit zu einem ſelbſtſtändigen Staatsleben. Der nächſte abſchließende Ruhepunkt unter den nun folgenden Momenten der ſelbſtſtändigen Entwickelung Iſrael's iſt politiſch das Königthum, kirchlich der Tempelbau. Die Länge des Zeitraums vom Auszug bis dahin iſt 1 Kön. 6. 1. zu 480, bei den Sept. zu 440 Jahren angegeben. Eine Zahl, welche, wenn auch von bei weitem der Mehrzahl der Geſchichtsforſcher als hiſtoriſch feſtgehalten, doch auch ſchon von Alters her auf die Praſkriptionsliſte geſetzt worden iſt: ſie fall bis auf Origenes unbekannt geweſen und überhaupt zu klein oder auch zu graß ſeyn. Wahr iſt es, ſie findet ſich nur in der rabbiniſchen Chronik und bei Theophilus von Antiochia, allein das Alter dieſer Chronik geht bis in die Zeit Trajan's zurück, und Theophilus berichtet als Reſultat aus den Tyriſchen Geſchichten, daß der Tempel Salomo's 566 Jahre nach dem Auszug erbaut worden ſey, obgleich er ſelbſt 612 Jahre rechnet. Der Auszug fällt nun nach Theophilus auf 1621 v. Chr., das iſt um 127 Jahre früher, als nach der Bibel; zieht man dieſe 127 von 566 ab, ſo bleiben 439 übrig, und das iſt die Lesart der Sept. weniger 1, weil das 440. Jahr nicht als voll zu rechnen war. Hienach iſt die Zahl 480, denn die Lesart der Sept. iſt offenbar nur eine Depravation durch Weglaſſung der 40 Jahre in der Wüſte, uralt und durch den Tyriſchen Synchronismus nach beſonders hiſtoriſch empfahlen. Was nun den Vorwurf anbelangt, daß ſie zu klein ſey, ſo hat allerdings Clemens von Alexandrien ſchon in einer Rechnung der „Barbaren", des Demetrius vielleicht, meint Jackſon, von der Theilung Kanaan's bis auf Samuel einſchließlich, 463 Jahre und 7 Monate gefunden, was für die ganze Zeit vom Auszug bis zum Tempelbau 592 Jahre ergibt, wenn man für die Zeit bis zur Theilung des Landes 46, für Saul 40, David 40 und Salama 3 Jahre, zuſammen 109, hinzuzählt. Die Rechnung des Eupolemus ſcheint dieſelbe zu ſeyn. Auch Joſephus nennt die Zahl 480 oder 440 nicht, ſondern gibt an mehreren Orten viel höhere Zahlen an. In Antt. VIII, 3, 1. gibt er in runder Summe 590, in genauer, bei welcher er nach Antt. V, 4, 3. für den Richter Samgar, welchem in der Bibel die Zeitbeſtimmung fehlt, 1 Jahr rechnet, 592 Jahre an, letztere Zahl auch in Antt. X, 8, 5. und c. Ap. II, 1. In Antt. XX, 20. c. Ap. II, 2. rechnet er aber 612, weil er bei der Regierung Saul's zwiſchen 20 und 40 Jahren ſchwankt. Noch höher verſteigt er ſich Antt. XI, 4, 8., wo er erzählt, ſeine Vorfahren hätten nach dem Tode des Moſes und Joſua über 500 Jahre unter den Richtern zugebracht, und die Summe ſeiner einzelnen Angaben über die Zeiten der Richter Antt. V. von 3, 2. an, VI, 5, 1. VI, 13, 5., beträgt wirklich 501 Jahr, wenn man die 20 Jahre der Bundeslade in Kiriath Jearim, Antt. VI, 1, 4., zwiſchen Eli und Samuel hineinſchiebt, was übrigens mit VI, 13, 5. nicht

harmanirt. Zählt man nun für den Aufenthalt in der Wüſte 40, für die Führerſchaft Joſua's nach V, 1, 29. — 25, für Saul nach VI, 14, 9. — 20, für David 40 und für Salomo 3 Jahre, zuſammen 128, ſo bekommt man für den ganzen Zeitraum 628 Jahre. Wer ſo inconſequent iſt wie Joſephus, kann natürlich keine Auktorität zu der Verurtheilung der heil. Schrift ſeyn. Aber dieſe ſcheint die Zahl 480 leider ſelbſt zu desavouiren. Im Buch der Richter betragen alle Jahrszahlen von Othniel bis Simſon 410 Jahre, ergänzt man dieſe durch die 40 Jahre in der Wüſte und das x der Führerſchaft Joſua's einerſeits, ſo wie durch die 40 Jahre des Richteramts Eli's, das x Samuel's und Saul's, 40 Jahre David's und 3 Salomo's, ſo erhält man für den ganzen Zeitraum die Summe von 533 + x Jahren. In demſelben Buch, 11, 26, läßt der Richter Jephtah Iſrael ſchon 300 Jahre in Hesbon und ihren Töchtern wohnen, und von ihm an bis zum Tode Eli's zählt die Bibel allein ſchon 131 Jahre. Ganz der Rechnung des Buchs der Richter folgt endlich der Apoſtel Paulus in Apg. 13, 20; ſ. d. Art. Nägelsbach's: „Richter, Amt der", Bd. XIII, 28. Was Wunder, wenn nun die Kirchenväter die Zahl 480 eben ſo wenig reſpektiren, als Joſephus mit ſeinen Vorgängern und Nachfolgern, den chineſiſchen Juden! Von Theophilus von Antiochien iſt ſchon die Rede geweſen. Clemens von Alexandrien rechnet von Joſua bis zum Anfang David's 450, ſonſt auch bis zu ſeinem Tode 523 Jahre, wodurch ſich bei einem Zuſchlag von 83, beziehungsweiſe 43 Jahren für den ganzen Zeitraum die Summe von 533, beziehungsweiſe 6 Jahren ergibt. Julius Africanus nahm nach Euſebius vom Auszug bis zum Tempelbau 744 Jahre an. Euſebius ſelbſt rechnet nur in ſeinem Kanon 480, ſonſt 600 oder 610 Jahre. Sulpicius Severus 588, Syncellus 659, das Chronicon paschale 630, Beda 490, Eutychius 650. Unter den neueren Gegnern der Zahl 480 rechnen Petav 520, Ludwig Cappel und Jackſon 579, Mäſtlin 592, Nicolaus Serarius 680, Des Vignales und die Art. 648, Seyffarth 880, Greswell, wie es ſcheint, 549, Jatho 605 Jahre. — Während die bisher genannten Gegner die Zahl zu klein gefunden haben, finden ſie Lepſius und Bunſen zu graß. Nach ihnen ſall der Zeitraum vom Auszug bis zum Tempelbau nicht viel mehr als 300 Jahre betragen. Den Beweis zieht Lepſius S. 365 ff. aus den Genealagieen in 1 Chr. 5 u. 6., welche er durch willkürliche Rectifikationen auf bloß je 11 ſtatt 12 Glieder bringt, deren Zeit er ſtatt zu 40 nur zu 30 Jahren berechnet, ein Verfahren, das ihm zu der kleinen Summe von 330 Jahren verhilft, welche freilich mit dem Datum des Auszugs 1314 v. Chr. trefflich harmonirt, wenn man mit Lepſius Salamo nach der hergebrachten Schätzung auf 1000 v. Chr. ſetzt. Bunſen tritt zwar I, 218—220 den genealogiſchen Beweis auch an, argwöhnt aber hier und IV, 321—324 ſelbſt in den Genealagieen des hoheprieſterlichen Stammes Mangel an Vollſtändigkeit und ſtrengem Zuſammenhang, was die Bildung einer Zeitrechnung aus ihnen verbiete. Die Widerlegung des Vorwurfs der Unbrauchbarkeit gegen die Zahl 480 iſt in älterer Zeit nicht ſelten mittelſt der operativen Chirurgie des Prakruſtesbettes an den Einzelzahlen der ganzen Periode, ſowie an den Summezahlen 480 und 450 verſucht worden, neuerdings aber durch Unterſcheidung zweier Zählungsweiſen im Buch der Richter, einer unbeſtimmten nach Menſchenaltern zu 40 Jahren und einer nach beſtimmten Zahlen, welche zwar nicht nach der Meinung des Verfaſſers, aber in Wirklichkeit einander parallel laufen, eine Auskunſt, durch welche man allerdings mit Nägelsbach a. a. O. mittelſt Zuſammenzählung der 6 vierzigjährigen Perioden im Buch der Richter, 3, 11. 30 — 5, 31 — 8, 28 — 13, 1. für die Richterzeit nur 240 Jahre bekommt, allein die Zahl 480 eben auch nicht mehr erreicht. Nach weniger Poſitives bietet übrigens die Unterſcheidung Ewald's zwiſchen einer prieſterlichen und volksthümlichen Geſchichtsſchreibung, deren letztere die Ereigniſſe der Zeiten nach Moſe und Joſua oft

ohne den Zwang der prieſterlichen Aera vom Auszug aus Aegypten nach freieren Zeitbeſtimmungen erzähle. Die natürlichſte Verſöhnung iſt die von Euſebius, Chron. arm. ed. Aucher, I. p. 163, als jüdiſche Tradition berichtete, in der rabbiniſchen Chronik angewendete, von Auguſtin, Oroſius, Iſidor, Beda, Scaliger, Calviſius, Lightfoot, Perizonius, Uſher, Bengel u. A. unter unweſentlichen Modifikationen gebilligte Einrechnung der Knechtſchaftsjahre im Buch der Richter in die Richterjahre. Dieſer Knechtſchaftsjahre ſind es im Ganzen 111, und 592 — 111 + 1 für Samgar = 480. Hat man aber zu dieſer Einrechnung der Knechtſchaftsjahre in die Richterjahre auch ein objektives im Buch der Richter begründetes Recht, und wann, verträgt ſich dieſes Recht auch mit der geſchichtlichen Wahrheit? Das Ja auf die erſte Frage liegt trotz aller Proteſtation Des Vignales' in der Paralleliſirung der Richterzeit Debora's mit der Knechtſchaftszeit unter Jabin, 4, 4., und der Richterzeit Simſon's mit der Knechtſchaftszeit unter den Philiſtern, 15, 20., ſo wie in den oben erwähnten 300 Jahren ſeit der iſraelitiſchen Beſetzung Hesbon's im Munde Jephtha's, 11, 26, denn vom letzten Jahr des Moſes bis zum erſten Jahre Jephtha's ſind es, wenn man 25 Jahre für Joſua dazu rechnet und die Knechtsſchaftsjahre ausläßt, 273, mit den Knechtsſchaftsjahren aber 71 + 273 = 344 Jahre. Das Ja auf die zweite Frage ergiebt ſich aber daraus, daß ein zureichender Grund für die geſchichtlich unwahre Verbergung der Knechtſchaftsjahre unter die Richterjahre ſich nicht denken läßt. Etwa, wie Perizonius, Melchior Carus, Immanuel Sa, Iſaak Voß gemeint haben, in der Abſicht, das Andenken dieſer Schmach auszulöſchen? Als ob man die Schrift der Geſchichte durch eine Rechnungsfälſchung aus dem Gedächtniß eines Volkes wegwiſchen könnte. Darf man überhaupt Angeſichts der ſtrengen, eben aus den alten Erfahrungen Iſrael's abgeleiteten Bußermahnungen im A. Teſt., insbeſondere Angeſichts von Pſ. 78, 52—72., bei einem iſraelitiſchen Geſchichtsſchreiber eine ſolche Abſicht zweckloſer Täuſchung vorausſetzen? Höchſtens dürfte man das bei einem blinden Phariſäer zur Erdenzeit des Herrn gemäß Ev. Joh. 8, 33., ſo jung aber könnte die Fälſchung in keinem Falle ſeyn, wenn man ſich des vorhin über Theophilus von Antiochien Geſagten erinnert. Alſo muß die Einrechnung der Knechtſchaftsjahre in die Richterjahre hiſtoriſch berechtigt, ihre beiderſeitige, ſpäter gewöhnliche Trennung aber, und wenn ſie auch von einem Apoſtel Paulus beibehalten iſt hiſtoriſch unberechtigt ſeyn.

Auf den Grundſatz der Zuverläſſigkeit der Zahl 480 und der hiſtoriſchen Berechtigung der Einrechnung der Knechtſchaftsjahre in die Richterjahre hin ordnen ſich nun die Einzelnheiten des Zeitraums vom Auszug aus Aegypten bis zum Tempelbau in folgende chronologiſche Reihe:

Der Aufenthalt in der Wüſte, 2 Moſ. 16, 35 u. ö., währte 40 Jahre, alſo bis 1454 v. Chr.

Der Tod des Moſes in ſeinem 120. Lebensjahre, 5 Moſ. 34, 7., fiel nach der rabbiniſchen Chronik auf den 7. Tag des Monats Adar 1454 v. Chr.

Der Amtsantritt Joſua's, 5 Moſ. 34, 9., ebenfalls in das Jahr 1454 v. Chr.

Die Theilung des Landes nach 4 Moſ. 13, 7. und Joſ. 14, 10. wenigſtens 5, nach Joſephus, Antiqq. V, 5, 19. 21, 6, und nach der rabbiniſchen Chronik 7 Jahre ſpäter, alſo im Durchſchnitt auf 1448 v. Chr.

Die ganze Amtsführung Joſua's, ohne nähere Beſtimmung in der Bibel, aber nach Joſ. 23, 1. jedenfalls von langer Dauer, währte nach Eupolemus 30 Jahre, nach Joſephus 25, nach der rabbiniſchen Chronik 28, nach faſt allen Kirchenvätern 27 Jahre. Die älteren Chronologen aber ſtatten Joſua mit dem Reſt ihrer ſonſtigen Ausfüllung der 480 Jahre aus. So geben ihm Jakob Cappel 20,

Ludwig Coppel 1, Uſher 8, Petav 14, Viela 17 und 18 Jahre. Die neueren Gelehrten halten ſich an Joſephus; Joſua's Tod fiel alſo auf 1423 v. Chr.

Die Herrſchaft der Aelteſten, Joſ. 24, 31. und Richt. 2, 7., ohne Zeitbeſtimmung in der Bibel, ſcheint den angeführten Stellen nach als ziemlich lang gedacht zu werden müſſen, und ſchon die Sept. ſuchten dieſem chronologiſchen Steine des Anſtoßes durch die unmögliche Ueberſetzung des אַחֲרֵי mit μετὰ c. Gen. auszuweichen, allein der hebräiſche Wortlaut macht bekanntlich eine ſolche Folgerung nicht nöthig. So hat denn auch unter den Alten nur Joſephus VI, 5, 4. für ſie die Zeit von 18 Jahren. Die rabbiniſche Chronik ſieht ſie als kurz an, indem ſie die Buchſtäblichkeit des Ausdrucks hervorhebt, die Aelteſten hätten ihre Tage und nicht ihre Jahre nach Joſua verlängert. Unter den Kirchenvätern und Chronographen hat auch keiner ihre Zeit beſonders berechnet, ſondern wahrſcheinlich haben alle für die Führerſchaft Joſua's 27 Jahre Zählenden, 2 Jahre für ſie in dieſe eingeſchloſſen. Ob aber 2 Jahre für die Begebenheiten in Richt. 1. 2. 17. 18. 19. 20. 21. hinreichen, iſt eine große Frage. Jakob Cappel gibt den Aelteſten 20, Petav 10, Marsham 35, Iſaak Voß 18 und Pezron gar 85 Jahre. Sey dem, wie ihm wolle, jedenfalls muß die Zeit der Aelteſten den 40 Jahren des erſten Richters Athniel eingerechnet werden. Der Anfang der Aelteſtenherrſchaft mit unbeſtimmt langer Dauer kommt alſo auf 1422 v. Chr. zu ſtehen.

Die erſte Knechtſchaft unter Cuſan Riſathaim, Richt. 3, 8., währte 8 Jahre innerhalb der 40 Jahre Athniel's.

Athniel richtete 40 Jahre, 3, 11., von 1422 bis 1382 v. Chr.

Die zweite Knechtſchaft unter Eglon, 3, 14., währte 18 Jahre und gehört in die Zeit Ehud's.

Ehud richtete 80 Jahre, 3, 30., von 1382 bis 1302 v. Chr.

Somgar, 3, 31., ohne Zeitbeſtimmung in der Bibel, obgleich von Joſephus zu 1 Jahr gerechnet, gehört alſo nach auf 1302 v. Chr.

Die dritte Knechtſchaft unter Jabin, 4, 3., währte 20 Jahre während der Zeit Barak's und Debora's.

Barak und Debora richteten 40 Jahre, 5, 31, von 1302 bis 1262 v. Chr.

Die vierte Knechtſchaft unter den Midianitern, 6, 1., währte 7 Jahre in der Zeit des Richters Gideon.

Gideon richtete 40 Jahre, 8, 28., von 1262 bis 1222 v. Chr.

Der Uſurpator Abimelech herrſchte 3 Jahre, 9, 23., von 1222 bis 1210 v. Chr.

Thola richtete 23 Jahre, 10, 2., von 1219 bis 1196 v. Chr.

Jair, 22 Jahre, 10, 3, von 1196 bis 1174 v. Chr.

Die fünfte Knechtſchaft unter den Philiſtern und Ammanitern während 18 Jahren, 10, 8., muß nach Uſher im 5. Jahre Jair's ihren Anfang genommen haben, und kann wegen 11, 33. nicht nach der von Euſebius in ſeinem Kanon bei Jephthah angeführten jüdiſchen Tradition den nachfolgenden Richtern zugetheilt werden. Sie währte alſo von 1190 bis 1172 v. Chr.

Jephtha richtete 6 Jahre, 12, 7., von 1174 bis 1168 v. Chr.

Ebzan richtete 7 Jahre, 12, 9., von 1168 bis 1161 v. Chr.

Elon, 10 Jahre, 12, 11., von 1161 bis 1151 v. Chr.

Abdon 8 Jahre, 12, 14., von 1151 bis 1143 v. Chr.

Die ſechſte Knechtſchaft unter den Philiſtern während 40 Jahren, 13, 1. hat den Chronologen wegen ihrer Einreihung in die Richterjahre viele Verlegenheit bereitet. Die rabbiniſche Chronik läßt ſie 20 Jahre unter Jephtha und 20 unter Simſan dauern, was unverſtändlich iſt. Euſebius ſetzt ſie vom 1. Jahr Simſan's bis zum 20. Eli's. Jakob Coppel läßt ſie mit dem 4. Jahr Ebzan's beginnen

und mit dem Tode Simſon's endigen. Calviſius beginnt ſie mit dem 4. Jahr Abdon's. Lightfaat mit dem 10. Elon's. Petav ſetzt ſie in die ganze Zeit Simſon's und Eli's, dem er nach den Sept. in 1 Sam. 4, 18., nur 20 Jahre gibt. Uſher in die 40 Jahre Eli's, in welche er die Richterzeit Simſon's ebenfalls einrechnet. Daß dieſe ſechſte Knechtſchaft ſchon unter dem Richter Ebzan begonnen habe, ſcheint allerdings daraus hervorzugehen, daß nach Kap. 13. Simſon erſt während ihrer Dauer geboren worden iſt, ihr Ende iſt dann ſein Tod.

Simſon richtete 20 Jahre, 15, 20. und 16, 31., alſo von 1043 bis 1123 v. Chr.

Eli richtete 40, nach der Sept. aber nur 20 Jahre, 1 Sam. 4, 18., alſo, wenn man dem hebräiſchen Texte folgt, von 1123 bis 1083 v. Chr. Bis hieher beträgt die Summe der Jahre von dem Auszug an 404, die noch fehlenden 75 Jahre aber ergänzen ſich durch folgende aus der Bibel und Joſephus gemiſchte Rechnung:

Samuel richtete nach Eli's Tod für ſich allein 12 Jahre, unter König Saul aber noch weitere 18, Antt. VI, 13, 5., alſo von 1083 bis 1071 v. Chr.

Saul iſt ohne Zeitbeſtimmung im Alten Teſtament, denn 1 Sam. 13, 1. gewährt keinen Anhaltspunkt, wie man die Stelle auch künſtlich nutzbar machen mag. Am leichteſten haben ſich die Sept. über die Schwierigkeit hinübergeholfen. Sie haben die Stelle — weggelaſſen. Die erſte Hälfte des Verſes: בֶּן־שָׁנָה שָׁאוּל בְּמָלְכוֹ, iſt unter der Vorausſetzung ihrer Integrität von der chaldäiſchen Paraphraſe, welcher mehrere Rabbinen und Kirchenväter folgen, ſtatt hiſtoriſch, moraliſch auf die kindiſche Unerfahrenheit Saul's bei ſeiner Thronbeſteigung gedeutet worden. Eine andere Anſicht, welche von Hieronymus in den hebräiſchen Traditionen zu den Büchern der Könige erwähnt wird und auch nicht ohne Anhänger geblieben iſt, bringt einen einjährigen Sohn Saul's bei deſſen Regierungsantritt heraus. Ein dritter Exeget, der Pater Ayrali, das vorgerückte Lebensalter Saul's bei ſeiner Thronbeſteigung, als ob בֶּן־שָׁנָה ſo viel als בָּא בְּיָמִים wäre! Luther endlich überſetzt mit Vielen: „Saul war ein Jahr König geweſen", ſo daß alſo alle bisher erzählten Begebenheiten in das erſte Regierungsjahr Saul's gefallen wären. Andere ſuppliren einen geſchichtlichen terminus a quo, und geben damit die Integrität der Worte ſo gut auf, als diejenigen, welche den Ausfall einer Zahl vermuthen. So läßt Uſher den Saul bei ſeiner Thronbeſteigung wirklich nur ein Jahr alt ſeyn, was allerdings die einzig mögliche Bedeutung von בֶּן־שָׁנָה iſt, — ſeit der Beſiegung der Philiſter durch Samuel. Bunſen läßt, „Aeg." I, 3. S. 231, Saul ein Jahr lang König ſeyn ſeit der Erneuerung des Königreichs in Gilgal, 1 Sam. 11, 14. Diejenigen, welche den Ausfall einer Zahl vermuthen, ergänzen gewöhnlich hinter שָׁנָה 20 oder 30, letzteres iſt ein altes Schalion der Sept. Am ſicherſten geht man mit Scaliger, der die Lücke anerkennt, ohne ſie auszufüllen. Die zweite Hälfte des Verſes: וּשְׁתֵּי שָׁנִים מָלַךְ עַל־יִשְׂרָאֵל, muß man bei der Vorausſetzung ihrer Integrität mit dem Folgenden verbinden und als Datirung der ſofort erzählten militäriſchen Maßregeln Saul's innerhalb ſeiner Regierung auffaſſen, wie Luther, die engliſche Bibelüberſetzung, Grotius, Winer, Ewald u. v. A. Gibt man aber den Worten eine Bedeutung für ſich allein, ſo gibt man eben damit auch ihre Integrität preis, indem man dann entweder eine Dekadenzahl zu den 2 Jahren oder eine Epochenangabe für ſie ergänzen muß. Eine Dekadenzahl hat wahrſcheinlich ſchon Eupolemus bei K. Müller, Thl. III. S. 225, ergänzt, wenn er den Saul nach 21 Regierungsjahren, alſo im ſeinem 22., ſterben läßt. Möglicher Weiſe auch Joſephus (unter gleichzeitiger Supplirung einer Epochenangabe), Antt. VI, 14, 9. Unter den Neueren haben dieß namentlich Des Vignales, Michaelis, Jahn und Hitzig gethan. Ergänzt man eine Epochenangabe für die 2 Jahre, ſo ſieht man in ihnen häufig den terminus ad

quem der göttlichen Verwerfung Saul's und der Salbung David's. Uſher hält ſie für die 2 einzigen Jahre der Freiheit Iſrael's vom Joch der Philiſter während der ganzen Regierung Saul's. Bunſen findet a. a. O. ihre Epoche in der erſten Salbung Saul's, 1 Sam. 10, 24. 25. Die älteſte Ergänzung einer Epochenangabe ſcheint die: nach dem Tod Samuels", wenigſtens liegt ſie wahrſcheinlich ſchon der Angabe des Joſephus in der oben angeführten Stelle, Saul habe bei Lebzeiten Samuel's 18 und nach ſeinem Tode 22 aber vielmehr, wie mit Winer, Ewald u. v. A. zu leſen ſeyn wird, 2 Jahre regiert, und der Notiz des Clemens von Alexandrien, Strom. I, 21., Samuel ſey 2 Jahre vor Saul geſtorben, zu Grunde. Die Beſtimmung der Regierung Saul's im Neuen Teſtament auf 40 Jahre vom Apoſtel Paulus in Apgeſch. 13, 21. iſt übrigens auch nicht annehmbar, da Saul im Anfange ſeiner Regierung nach 1 Sam. 13. in Jonathan bereits einen erwachſenen Sohn hatte, der in der den Vater und ſeine drei Söhne dahinraffenden Philiſterſchlacht ein angehender Greis geweſen ſeyn müßte und alſo kaum ein Jugend- und Herzensfreund des mit 30 Jahren auf den Thron gekommenen David hätte ſeyn können; er war ohnedieß, dem Alter Iſboſeth's nach, 2 Sam. 2; 10., 12 bis 15 Jahre älter als David. Unter ſolchen Umſtänden darf man für Saul nur 20 Jahre rechnen, wie Joſephus, Antt. X, 8, 4., thut (die Behauptung Wieſeler's in ſeinen „70 Wochen und 63 Jahrwochen des Propheten Daniel", S. 140 Anm., zu dem εἴκοσι ſeyen Könige und nicht Jahre zu ſuppliren, iſt ſchon darum unmöglich, weil Joſephus den Saul ausdrücklich von den 21 Königen aus dem Geſchlechte David's ausnimmt, ſodann aber auch ſonſt für Saul nur 20 Jahre rechnet, ſ. M. v. Niebuhr S. 348), er regierte alſo von 1071 bis 1051 v. Chr.

David regierte 40 Jahre, 1 Kön. 2, 11., alſo von 1051 bis 1011 v. Chr.

Salomo regierte bis zum Tempelbau 3 volle Jahre, alſo von 1011 bis 1008 v. Chr.

Der Tempelbau wurde alſo begonnen im Jahre 1007 v. Chr.

Die hauptſächlichſten ſonſtigen Anſätze des Tempelbaues ſind folgende:

Bei Eupolemus wahrſcheinlich 1721—592 = 1129 v. Chr. Bei Joſephus, wenn man von ſeinem Datum des Auszugs 1702 v. Chr. vorwärts rechnet, 1110 oder 1090 v. Chr., wenn man aber von ſeinen 1130½ Jahren vom Tempelbau bis zur Zerſtörung Jeruſalems durch Titus rückwärts rechnet, 1060 v. Chr. In der rabbiniſchen Chronik 1314 — 480 = 834 v. Chr. Bei Theophilus von Alexandrien 1621 — 612 = 1009 v. Chr. Bei Clemens von Alexandrien 1653 — 566 = 1087 v. Chr. Bei Julius Africanus 1796 — 744 = 1052 v. Chr. Bei Euſebius 1511 — 479 = 1032 v. Chr. Bei Syncellus 1686 — 659 = 1027 v. Chr. Im Chronicon paschale 1038 v. Chr. Bei Beda 1499 — 490 = 1009 v. Chr. Bei den Neueren und zwar bei Scaliger und Calviſius 1497 — 479 = 1018 v. Chr., Jakob Cappel 1497 — 480 = 1017 v. Chr., Petav auf 1531 — 520 = 1011 v. Chr., bei Marsham 1487 — 479 = 1008 v. Chr., Uſher 1491 — 479 = 1012 v. Chr., Jackſon 1593 — 579 — 1014 v. Chr., Des Vignoles und der „Art." ꝛc. 1645 — 647 = 998 v. Chr., Bengel 1497 — 480 = 1017 v. Chr., Frank und Gatterer 1483 — 479 = 1034 v. Chr., Tiele 1497 — 480 = 1017 v. Chr., Winer 1491 — 479 = 1012 v. Chr., Ewald 1502 — 480 = 1022 v. Chr., Seyffarth 1866 — 880 = 986 v. Chr., Greswell 1560 — 549 = 1011 v. Chr., Jatho 1607 — 605 = 1002 v. Chr., M. v. Niebuhr 1496 — 479 = 1017 v. Chr. — Mit der durchſchnittlichen Anſetzung des Tempelbaues auf das Jahr 1000 v. Chr. ſind auch die Aegyptologen einverſtanden. Dagegen bilden Movers, „Phönicier" II, 1. S. 141 ff., A. v. Gutſchmid a.

angeſ. O., S. 15—18, und Reiniſch a. angeſ. O. S. 259, eine von dieſer allgemeinen Uebereinſtimmung der heutigen Chronologen abweichende Fraktion. Die beiden Erſteren berufen ſich auf einen phöniciſchen Synchronismus, der Letztere auf ſeine bis jetzt noch nicht veröffentlichten Unterſuchungen über jüdiſche Chronologie. Nach Movers und A. v. Gutſchmid ſind nun laut der Angabe des Joſephus, Antt. VIII, 3, 1. und c. Ap. I, 17., aus tyriſchen Quellen von der Gründung von Tyrus bis zu dem Tempelbau im 12. Jahre Hiram's 240 Jahre und von da bis zur Gründung Karthago's 143 Jahre und 8 Monate verfloſſen. Nun aber iſt Karthago nach Juſtin XVIII, 6, 9., 72 Jahre vor Rom erbaut worden, wodurch man, wenn man mit Movers nach der der Varroniſchen Aera rückwärts rechnet, für den Tempelbau auf 969, und, wenn man mit A. v. Gutſchmid nach Solinus, 27, 11., die Dauer Karthago's bis zum Jahre 146 v. Chr. auf 677 Jahre ſetzt, auf 968/67 v. Chr. kommt, womit Reiniſch übereinſtimmt. Die Probe dieſer Rechnung ſoll ſich aus der Notiz Juſtin's, XVIII, 3, 5., ergeben, daß Tyrus ein Jahr vor der Eroberung Troja's gegründet worden ſey; es iſt nämlich 969 + 240 = 1209, und 1208 iſt das Trojiſche Epochenjahr des Ephorus. Dieſer ſcharfſinnigen Rechnung darf man aber wohl, abgeſehen von Bunſen's nicht durchaus glücklicher Polemik in „Aeg." IV, 3. S. 278, die ſchon oben angeführte Behauptung des Theophilus von Antiochien entgegenſtellen, daß nach den Tyriſchen Annalen der Tempel 566 Jahre nach dem Auszug aus Aegypten erbaut worden ſey. Zieht man dieſe mit der corrupten Zahl der Sept. 440 zuſammenhängenden 566 Jahre von dem Auszugsdatum des Theophilus, 1621 v. Chr. ab, ſo erhält man für den Tempelbau das Jahr 1055 v. Chr. Zählt man hierzu noch die 240 Jahre bis zur Gründung von Tyrus rückwärts, ſo erreicht man für dieſe das Jahr 1295 v. Chr. und 1290 iſt das Trojiſche Epochenjahr des Aretes oder Crates bei Cenſorinus, de die nat. c. 21., wie Otto Jahn den Namen emendiren will, ſo daß die Gründung von Tyrus, wenn auch nicht 1, ſo doch bloß 5 Jahre vor die Einnahme Troja's fiele. Man ſieht, aus dem Tyriſchen Synchronismus läßt ſich auch noch eine andere Chronologie, als die Movers-Gutſchmid'ſche rechtfertigen, und mithin nach einem trivialen Grundſatz der Logik — gar keine.

Der folgende Zeitraum des Beſtandes des Tempels und Königthums iſt kaum bis zur Theilung des Reiches ohne chronologiſche Schwierigkeiten, denn ſchon die 40, beziehungsweiſe ſeit dem Anfange des Tempelbaues 37 Jahre der Regierung Salomo's, 1 Kön. 11, 42 und 2 Chron. 9, 30., haben Anſtoß erregt. In 1 Kön. 3, 7. 1 Chron. 23, 5 und 30, 1. erſcheint nämlich Salomo bei ſeinem Regierungsantritt als ſehr jung, und Eupolemus, die rabbiniſche Chronik und manche Kirchenväter laſſen ihn damals auch erſt 12 Jahre alt ſeyn, während ihm Joſephus, Antt. VIII, 7, 8., 14 gibt. Nun brachte Salomo, nach 1 Kön. 9, 10., 20 Jahre mit dem Bau des Tempels und des königlichen Palaſtes zu, alſo bis in ſein 24. Regierungsjahr, und opferte nach vollendetem Tempelbau jährlich dreimal an dem Altar vor dem Tempel. Während dieſer Zeit ſcheint er, wenn man einen chronologiſchen Fortſchritt der Erzählung annimmt, des Umgangs mit fremden Weibern ſich enthalten zu haben, denn erſt 1 Kön. 11, 1. iſt von ſeinen vielen ausländiſchen Weibern die Rede. Unter dieſen waren auch Ammonitinnen, eine ſolche aber war nach 1 Kön. 14, 21. Naema, die Mutter Rehabeam's. Da nun Rehabeam erſt in ſeinem 41. Jahre ſeinem Vater Salomo nachfolgte, ſo ſcheint dieſer viel länger als 40 Jahre regiert zu haben. Ein derartiges chronologiſches Raiſonnement, wie es Iſaak Voß und Andere anſtellen, hat wohl ſchon dem Joſephus vorgeſchwebt, da er a. a. O. dem Salomo 80 Regierungsjahre und 94 Lebensjahre zuſchreibt. Seine Nachfolger ſind außer Iſaak Voß der Franzoſe Pezron und die Engländer Hudſon und Whiſton. Will man jedoch die Regierungsjahre Salomo's nicht vermehren, ſo läßt einem

Iſaak Baß die Wahl offen, die Lebensjahre Rehabeam's bei ſeinem Regierungsantritt zu vermindern, oder endlich den hebräiſchen Wortlaut ſeiner Altersangabe durch eine Escamotage der Ueberſetzung unſchädlich zu machen. Das Erſtere thun die Sept., welche Rehabeam, 1 Kön. 12, 24., 16 Altersjahre bei ſeiner Thronbeſteigung und 12 Regierungsjahre zuſchreiben. Ihrer Altersangabe folgt Sulpicius Severus. Spätere, wie Ludw. Cappel, Grotius und Ludolf, geben ihm 21, Des Vignoles unbeſtimmt viel weniger als 40, die „Art" ꝛc. nur 15 Jahre. Der letzteren Aushülfe bedient ſich Marsham, welcher überſetzt und erklärt: Rehobeam regnavit filius 41 annorum in regnando; id est, expleto patris anno 40, successit proximo. Uebrigens haben ſchon Jackſon und Bengel die Haltbarkeit der bibliſchen Zahlen aus der Ehe Ahab's mit Iſabel, der Tochter des Thriſchen Königs Ithobal, und aus der hieraus folgenden Wahrſcheinlichkeit der Verbindung Salomo's mit Naema ſchon vor ſeinem Regierungsantritt dargethan. Salomo regierte alſo von 1011 bis 969 v. Chr.

Rehabeam gab durch ſeine Drohung mit der Scorpionenpeitſche die Looſung zu der Spaltung des Reichs in Juda und Iſrael. Dieſe fällt mit ſeiner Thronbeſteigung zuſammen, deren Verlegung in das Jahr 969 v. Chr. durch die Chronologie des Einfalls Siſaks, 1 Kön. 14, 25 ff., gerechtfertigt wird. Brugſch ſetzt nämlich die Thronbeſteigung Siſak's oder Seſonchis I., des Chorführers der Bubaſtiten, auf 980 v. Chr., wovon die Anſätze Letronne's, Lenormant's, Wilkinſon's und Bunſen's nur 1 und 2 Jahre differiren, und läßt ihn nach Manetho 21 Jahre bis 959 regieren. Nun ſoll nach der Inſchrift von Siſilis das den Sieg Siſak's über Juda verherrlichende Denkmal von Karnak erſt aus ſeinem 21. Regierungsjahre herrühren, ſo daß der Zug gegen Juda nicht viel früher ſtattgefunden haben kann. Was aber nach Brugſch in der Bibel ſelbſt für die Verlegung des Zugs in die letzten Regierungsjahre Siſak's ſpricht, iſt die Flucht Jerobeam's vor Salomo zu ihm bis zu dem Tode des Erſteren, 1 Kön. 11, 40., die ſich, doch nur mit großer Unwahrſcheinlichkeit, in Salomo's letztes Jahr einzwängen laſſe, ſo Brugſch a. a. O. S. 225—226. Nach der Rechnung des Verfaſſers dieſes Artikels gehört der Einfall Siſak's im 5. Jahr Rehabeam's in das Jahr 965—964 v. Chr.

Sonſtige Anſätze der Theilung des Reichs ſind:

Bei Joſephus 1110 — 77 = 1033 oder 1090 — 77 = 1013, oder 1060 — 77 = 983 v. Chr. In der rabbiniſchen Chronik 834 — 37 = 797; bei Theophilus von Antiochien 1009 — 37 = 965; Clemens von Alexandrien 1087 — 37 = 1050; Julius Africanus 1052 — 37 = 1025; Euſebius 1032 — 37 = 995; Syncellus 1027 — 37 = 990; im Chronicon paschale 998; Beda 1009 — 37 = 972 v. Chr. Bei den Neueren und zwar bei Scaliger und Calviſius 981, Jakob Cappel 980, Petav 975, Marsham 971, Uſher 975, Jackſon 977, Des Vignales und die „Art. etc." 962, Bengel 981, Frank und Gatterer 967, Tiele 981, Winer 975, Ewald 985, Seyffarth 950, Bunſen 968, Jatha 967 v. Chr.

Die nunmehr zur Erörterung kommende Zeitrechnung des getheilten Reiches bis zum Untergang Samaria's iſt dermaßen verwickelt, daß ſelbſt der eben ſo kühne als gelehrte Scaliger an der ſicheren Löſung dieſes gordiſchen Knotens verzweifelte. Die Klippen ſind die Widerſprüche in den Summen der Regierungszeiten beider Reiche und in den einzelnen Vergleichungen der gegenſeitigen Zeitverhältniſſe der parallelen Regierungen. Die Charybdis der Summen anlangend, fallten die Jahre der 6 erſten Könige Juda's mit denen der 9 erſten Iſrael's ſich decken, da ſie mit dem gleichzeitigen Regierungsantritt Rehabeam's und Jerobeam's beginnen und mit der gleichzeitigen Tödtung Ahasja's von Juda und Joram's von Iſrael durch Jehu, 2 Kön. 9, 21—29,

endigen, allein die Jahre der Könige von Juda machen 95, und die der Könige von Iſrael 98 und 7 Monate aus. Eben ſo ſollten ſich wieder die Königsjahre vom gleichzeitigen Regierungsantritt Athalja's in Juda und Jehu's in Iſrael, 2 Kön. 10 u. 11. bis zum Untergang des Reiches Iſrael im 6. Jahre Hiskia's von Juda und im 9. Hoſea's von Iſrael, 2 Kön. 18, 10., gegenſeitig decken, die Zahlen der Könige von Juda ergeben aber die Summe von 165 und die der Könige von Iſrael von 143 Jahren und 7 Monaten. Wendet man ſich zu der Scilla, zu den die Rechnung nach Regierungsjahren controlirenden Vergleichungen der gegenſeitgen Zeitverhältniſſe der parallelen Regierungen, ſo findet man kaum irgendwo völlige Uebereinſtimmung, nicht ſelten aber contradiktoriſche Differenzen. Die Data der Regierungsantritte der 6 mit Aſſa von Juda gleichzeitigen iſraelitiſchen Könige nach den laufenden Jahren des Erſteren zeigen gegenüber der Geſammtſumme ſeiner 41 Regierungsjahre ein Minus von 4 Jahren. Der zweite dieſer iſraelitiſchen Könige, Baëſa, dem nach 1 Kön. 16, 6. im 26. Jahre Aſſa's ſein Sohn Ella nachfolgte, hat ſogar nach 2 Chron. 16, 1, im 36. Jahre Aſſa's Rama befeſtigt, ein Widerſpruch, dem die rabbiniſche Chronik durch die ſinnreiche, von Tremellius, Uſher u. And. gebilligte Auskunft löſt, daß ſie den 36 Jahren die Theilung des Reichs, und nicht den Regierungsantritt Aſſa's zur Epoche gibt. Ganz räthſelhaft ſind die Angaben über den Termin der Thronbeſteigung Joram's von Iſrael: nach 2 Kön. 1, 17. wird er König im 2. Jahre Joram's von Juda, nach 3, 1. aber im 18. Jahre ſeines 25 Jahre regierenden Vorgängers Joſaphat und nach 8, 16. regierte er ſchon im 5. Jahre und „Joſaphat war noch König von Juda", וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה, Worte, welche in der arabiſchen Ueberſetzung, bei den Sept. des Aldus, in der Complutenſis und bei Luther ausgelaſſen ſind, als Joram von Juda auf den Thron kam. Um dieſen Knäuel zu entwirren, muß man entweder eine doppelte Mitregentſchaft Joram's von Juda mit ſeinem Vater Joſaphat in deſſen 17. und 22. Jahr annehmen, wie Bucholzer, Behm, Funck, Salian und Uſher thun, oder einen doppelten Regierungsanfang Joram's von Iſrael im 18. Jahre Joſaphat's und im 2. Jahre Joram's von Juda, wie Petav, oder nur eine Mitregentſchaft Joram's von Juda vom 22. Jahre Joſaphat's an, wie Ludwig Cappel und Des Vignoles, wobei man mit Rückſicht auf den von Joram von Iſrael mit Joſaphat von Juda gemeinſchaftlich geführten Krieg gegen die Moabiter, 2 Kön. 3., von 1, 17. abſtrahiren muß, das man entweder mit der recepta der Sept. ganz auszuſtoßen, oder mit Aldus in das 21., oder mit der römiſchen und Londoner Ausgabe in das 18. Jahr Joſaphat's zu corrigiren hat. Für die Beſtimmung des Altersjahres Ahasja's von Juda bei ſeinem Regierungsantritt in 2 Chron. 22, 2. auf 42 ſtatt auf 22, wie 2 Kön. 8, 26., bleibt wegen des nur 40jährigen Alters ſeines Vaters Joram nur die Petaviſche Correktur in 22 übrig, denn die Träume des Hieronymus und Rabbi Kimchi von einer 20jährigen Mitregentſchaft mit ſeinem Vater Joram und einer nachherigen einjährigen Alleinregierung, oder Ludwig de Dieu's von einer 6jährigen Mitregentſchaft mit ſeiner Mutter Athalja und nachherigen 13jähr. Vormundſchaft für ſeinen minderjährigen Sohn Joas nach dem Rencontre mit Jehu, oder der rabbiniſchen Chronik, Lightfoot's und Jakob Cappel's von einer anderen Epoche 42 Jahre, als ſeine Geburt, oder des Tremellius von der Beziehung der 12 Jahre auf ſeine Mutter Athalja ſind — Schäume. Den Widerſpruch in dem Termine des Regierungsantritts des Joas von Iſrael im 37. Jahre des Joas von Juda, 2 Kön. 13, 9. 10., mit den 17 Regierungsjahren ſeines im 23. Jahre des Joas von Juda auf den Thron gekommenen Vaters Joahas löſt man entweder mit den Sept. des Aldus durch Correktur des 37. in das 34. Jahr, oder mit dem Gros der Chronologen durch die Annahme einer 3- oder 2jährigen Mitregentſchaft des Joas mit ſeinem Vater Joahas vom 37. Jahre des Joas von Juda auf. Den primarius scrut

pulus macht nach Uſher die Feſtſtellung der Regierung Aſorjo's oder Uſio's von Juda, 2 Kön. 14, 21. 15, 1. 2. und 2 Chr. 26, 1. Noch 2 Kön. 14, 1. 2. regierte ſein Vater Amazia 29 Jahre in Jeruſolem, und wurde dann in Lachis von Verſchworenen ermordet. Das wäre nach 2 Kön. 14, 16. 17. im 15. Jahre Jerobeam's II. von Iſrael geſchehen. Nun aber wird 15, 1. der Regierungsantritt Uſia's in das 27. Jahr Jerobeam's geſetzt, wodurch eine Differenz von 12 Jahren entſteht, um deren willen nach dem Ausdruck Des Vignoles' die einen Chronologen ihren eigenen Geiſt, die anderen die Schrift auf die Folter geſpannt haben. Der Aelteſte, welcher durch die Correktur der 27 in 14 geholfen hat, iſt Joſephus. Andere ziehen der Zahlencorrektur den Schluß auf ein 11- bis 12jähriges Zwiſchenreich nach dem Tode Amazia's vor, wieder Andere nehmen, um der Nöthigung auszuweichen, auch die Jahre der Könige von Iſrael um die Dauer dieſes jüdiſchen Interregnums zu vermehren, vom 15. bis zum 27. Jahre Jerobeam's II. eine vormundſchaftliche Regierung des Hohen Raths im Namen Uſia's an. Wer ein Zwiſchenreich zwiſchen Amazio und Uſia ſtatuirt, der muß nothwendig ein ſolches, und zwar von 22 Jahren, zwiſchen Jerobeam II. und ſeinem Sohne Sochorjo in Iſrael auch annehmen. Die einen 11 Jahre müſſen zur Herſtellung des Gleichgewichts dienen, die anderen 11 ergeben ſich aus der Vergleichung des Regierungsantritts und der Regierungszeit Jerobeam's II. und des Regierungsantritts Socharja's mit ſolcher Nothwendigkeit, daß ſie von Jedermann anerkannt ſind. Will man jedoch kein Zwiſchenreich, ſo verlängert man die Regierung Jerobeam's um 11 oder 12 Jahre, wie Bengel und Ewald, welche ſie von 41 auf 53 Jahre erhöhen. Nach 2 Kön. 14, 16. 17. erfolgte nämlich der Regierungsantritt Jerobeam's II. im 15. Jahre Amazia's von Juda; da er nun 41 Jahre regierte, ſo müßte ihm ſein Sohn Sochorja im 27. Jahre Uſia's nachgefolgt ſeyn, allein nach 15, 8. folgte er ihm erſt in deſſen 38. Jahre nach. Der letzte Fels des Aergerniſſes iſt die Differenz zwiſchen den 38 Jahren vom 1. Jahre Jotham's von Juda bis zum 6. Hiskia's und den 29 Jahren vom 1. des im 2. Jahr Jothom's auf den Thron gekommenen Pekah bis zum letzten Hoſea's von Iſroel. Ludwig Cappel und Iſaak Voß ſuchten ſie durch die Hypotheſe der Mitregentſchaft des Ahas mit ſeinem Vater Jothom von deſſen 10. Jahre an zu heben, was mit den 20 Jahren des Ahas bei ſeiner Thronbeſteigung nach 2 Kön. 16, 12. freilich nicht gut harmonirt, wenn man nicht mit Tremellius überſetzen will: natus viginti annos erat Achaz, quum ille (nämlich ſein Vater Jotham) regnare inciperet. Andere, und zwar die Meiſten bis auf Winer und Keil, ſuchen durch ein Zwiſchenreich zwiſchen Pekah und Hoſea, und zwar auf Grund des doppelten Regierungsanfangs Hoſea's, nach 15, 30. im 20. Jahre Jotham's = dem 4. des Ahas, und nach 17, 1. im 12. Jahre des Ahas zu helfen. Die Dritten, und zwar von Baſilius und Syncellus bis auf Ewald, bedienen ſich der Correktur der 20 Jahre Pekah's in 28 oder 29. Zu der Hebung der anderen kleineren Schäden wendet man die Annahme theilweiſe unvollſtändiger Jahre, der Mitzählung des terminus a quo und ad quem, der Verſchiedenheit des Jahresanfangs in den Jahrszahlen der Könige von Juda von dem in den Jahrszahlen der Könige von Iſroel und ähnliche Hülfsmittel an. Die Berechnungen der hauptſächlichſten Chronologen für die Regierung des getheilten Reiches bis zum Untergang Samaria's bietet die nachſtehende Tabelle. Dieſelbe zeigt zugleich, daß die mannichfachen Anſtöße in der Königsrechnung doch im Ganzen von unerheblichem Einfluß auf die Chronologie ſind.

Chronologie

des getheilten Reiches **Juda** und **Israel** bis zum Untergange Samaria's.

Juda.	Israel.	Petav.	Usher.	Des Vignoles.	Bengel.	Die „Art."	Tiele.	Winer.	Ewald.	Thenius.	Keil.	Seyffarth.	Bunsen.	M. v. Niebuhr.
		Jahre vor Christus.												
Rehabeam	Jerobeam I.	975	975	96 3 / 96 2	981	Die Rechnung ist die von Des Vignoles.	981	975	985	977	975	950	968	—
Abia		958	958	946	964		964	957	968	960	957	933	951	—
Asa		955	955	944	961		961	955	965	958	955	931	949	—
	Nadab	954	954	943	960		959	954	963	956	954	929	947	—
	Baesa	953	953	942	959		958	953	961	955	952	927	945	—
	Ela	930	930	919	936		935	930	937	932	930	904	922	—
	Simri	929	929	918	935		934	928	935	931	929	903	921	—
	Amri	929	929	918	934		931	928	935	931	929	902	921	—
	Ahab	917	918	807	923		923	918	919	920	918	892	908	—
Josaphat		914	914	904	920		920	914	917	917	914	889	908	—
	Ahasja	897	898	888	900		902	897	897	897	897	869	887	—
	Joram	896	896	887	898		901	896	895	896	896	867	884	—
Joram		889	889	883	895		895	889	893	892	891	863	882	—
Ahasja		885	886	876	887		888	885	885	885	884	856	875	—
	Jehu	884	884	876	896		888	884	883	884	883	855	873	—
Athalja		884	884	875	896		888	884	883	884	883	855	873	—
Joas		878	878	870	880		881	878	877	878	877	849	868	—
	Joahas	856	856	848	858		859	856	855	856	856	827	844	—
	Joas	840	841	832	839		843	840	839	840	840	813	828	—
Amazia		838	839	831	840		841	838	837	839	838	809	828	—
	Jerobeam II.	824	836 / 825	817	826		826	825	823	825	824	804	812	—
Asarja oder Usia		809	810	803	811		812	809	808	811	810	781	799	808
	Interregnum	783	783	776	—		785	784	—	—	783	—	—	—
	Sacharja	772	773	766	774		774	772	770	774	772	763	751	—
	Sallum	772	772	765	773		773	771	770	773	771	762	751	—
	Menahem	771	772	765	773		773	771	769	773	771	761	750	—
	Pekahja	761	761	754	762		763	760	759	762	760	751	740	—
	Pekha	759	759	753	760		761	758	757	760	759	749	738	—
Jotham		757	758	752	759		759	758	756	759	758	748	747	756
Ahas		741	742	737	743		743	741	740	743	742	742	731	740
	Hosea	738	739	726	731		740 / 730	738 / 729	728	730	739 / 730	729	717	—
Hiskia		727	727	723	727		727	725	724	727	727	727	714	724
	Zerstörung Samaria's	721	721	718	722		721	721	719	722	721	721	709	719

Anmerkung. Scaliger gibt leider nirgends eine chronologische Uebersicht der einzelnen Regierungen, er motivirt blos das erste Jahr Rehabeam's und Jerobeam's auf 981 v. Chr. und das erste Hiskia's auf 727 v. Chr.

Die praſangeſchichtlichen Anhaltspunkte für die Beſtimmung einzelner Könige des getheilten Reiches ſind ſparſam und unzuverläſſig. Sie werden nur von der ägyptiſchen und aſſyriſchen Geſchichte dargeboten, denn die damasceniſch-ſyriſche kennen wir eben nur aus der Bibel. Der erſte König nun, welcher nach Rehabeam mit einem Herrſcher der beiden eben genannten ausländiſchen Mächte in Berührung kam, war Aſſa von Juda, wenn anders der Kuſchite Serah in 2 Chr. 14,9 ff. ein Aegypter war. Man identificirt ihn gewöhnlich mit dem zweiten Bubaſtiten, dem Pharao Oſorchôn I, wogegen aber Brugſch, S. 228, entſchiedene Einſprache erhebt, indem er den Serah für einen äthiopiſchen und nicht ägyptiſchen Fürſten erklärt, der unter der Regierung Takeloth's I, um 944 v. Chr. wahl auch Aegypten als Sieger durchzogen habe. Nützlicher für die Chronologie iſt die Bundesgenoſſenſchaft Hoſea's mit dem ägyptiſchen König So in 2 Kön. 17, 4. Man hält ihn gewöhnlich für den Sabako Herodot's und Manetho's, der bei dem Erſteren, weil er alle 3 äthiopiſchen Herrſcher über Aegypten repräſentirt, 50, bei dem Letzteren aber nur 12 oder 8 Jahre regiert. Wegen der Erwähnung des 12 oder 14 Jahre nach Sabako auf den Thron gekommenen Thirhaka im 14. Jahre Hiskia's denken jedoch auch Manche, darunter auch Brugſch, an Sabaka's Nachfolger Sevechus. Da aber eine Apisſtele das erſte Jahr Thirhaka's auf früheſtens 699—698 v. Chr. bringt, ſ. A. v. Gutſchmid, S. 112 ff., und alſo deſſen Vorgänger Sevechus, dem Euſebius 12 und Syncellus 14 Regierungsjahre zuſchreibt, 713—715 auf den ägyptiſchen Thron kam, ſo kann So nur Sabaka ſeyn, welcher, wenn man ihm mit Euſebius 12 Regierungsjahre gibt, 725—727 v. Chr. König wurde. Die gewöhnliche Anſetzung des Regierungsantritts Hiskia's wird hiedurch nicht gefährdet, ſobald man mit M. v. Niebuhr, S. 73 u. 173, annimmt, daß Thirhaka im 14. Jahre Hiskia's bloß König von Aethiopien, als welcher er 2 Kön. 19, 9 bezeichnet wird, und noch nicht von Aegypten war. Möglicher Weiſe iſt aber auch Thirhaka ein von dem dritten äthiopiſchen Herrſcher über Aegypten ganz verſchiedener König und gar kein Aethiope. In der „Chronologie des Assyro-Chaldéens" von Oppert, einem einzelnen Blatte, dem der Verfaſſer alle chronologiſchen Notizen Oppert's entnommen hat, findet ſich als Zeitgenoſſe Sargon's, ein König von Suſiane, Namens Tarhak, könnte dieſer nicht ebenſogut der Kuſchite Thirhaka ſeyn?

Der älteſte mit den Aſſyrern in Berührung gekommene König iſt vielleicht Jehu von Iſrael, welcher nach dem Obelisken von Nimrud von dem aſſyriſchen König Divanubara, wie Rawlinſon und Hincks leſen, aber Salmanaſſar III, wie ihn Oppert nennt, der ihm die Jahre 900—860 v. Chr. anweiſt, mit Krieg überzogen und zur Tributzahlung gezwungen worden ſeyn ſoll. Der Nächſte iſt Menahem von Iſrael, der nach 2 Kön. 15, 19 von Phul mit Krieg heimgeſucht wurde und ſein Land mit ſchwerem Löſegeld loskaufen mußte. Der bibliſche Phul, bei den Sept. in 2 Kön. *Φουὰ*, in 2 Chr. aber *Φαλὼχ*, ſoll nun nach Rawlinſon Phallukha III, der Gemahl der Sammuramit, d. i. Semiramis, ſeyn, welcher 747 v. Chr. entthront worden ſey, eine Chronologie, die er aus Herodot's Anſatz der Semiramis auf 5 Generationen vor Nitokris rechtfertigt, und die trefflich mit dem Anſatz des Zugs Phul's auf 25 Jahre vor der Zerſtörung Samarias in der rabbiniſchen Chronik harmonirt. Oppert dagegen identificirt den Phul nicht mit Phallukha III., den er auf 840—820 v. Chr. ſetzt, ſondern mit Beleſys, den er bis 747 v. Chr. als erſten König von Babylon regieren läßt. M. v. Niebuhr combinirt ihn, S. 132, Anm. 1, mit jenem von Rawlinſon und Oppert Tilgatpalaſſar geleſenen König, welcher im keilſchriftlichen Verzeichniſſe ſeiner Feldzüge einen König Minikhimmi von Samirina nennt, von dem er Tribut erhalten habe. Dieſer Tilgatpalaſſar wäre dann natürlich der Thiglathpilleſſer des Alt. Teſt. nicht. Die Niebuhr'ſche Combination iſt aber unmöglich, da der König in der Inſchrift neben Menahem Rezin von Damascus nennt, den er im 8. Jahr ſeines Königreichs unter gleichzeitiger Zer-

ſtörung ſeiner Hauptſtadt beſiegt habe, Menahem muß alſo ein königlicher lapsus memoriae, oder ein — Leſefehler der Gelehrten für Pekah ſeyn, denn dieſer iſt es, der in Gemeinſchaft mit Rezin auf Anrufen des von ihnen hart bedrängten Ahas von Juda von Thiglathpilleſſer geſchlagen und eines großen Gebiets beraubt wurde, vergl. 2 Kön. 15, 29 und 16, 5—9. Unter Pekah's Mörder und Nachfolger Hoſea empfieng das nördliche Reich den Todesſtoß von Salmanaſſar, allein die aſſyriſchen Urkunden bieten nicht die geringſte Handhabe zu ſeiner chronologiſchen Beſtimmung, ja man weiß nicht einmal ſicher, wer er iſt, ob der Doppelgänger des Sargon, Jeſ. 20, 1, oder des Sargina der Inſchriften, wie die Meiſten wollen, oder deſſen Vorgänger und Schlachtopfer nach Rawlinſon und Oppert, oder deſſen Unterfeldherr nach Bunſen.

Das Ende des Reiches Iſrael, die Zerſtörung Samaria's durch Salmanaſſar von Aſſyrien, fällt nach 2 Kön. 17, 5—6 und 18, 9—10 in das 9. Jahr Hoſea's und in das 6. Hiskia's von Juda. Hiemit ſtimmt zwar 2 Kön. 18, 1, nicht aber 17, 1 überein, wornach Hiskia im 5. und nicht im 3. Jahre Hoſea's auf den Thron gekommen iſt. Man hat ſich durch ein Ignoriren oder Corrigiren von 2 Kön. 17, 1 oder durch eine Mitregentſchaft Hiskia's mit Ahas, gegen welche Des Vignales 2 Chron. 29, 3. 4 in das Feld führt, oder auch durch ein angenehmes juste milieu der Verſetzung des Regierungsantritts Hiskia's in das 4. Jahr Hoſea's geholfen, was zuerſt Joſephus Antt. IX, 13 gethan hat. Ueber die chronologiſchen Fixirungen der Zerſtörung Samaria's nach Jahren der chriſtlichen Aera ſey Folgendes bemerkt. Nach Demetrius ſind von der Wegführung der zehn Stämme aus Samaria bis auf Ptolemäus IV. Philopator 573 oder, wie Reineſius und M. v. Niebuhr corrigiren, 473 Jahre und 9 Monate verfloſſen, was auf das Jahr 792 oder 692 v. Chr. führt. Nach Joſephus Antt. IX, 14, 1, fand die Wegführung der zehn Stämme 947 Jahre der „nach Einnahme Kanaans durch ihre aus Aegypten ausgezogenen Vorfahren“, 800 Jahre „ſeit der Führerſchaft Joſua's“, und 240 Jahre, 7 Monate und 7 Tage „ſeit dem Abfall von Rehabeam“ ſtatt. Gibt man dem Auszug aus Aegypten das früheſte Datum des Joſephus 1715 v. Chr. und zieht hievon nach Antt. V, 1, 19, 45 Jahre bis zur Einnahme Kanaans ab, ſo kommt der Untergang Samarias auf (1715—45)— 947=723 v. Chr., die Zahl 947 iſt alſo nicht nothwendig corrupt, wie Iſaak Voß, Des Vignoles und M. v. Niebuhr wollen, die den Text in verſchiedener Weiſe corrigiren. Die Zuſammenrechnung der einzelnen Zeitangaben innerhalb dieſes Zeitraums, nämlich 592 oder 612 Jahre vom Auszug bis zum Tempelbau, 77 Jahre Salomo's und 261 Jahre der jüdiſchen Könige, ergibt 930 oder 950 Jahre, welch' letztere Zahl nicht weſentlich differirt. Dagegen hat man die 800 Jahre „ſeit der Führerſchaft Joſua's“ als unbrauchbar preiszugeben. Die 240 Königsjahre entſprechen den 241 Jahren, 7 Monaten und 7 Tagen der iſraelitiſchen Könige in der Schrift, laſſen ſich aber für die Fixirung des Untergangs Samarias nicht benützen, während man, wenn man von dem ſpäteren Datum der Theilung des Reichs bei Joſephus, 983 v. Chr., die 261 Jahre der jüdiſchen Könige abzieht, auf das richtige Datum des Untergangs Samarias 822 v. Chr. kommt. Nach der rabbiniſchen Chronik kommt das Exil Iſraels auf 557 v. Chr. zu ſtehen. Unter den chriſtlichen Chronologen ſetzen den Fall Samarias Theophilus von Antiochien auf 724, Clemens von Alexandrien auf 744, Euſebius auf 746, das Chronicon paschale auf 738 v. Chr., Syncellus auf 729, Beda auf 726 v. Chr. Ueber die modernen Chronologen ſehe man die Tabelle nach. Außerdem ſey nur noch das Datum Scaliger's, 721 v. Chr., bemerkt.

Die Zeit vom Untergang Samaria's bis zu der Zerſtörung Jeruſalems im 11ten Jahre Zedekia's, 2 Kön. 24, 18 und 25, 2, beginnt mit noch übrigen 23 Regierungsjahren Hiskia's.

Das erſte Bedrängniß, welches während dieſer das nach ſtehende Schweſterreich

traf, war der Einfall des aſſyriſchen Königs Sanherib im 14. Jahre Hiskia's, alſo nach der gewöhnlichen Rechnung 713, wahrſcheinlich aber 711 v. Chr., wenn man nämlich nach Jer. 25, 1, das 4. Jahr Jojakim's = 1 Jahr Nebukadnezar's = 604 v. Chr. zur Baſis nehmend rückwärts rechnet. Dieſes Datum ſcheint nun durch die aſſyriſche Gleichzeitigkeit um ein Ziemliches herabgedrückt zu werden. Nach den Keilſchriftannalen Sanherib's hat nämlich dieſer in ſeinem erſten Regierungsjahr den Merodach-Baladan, den Mardokempad des ptolemäiſchen Kanons aus Babylon vertrieben und den Belib als Vicekönig daſelbſt eingeſetzt. Das erſte Jahr des Belib iſt nun nach dem Kanon das Jahr 702 v. Chr., dieſes alſo auch zugleich das Anfangsjahr Sanherib's. So Rawlinſon und Brandis, Oppert aber ſetzt es auf 704, Hincks und Bunſen auf 703, eine nicht nennenswerthe Differenz. Seinen Kriegszug nach Paläſtina hat nun Sanherib nach ſeiner eigenen Angabe in ſeinem 3. Regierungsjahre alſo um 700 v. Chr., gemacht, mithin nicht im 14., ſondern erſt im 27. Regierungsjahr Hiskia's. Um 10 Jahr tiefer ſetzt dieſen Zug Boſanquet im „Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland", T. XV, p. 278 sqq., nämlich auf 689 v. Chr., wobei er von der Beziehung des Bürgſchaftswunders für die Wiedergeneſung des todtkranken Hiskia, 2 Kön. 20 und Jeſ. 38, auf die Sonnenfinſterniß vom 11. Januar 689 v. Chr. ausgeht, eine Baſis, welche A. v. Gutſchmid, S. 116, durchaus billigt. Der Erſte, welcher dem Wunder am Sonnenzeiger des Ahas das Subſtrat einer Sonnenfinſterniß gegeben hat, iſt Thenius geweſen. Mit großem Recht hat ſich aber Boſanquet's Landsmann Tyrwhitt in T. XVIII. derſelben Zeitſchrift, S. 107 ff., gegen dieſe Naturaliſirung des Wunders überhaupt erhaben und im Beſonderen die Momente entgegengeſtellt, daß nach ſeinem eigenen Zugeſtändniß die große partielle Sonnenfinſterniß vom 11. Januar 689 v. Chr. nicht genau um die Vormittagszeit ſtattgefunden habe, welche die Theorie verlange, ſondern ungefähr eine Viertelſtunde früher, und daß die Sonnenfinſterniß nur einen der zwei Fälle der dem Hiskia vorgelegten Wahl hätte verwirklichen können, nämlich den des Rückgangs, nicht aber des Vorgangs des Schattens. Das Hauptargument gegen die Hypotheſe Boſanquet's wird jedoch das absurdum bleiben, das ſchon Hincks an ihr gerügt hat, daß ſie in ihrer letzten chronologiſchen Conſequenz auf die Unterſcheidung zweier Cyrus hinausläuft. So haben wir es alſo nur noch mit der Chronologie der zuerſt genannten Aſſyriologen zu thun, der ſich auch Tyrwhitt anſchließt. Ihre Annahme würde zu einer nach beiden Seiten hin faſt gleich peinlichen Wahl nöthigen, denn entweder müßte man den Regierungsanfang Hiskia's um 13 und alſo auch die Eroberung Samarias um 19 Jahre herabdrücken, was übrigens der angebliche aſſyriſche Termin des letzteren Ereigniſſes ſelbſt: 721 v. Chr., verbieten würde, oder man müßte das 14. Jahr Hiskia's ſchlechtweg in das 27. corrigiren, wenn man nicht etwa die Unterſcheidung Tyrwhitt's zwiſchen einer erſten und zweiten Regierung Hiskia's vor und nach ſeiner Krankheit gontiren und die Invaſion Sanherib's in das 14. Jahr ſeiner zweiten Regierungshälfte verlegen wollte. Ein weiterer Appendix wäre dann die Annahme einer ganz unhiſtoriſchen Aufeinanderfolge in der Erzählung der Regierung Hiskia's im 2. Buch der Könige und bei Jeſaja. Die aſſyriſchen Forſchungsreſultate ſind jedoch noch lange nicht ſo zuverläſſig, um zu der Aufgabe bibliſcher Poſitionen zu zwingen; wollte man auch den Zweifel A. v. Gutſchmid's an der Richtigkeit der Leſung des Namens des von Sanherib in Babylon eingeſetzten Vicekönigs nicht theilen, ſo ſoll doch Rawlinſon ſelbſt nach Spiegel in ſeinem Art. „Ninive", Bd. X, 370, auch eine andere Chronologie haben, welche übrigens dem Schreiber dieſes unbekannt iſt, wornach Sanherib ſchon 716 auf den Thron gekommen ſey. Die Gleichzeitigkeit Thirhaka's iſt ohne chronologiſches Gewicht, zumal da die Unterſtützung Merodach-Baladan's von Suſiana aus nach den Annalen Sanherib's die oben ausgeſprochene Vermuthung über die Nationalität Thirhaka's noch wahrſcheinlicher macht.

Der nächſte Anſtoß in der Zeitrechnung Juda's iſt die 55jährige Regierung des

695 v. Chr. auf den Thron gekommenen Sohnes Hiskia's, Manaſſe's, 2 Kön. 21, 1. Von den Alten unbeanſtandet, wurde ſie zuerſt von Niebuhr, dem Vater, in ſeinen „Kleinen hiſtoriſchen Schriften", S. 209, angefochten, weil Manaſſe's Sohn Amon ſchon mit 22 Jahren auf den Thron gekommen ſey, und alſo erſt im 45. Jahres ſeines bei ſeiner Thronbeſteigung 12 Jahre alten Vaters geboren wäre. Hiegegen wendet M. v. Niebuhr, der Sohn, S. 105, Anm. 2, ein, daß Hiskia auch ſchon 42 Jahre alt geweſen ſey, als ihm Manaſſe geboren wurde, daß in der Erbfolge Juda's nach den Beiſpielen von Salomo und Joahas das Erſtgeburtsrecht augenſcheinlich nicht gegolten habe, und daß nach 2 Kön. 21, 6 Manaſſe ſeinen Sohn geopfert habe, worunter gewiß der Aeltere zu verſtehen ſey. Kein kleinerer Feind der langen Regierung Manaſſe's iſt Movers, welcher, „Phönicier", II, 1, S. 164, aus den Zahlen der Sept. in Ezech. 4, 4 ff. herausbringt, daß zwiſchen der Einnahme von Samaria und der Zerſtörung Jeruſalem's nur 110 Jahre verfloſſen ſeyen. Allein auch wenn zugegeben werden könnte, daß Movers mit ſeiner Exegeſe der Zahl 150 bei den Sept. Recht habe, was aber nicht der Fall iſt, ſo wäre nur die ſubjektive Anſicht der Sept., nicht aber eine hiſtoriſche Objektivität eruirt. Wer wollte aber auch dieſe aus jener Prophetenſtelle herausbringen? Allerdings haben die Zeitrechner, den großen Scaliger nicht ausgenommen, ihre chronologiſchen Syſteme über die Könige Judas und Iſraels auf die Ezechieliſchen Zahlen 390 und 40 gebaut, allein woher nehmen ſie das Recht zu ihrer Beziehung auf die Vergangenheit und wo finden wir für dieſelben den terminus a quo und ad quem? Wie viel natürlicher iſt Johannes Funck's und Des Vignoles' Beziehung dieſer Zahlen auf die Zukunft, und zwar auf die Dauer der letzten Belagerung Jeruſalem's durch Nebukadnezar, wovon ſpäter. Weitere Gegner ſind Scheuchzer, „Phul und Nabonaſſar", Joh. v. Gumpach, „die Zeitrechnung der Babylonier und Aſſyrer", und A. v. Gutſchmid, welche die Regierung Manaſſe's um wenigſtens 20 Jahre reduciren wollen. Bis heute bietet übrigens die profane Synchroniſtik noch keine triftigen Gründe zu dieſer Reduktion. Seine im 2. Buch der Könige nicht, wohl aber 2 Chr. 33, 11—13 erwähnte Wegführung in die Gefangenſchaft nach Babel, durch „die Fürſten des Heeres des Königs zu Aſſur", ohne Datum in der Schrift und bei Joſephus, wird von der rabbiniſchen Chronik in ſein 22. Regierungsjahr geſetzt. Dieſem Anſatz, welchem viele, aber nicht alle Chronologen folgen, indem von Einzelnen die Gefangenſchaft in ſein 4. oder 5., in ſein 8. oder 9., oder in ſein 15., 32., 40. oder 41. u. 42. Jahr geſetzt wird, findet M. v. Niebuhr zwar, S. 183., Anm. verdächtig, weil die 65 Jahre bei Jeſaja 7, 8, nach denen es mit Ephraim aus ſeyn ſoll", vom erſten oder zweiten Jahre des Ahas an gerechnet gerade um dieſe Zeit endigen, allein immerhin hängt nach ſeiner Anſicht die Wegführung Manaſſe's mit der zweiten Coloniſation Samaria's durch Aſſar Haddon, Esra 4, 2, welche offenbar den 65 Jahren Jeſaja's zu Grunde liege, zuſammen, ſo daß man nur der genauen Jahresangabe keinen unbedingten Glauben beizumeſſen hätte. Daß Joſephus Antt. X, 3, 2, den Sieger als einen König der Babylonier und Chaldäer bezeichnet, und ihn die chriſtlichen Chronographen Merodach nennen, iſt ohne hiſtoriſchen Werth. Die Gefangenſchaft Manaſſe's währte nach dem Chronicon paschale bis in ſein 34—36. Jahr. Ihre bisher allgemein anerkannte Geſchichtlichkeit hat Graf in den „Theol. Studien u. Kritiken", Jahrg. 1859, S. 467 ff. angegriffen.

Manaſſe's Nachfolger iſt nach 2 Kön. 21, 19 Amon mit einer 2jährigen Regierung von 640—638 v. Chr.

Sein Nachfolger iſt der Reformator Joſia, 2 Kön. 22, 1, mit einer 31jährigen Regierung von 638—608 v. Chr. In ſeine Zeit fällt der paläſtiniſch-ägyptiſche Zug der Skythen, welche nach der profanen Chronologie früheſtens 638, wahrſcheinlich aber 633, Vorderaſien überſchwemmten, ſ. Guſtav Röſch, „Nabopolaſſar", in der „Zeitſchrift der Deutſchen Morgenländiſchen Geſellſchaft", Bd. XV, S. 502 ff. Seine Reformation des Cultus begann er nach 2 Chr. 34, 3—7 im 12. Jahre ſeiner Regie-

rung, nicht aber ſeines Alters, wie Joſephus Antt. X, 4, 1, aus Mißverſtand angibt, und vollendete ſie in ſeinem 18. mit dem bekannten ſolennen Paſſah, 2 Kön. 23, 23 und 2 Chron. 35, 1 und 19. Dieſes 18. Regierungsjahr Joſia's wollte man zu einer Art von Epochenjahr machen: ſo rechnet z. B. die rabbiniſche Chronik von der Wiederherſtellung des Tempels durch Joas bis zu dem 18. Jahr Joſia's 218 Jahre, und Uſher ſucht in ihm den Ausgangspunkt für die 30 und 40 Jahre bei Ezechiel 1, 1 u. 4, 6. Das Ende Joſia's wird durch die Schlacht bei Megiddo markirt, in der er im Kampfe gegen den Pharao Necho oder Nechao II. fiel, 2 Kön. 23, 29, 2 Chr. 35, 20, Herod. II, 159. Profane Hilfsmittel zu der genaueren Beſtimmung des Datums fehlen, nur im Allgemeinen harmonirt die ägyptiſche Chronologie Herodot's für Necho mit der bibliſchen für Joſia und Jojakim, während ſie mit der Africaniſch-Manethoniſchen im Widerſpruch iſt. Nach Herodot regierte nämlich Necho von 616—601 v. Chr., nach dem Manetho des Julius Africanus aber erſt von 604 v. Chr. an 6 Jahre lang. Böckh will, S. 724, dieſen Widerſpruch durch die Hypotheſe einer 9- bis 10jährigen Mitregentſchaft Necho's mit ſeinem Vater löſen, Brugſch ſetzt einfach Necho's Regierung in die Jahre 611—595 v. Chr.

Joahas, Joſia's jüngerer Sohn, regierte bloß 3 Monate, worauf ihn Necho als Gefangenen nach Aegypten abführen ließ, 2 Kön. 23, 21.

An ſeine Stelle trat, von Necho eingeſetzt, ſein älterer Bruder, der heidniſch geſinnte Eliakim oder Jojakim. Er regierte nach 2 Kön. 23, 36, 11 Jahre, alſo von 607—597 v. Chr. genau gerechnet aber ſchwerlich über den Januar des letzten Jahres hinaus, da ſein Nachfolger Jojachin nach 2 Chr. 36, 10 לִתְשׁוּבַת הַשָּׁנָה, d. i. im Frühling, nach nur 3monatl. Regierung von Nebukadnezar in Jeruſalem belagert und entthront wurde. Unter ihm tritt der überlegene Nebenbuhler des Herakles, wie ihn Megaſthenes bezeichnet, der ſchreckliche „Knecht Gottes", wie ihn Jeremia nennt, auf den Schauplatz: Nebukadnezar. Das Wann zu beſtimmen, iſt übrigens nicht leicht. In 2 Kön. 24, 1 iſt der Zug Nebukadnezar's gegen Jojakim ohne Datum, nach Dan. 1, 1, fand er im 3. Jahre des Letzteren ſtatt. Leider aber erheben ſich durch Jer. 25, 1—36, 1 u. 9. — 46, 2, gegen die Zuverläſſigkeit dieſer Zeitangabe Bedenken, welche durch den tief gewurzelten Argwohn gegen die Aechtheit und Glaubwürdigkeit des Buchs Daniel ein ſchweres Gewicht bekommen, wie neuſtens Baxmann in ſeiner Abhandlung: „über das Buch Daniel", in den „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1863, S. 452 ff., zu zeigen ſich bemüht hat. Was Jer. 25, 1 anbelangt, ſo fragt man, wie denn der König Nebukadnezar ſchon im 3. Jahre Jojakim's habe Jeruſalem einnehmen können, wenn er erſt in deſſen 4. Jahre König geworden ſey? Die leichteſte, ſchwerlich aber die ſicherſte Manier zu helfen, iſt die Scaliger's in ſeinem „Elenchus utriusque orationis chronologicae D. Davidis Parei", pag. 27, durch die Interpretation: „anno tertio Joakim absoluto, ineunte quarto". Wollte man ſich aber auch mit dieſer von vielen Aelteren beliebten Auskunft für 25, 1 zufrieden geben, ſo taugt ſie doch nicht für 36, 1 u. 9, wo Berthold, Bleek, v. Lengerke, Hitzig, Ewald und Vaihinger im Art. „Jojakim", Bd. VI, 790, aus Jeremia's Weiſſagung des Unglücks Jeruſalems im 4. Jahre Jojakim's und der Vorleſung dieſer Weiſſagung im 5. Jahre dieſes Königs ſchließen, daß Nebukadnezar unmöglich ſchon im 3. Jahre Jojakim's, alſo auch nicht im Anfang ſeines 4., habe vor Jeruſalem ſeyn können. Eher harmonirt noch 46, 2 mit ihr, inſofern die Schlacht von Carchemis im 4. Jahre Jojakim's allerdings der Belagerung Jeruſalems wahrſcheinlich vorausgegangen iſt, aber doch wohl nur um wenige Wochen. Mehr Schein hat aber jedenfalls diejenige Vermittelung, welche für das 3. Jahr Jojakim's bei Daniel eine andere Epoche, als ſeinen Regierungsantritt ſupplirt, denn ſie macht alle Colliſion verſchwinden So nennt es zuerſt die rabbiniſche Chronik „das 3. Jahr ſeines Abfalls", unglücklicher Weiſe läßt ſich aber nicht entſcheiden, ob ſie damit das 3. Jahr ſeit dem Abfall Jojakim's, oder das Jahr des Abfalls ſelbſt als das 3. ſeiner

Unterthänigkeit meint. Im erſten Fall wäre „das 3. Jahr ſeines Abfalls“ das 11. und letzte Jahr Jojakim's, da ſie den erſten Angriff Nebukadnezar's auf Juda, offenbar wegen Jer. 36, in ſein 2. Regierungsjahr, alſo nach Jer. 25,. 1, in das 5. Jojakim's ſetzt, im zweiten Falle wäre es das 8. Jojakim's. Für das Jahr des Abfalls nehmen es die Chronalagen Jakob Cappel und Simſan, und identificiren daſſelbe mit dem 5. Jahre Jojakim's, ſie ſtehen auf den Schultern des Euſebius und Syncellus, welche von einem Anſatz des erſten Angriffs Nebukadnezar's in das zweite Jahr Jojakim's wiſſen. Andere, darunter Gratius, Ludwig Cappel und Marsham, geben ihm das 8. Jahr Jojakim's als das ſeiner Wiedereinſetzung von Nebukadnezar, von der übrigens, wie Des Vignales richtig einwendet, die Schrift nichts weiß, zu ſeiner Epache und kommen ſo auch auf das 11. Jahr Jojakim's. Ebenſo rechnen Michaelis, Berthold, Ewald und Vaihinger a. angef. O., welche nach Joſephus, Antt. X, 6, 1 und 2, das 8. Jahr Jojakim's für das des erſten Angriffs Nebukadnezar's nehmen. Das aus dieſer Interpretation reſultirende Zuſammenfallen der Eroberung Jeruſalems von Nebukadnezar bei Daniel mit dem Auftreten des offenbar nicht von Nebukadnezar ſelbſt commandirten Executionsheeres in 2 Kön. 24, 2 gibt nach dem Kanon: „quod quis per alios“ etc., keinen Einwurf ab. Dagegen erweiſt ſich die kecke Hypotheſe auf der Wage von Dan. 2, 1, wonach ſchon im 2. Jahre Nebukadnezar's ſeit der Wegführung Daniel's 3 Jahre verfloſſen ſind, unwiderſprechlich zu leicht, was von Des Vignales bis Hengſtenberg und Zündel, „Kritiſche Unterſuchungen über die Abfaſſungszeit des Buchs Daniel“, S. 22, ſtets bemerkt worden iſt. So iſt denn von den bisher aufgeführten Vermittelungen keine plauſibel; die Scaliger'ſche thut dem Buchſtaben Gewalt an, ohne den Conflikt mit der Chronalagie Jeremia's thatſächlich zu heben, die rabbiniſche mit ihren Abzweigungen bringt das Buch Daniel mit ſich ſelbſt in Widerſpruch. Dagegen ergibt ſich die rechte Löſung ungezwungen dadurch, daß man die Zeitangabe Daniel's in ihrem nächſten buchſtäblichen Sinne der Rechnung vom Regierungsanfang Jojakim's an ohne Zerrung und Dehnung annimmt, und in der Benennung Nebukadnezar's als König eine durch ſein ſelbſtſtändiges Auftreten in Juda berechtigte Antieipation des Königstitels anerkennt. Das Erſte iſt aber auch allein hiſtoriſch richtig, was Bertheau in ſeinem Commentar zu den Büchern der Chronik und M. v. Niebuhr angenommen haben, Erſterer jedoch in zweifelnder Weiſe, das Zweite auch ſonſt in der Bibel gewöhnlich. Hinſichtlich des Erſten muß nämlich dem Angriff auf Jojakim der Sieg bei Carchemis vorausgegangen ſeyn, denn laut Berofus bei Joſephus, Antiqq. X, 11, 1 und c. Ap. I, 19, erhielt Nebukadnezar erſt für den Kampf mit Necho von ſeinem Vater Nabopalaſſar ein ſelbſtſtändiges Commando. Der Kampf mit Necho aber fand nach Berofus a. angef. O. kurz vor dem Tode Nabopolaſſar's ſtatt, welcher, je nachdem man im ptolemäiſchen Kanon die Paſt- oder Antedatirung ſtatuirt, im J. 605 oder 604 v. Chr. ſtarb, alſo kann Nebukadnezar nicht wohl früher aber ſpäter als 605, d. h. nicht wohl vor oder nach dem 3. Jahre Jojakim's, wie Daniel angiebt, Juda zum erſtenmal angegriffen haben. Hinſichtlich des Zweiten iſt längſt erkannt worden, daß 2 Kön. 25, 27 und Jer. 52, 31 (hier wohl nur eine ſpätere Glaſſe) für Nebukadnezar 45 Regierungsjahre, ſtatt der 43 des Kanon, alſo eine zweijährige Anticipation des Königstitels aber Mitregentſchaft vorausſetzen. Ebenſo rechnet die rabbiniſche Chronik. Daniel macht von dieſer dem Volke geläufigen Antieipation nur 1, 1. Gebrauch, folgt aber ſonſt der Rechnung des Kanon, wie aus der Combination von 1, 5. mit 2, 1. hervorgeht. Der Conflikt mit den jeremianiſchen Stellen aber löſt ſich in der Weiſe, daß die Rechnung in 25, 1 als die des Kanon anzuſehen (die gezwungene Erklärung des erſten Jahrs Nebukadnezar's von dem erſten Jahr ſeiner Herrſchaft über Jeruſalem bei Hitzig, Keil und Haſſe iſt unnöthig, die Weiſſagung in Kap. 36 mit Zündel auf das zukünftige Totalgericht zu deuten und das Datum 46, 2 nach M. v. Nie-

bnhr, S. 86, nicht als das der Schlacht bei Carchemis ſelbſt, ſondern als das der Abfaſſung des Liedes über ſie aufzufaſſen iſt. Geſchah der erſte Angriff Nebukadnezar's auf Juda wirklich im 3. Jahre Jojakim's, 605 v. Chr., ſo erfolgte deſſen Abfall nach 2 Kön. 24, 1, in ſeinem 6. oder 7. Jahre, alſo 602 oder 601 v. Chr. Die nach 2 Kön. 24, 2 von Nebukadnezar gegen Jojakim angeordnete Execution iſt wohl nach dem Kanon: quod quis per alios etc. eines und daſſelbe mit dem 2 Chron. 36, 6 erzählten Zug Nebukadnezar's, auf welchem er Jojakim „mit Ketten band, daß er ihn gen Babel führete". Ob die Wegführung nach Babel wirklich vor ſich ging, und wann er dann reſtituirt wurde, ſind bei der Dunkelheit und Dürftigkeit der Nachrichten unlösbare Fragen. Sein Tod in ſeinem 11. Regierungsjahre war nach dem Ausdruck von 2 Kön. 24, 6: „Jojakim entſchlief mit ſeinen Vätern", ein friedlicher, dem Jer. 22, 19 u. 36, 30 nicht in den Weg treten, ſo lange man dieſe Stellen als Weiſſagungen und nicht als vaticinia ex eventu anſieht. Die dort angedrohte Schmach mag von den Gebeinen Jojakim's um einer nachherigen Bekehrung willen abgewendet worden ſeyn. Anſprechend iſt auch die Auskunft von Michaelis und Winer, Jojakim möchte allerdings im Frieden geſtorben und beſtattet, ſein Leichnam aber bei der nachherigen Eroberung Jeruſalem's unter Jechonja aus der Gruft herausgeworfen worden ſeyn. Der Erzählung des Joſephus, Antt. X, 6, 3, welcher Ewald gefolgt iſt, kommt ſchon wegen der falſchen Chronologie keine Geſchichtlichkeit zu.

Auf Jojakim folgte Jojachin oder Jechonja in den erſten Monaten des Jahrs 597 v. Chr. Er war bei ſeiner Thronbeſteigung nach 2 Kön. 24, 8, 18 Jahre alt, nach 2 Chr. 36, 9 aber erſt 8. Letztere Angabe iſt ein bloßer Schreibfehler und keine Handhabe für die Hypotheſe einer Mitregentſchaft mit ſeinem Vater, wadurch die älteren Chronologen den Widerſpruch auszugleichen ſuchten. Er regierte nach 2 Kön. 24, 8 nur 3 Monate, nach 2 Chron. 36, 9 genauer 3 Monate und 10 Tage, indem er ſich, von Nebukadnezar in Jeruſalem belagert, dieſem auf Diskretion ergeben mußte, der dann den Tempel plünderte und den König mit einer großen Anzahl Juden in das Exil abführte, ſiehe 2 Kön. 24, 10 ff. 2 Chron. 36, 10 ff. Jerem. 22, 24 ff. 29, 2 ff.

An ſeine Stelle trat, wohl im Sommer, wie Scaliger will, von Nebukadnezar eingeſetzt, ſein Oheim Mathanja, mit dem Königsnamen Zedekia, 2 Kön. 24, 17. Unter ihm brach die letzte Kataſtrophe über Juda herein. Im Vertrauen auf den Pharao Hophra, dem Uaphris Manetho's und Apries Herodot's und Diodar's, Jer. 37, 5. 7. Ez. 17, 15, warf Zedekia das drückende Joch der Chaldäer ab, 2 Kön. 24, 20. 2 Chron. 36, 13, nachdem er es „gegen 8 Jahre" getragen hatte, Joſephus, Antt. X, 7, 3. Die Folge davon war das Einrücken eines chaldäiſchen Heeres in Juda und die Belagerung Jeruſalems, 2 Kön. 25, 1, Jer. 39, 1. 52, 4. Dieſe wurde zwar durch den Heranzug eines ägyptiſchen Hilfsheers unterbrochen, Jer. 37, 5. 8. 11, allein nach deſſen Zurückwerfung im 9. Jahre Zedekia's, am 10. Tage des 10. Monats wieder aufgenommen. So ſtellen wenigſtens Joſephus und die rabbiniſche Chronik den Gang der Sache dar. Dagegen ſetzt aber weitaus die Mehrzahl der Ausleger die Unterbrechung durch die Aegypter dem bibliſchen Anfangstermin der Belagerung nach, obgleich ſchon Des Vignoles, der übrigens ſelbſt mit der großen Menge geht, zu Gunſten des Joſephus und der rabbiniſchen Chronik geltend gemacht, 1) daß der 2 Kön. 25, 1—3 und Jer. 52, 4—6 gleichlautende Ausdruck über die Dauer der Belagerung einen ununterbrochenen Fortgang derſelben anzuzeigen ſcheine, 2) daß Jeremia erſt nach ſeiner Erzählung von der Aufhebung der Belagerung durch die Chaldäer wegen des Heranrückens der Aegypter und von ſeinem Beſuch in ſeiner Heimath während dieſer Unterbrechung die Belagerung Jeruſalems im 9. Jahre Zedekia's berichte, 3) daß der Beginn der Belagerung erſt im 10. Monat einen vorherigen Frühjahrsfeldzug Nebukadnezar's gegen die Aegypter vorausſetze, und 4) daß das „conformatus est" der Vulgata

in Ez. 24, 2 einen Schluß auf einen ſchon früheren Anfang der Belagerung durch Nebukadnezar zulaſſe. Beendigt wurde die Belagerung im 11. Jahre Zedekia's, am 9ten Tage des 4. Monats, Jer. 39, 2. 52, 6. Jeruſalem wurde erſtürmt, Zedekia floh Jericho zu, wurde aber ergriffen, nach Riblath vor Nebukadnezar geführt, von dieſem zur Blendung verurtheilt und in Ketten nach Babel geſandt, wo er ſtarb, Jerem. 52, 11. Am 7. oder 10. Tag (2 Kön. 25, 8, Jer. 52, 12) des 5. Monats verbrannte Nebuſaradan den Tempel mit den Hauptgebäuden Jeruſalem's, ſchleifte die Mauern, und führte die beſſeren Familien in das Exil. Alle Chronologen ſetzen die Einäſcherung Jeruſalems nur 1 Monat nach der Eroberung, allein Des Vignoles meint zwiſchen beide Ereigniſſe 13 Monate legen zu müſſen, weil ſich ihm die Eroberung in das 18. mit dem Januar beginnende Jahr Nebukadnezar's ſtellt und für den Tempelbrand deſſen 19. angegeben iſt.

Ueber die Dauer der Belagerung Jeruſalem's ſcheint gegenüber von der bibliſchen Beſtimmung ihres Anfangs und Endes eine Meinungsdifferenz unter den Chronologen nicht möglich zu ſeyn, inſofern nach der gewöhnlichen Arithmetik die Zeit vom 10. Monat des 9. Jahres bis zum 4. Monat des 11. Jahres anderthalb Jahre ausmacht, und doch bringen einige Aeltere verſchiedene und größere Zahlen heraus, weil ſie die Monate vom Beginn des bürgerlichen Jahres, die Jahre aber von einem andern Termine an, nämlich von dem ihnen beliebenden erſten Regierungstag Zedekia's an rechnen. So bringt Jakob Cappel 2 Jahre und 6 Monate, Calviſius und Uſher 2 Jahre und 5 Monate, Grotius aber nahezu 2 Jahre heraus. Unter den Chronologen, welche der Belagerung die obigen 18 Monate geben, wiſſen Johannes Funck und Des Vignoles die oben erwähnten 390 und 40 Tage in der Viſion Ezechiel's über die Belagerung Jeruſalems, Kapitel 4, für die Einfügung der ägyptiſchen Unterbrechung in den Gang der Belagerung künſtlich zu verwerthen, wobei ſie die überſchüſſigen Tage der Belagerungszeit auf das Interſtitium derſelben beziehen. Namentlich bringt Des Vignoles, T. I, p. 497 sqq. und T. II, p. 450 sq., folgendes Detail heraus: nach Ezechiel 29, 1 u. 5 iſt Pharao Hophra erſt, nachdem die Belagerung ſchon ein ganzes Jahr gedauert hatte, zu der Entſetzung Jeruſalems aufgebrochen und hat die Chaldäer nach 1 Jahr, 1 Monat und 6 Tagen = 390 Tagen zu einer Unterbrechung gezwungen, dieſe währte 103 Tage, worauf die Belagerung 40 Tage lang wieder aufgenommen wurde. Setzt man dagegen die ägyptiſche Unterbrechung vor den bibliſchen Anfangstermin der Belagerung, ſo muß man dieſer natürlich eine etwa dritthalbjährige Dauer geben.

Für die Feſtſtellung des Datums der Eroberung Jeruſalems nach Jahren vor der chriſtlichen Aera iſt das ſicherſte Hilfsmittel die erwähnte Paralleliſirung des Tempelbrands mit dem 19. Jahre Nebukadnezar's. Dieſes iſt das Jahr 586 v. Chr. Das Verdienſt, dieſes neueſtens faſt allgemein anerkannte Datum zuerſt fixirt zu haben, gebührt Jackſon. Daß Jer. 52, 29 ein Jahr weniger gerechnet iſt, und Joſephus dieſem Vorgang ſich überall anſchließt, kann, wie M. v. Niebuhr S. 59 vermuthet, entweder die Folge einer das 4. Jahr Jojakim's dem 21. Nabopolaſſar's gleichſetzenden Poſtdatirung ſeyn, oder der Ausfluß eines Mißverſtändniſſes der jüdiſchen Gelehrten, welche aus dem ſcheinbaren Datum der von Nebukadnezar noch als Kronprinz gewonnenen Schlacht bei Carchemis in Jer. 46, 2 den Schluß der Coincidenz des 1. Regierungsjahrs Nebukadnezar's mit dem 5., ſtatt mit dem 4., Jojakim's gezogen haben mögen. Der Tag des Tempelbrandes fiel, wenn man das Jahr mit dem Niſan beginnt, in den Auguſt, und zwar war es der 10. Auguſt, der traditionelle Gedächtnißtag der zweiten Tempelzerſtörung, wenn es wahr iſt, was Joſephus, de B. J. VI, 4, 5, erzählt, daß die nach ſeiner Angabe am 10. des macedoniſchen Lous, nach der des Thalmud am 9. des jüdiſchen Ab, geſchehene Einäſcherung des zweiten Tempels an einem und demſelben Tage mit der des erſten ſtattgefunden habe.

Die verschiedenen Ansätze der Zerstörung Jerusalem's bei den Chronologen sind folgende:

Bei Demetrius 565 v. Chr., da er die letzte Wegführung aus Juda (im 23. Jahre Nebukadnezar's?) auf 360 v. Chr. stellt. Bei Eupolemus 639 v. Chr., wenn M. v. Niebuhr, S. 354, Recht hat, daß die Berechnung der ersten Zerstörung auf 708½ Jahre vor der zweiten bei Josephus, B. J. VI, 10 und Antt. VI, 11, 1, einer der Faktoren seines Datums des Auszugs aus Aegypten 1721 v. Chr. sey. Dieser auffällige Ansatz beruht vielleicht, wie M. v. Niebuhr meint, auf einer Zurückrechnung der 70 Gefangenschaftsjahre von dem durch Correktur der 31 Jahre des Darius Hystespis in 36 auf 569 v. Chr. kommenden 1. Jahre des Cyrus bei Ctesias. Bei Josephus außer den angegebenen Stellen nach B. J. I, 3, 1, 629, nach Antt. XX, 10, 2, 647 vor Chr. Ein annäherungsweise richtiges Datum aber ergibt sich, wenn man von den 1130½ Jahren seit dem Tempelbau Salomo's bis zum Tempelbrand unter Titus in B. J. VI, 4, 8. die 470½ Jahre vom Tempelbau bis zum Tempelbrand unter Nebukadnezar in Antt. X, 8, 5, abzieht, nämlich 590 v. Chr. Bei den Rabbinen 424 v. Chr. Bei Theophilus von Antiochien 590 v. Chr., denn er läßt die babylonische Gefangenschaft im 2. Jahre des Darius Hystaspis zu Ende gehen. Bei Clemens von Alexandrien ungefähr 588 v. Chr., denn er läßt die babylonische Gefangenschaft „um die 48. Olympiade" beginnen. Bei Julius Africanus 619 v. Chr. Bei Eusebius findet sich die Zahl des Clemens, zieht man aber von seinem Datum des Tempelbaus, 1032 v. Chr., seine 432 Jahre bis zum Tempelbrand ab, so kommt man auf 600 v. Chr. Im Chronicon paschale 601 v. Chr. Bei Syncellus 592 und bei Beda 589 v. Chr. Bei den Neueren, und zwar bei Scaliger und Calvisius 590 v. Chr., Jakob Cappel 590, Petav 589, Marsham 607; Usher 588, Jackson 586, Humphry Prideaux 588, Des-Vignoles und die „Art." die Eroberung Jerusalems 587, der Tempelbrand 586, Bengel 587, Frank und Gatterer 578, Tiele 588, Winer 588, Ewald 586, Thenius 587, Keil 588, Seyffarth 586, Bunsen 586, M. v. Niebuhr 586.

Eine vergleichende Chronologie vom Untergang Samaria's an bietet folgende Fortsetzung der früheren Tabelle über das getheilte Reich:

Juda.	Petav.	Usher.	Des-Vignoles.	Bengel.	Tiele.	Winer.	Ewald.	Thenius.	Keil	Seyffarth.	Bunsen.	M. v. Niebuhr.
	Jahre vor Christus.											
Manasse . . .	698	698	694	698	698	696	695	698	gibt für diese Periode keine Tabelle.	697	685	695
Amon	643	643	640	643	643	641	640	643		642	641	640
Josia	641	641	639	641	641	639	638	641		640	639	638
Joahas	610	610	609	610	610	609	608	610		608	608	608
Jojakim . . .	610	610	608	610	610	609	607	609		607	608	607
Jojachin . . .	599	599	598	598	599	598	597	598		596	597	597
Zedekia . . . ,	599	599	597	598	599	598	596	598		596	597	596

Mit der Zerstörung Jerusalems und dem Untergange des Nationalheiligthums hört für das Volk Gottes die politische Selbstständigkeit auf, deren Zerfall mit der Theilung des Reichs begonnen hatte. Es folgt nun die Periode der Unselbstständigkeit bis zum zweiten Untergange Jerusalems unter Titus mit sparsamen Lichtblicken der Freiheit.

Den gänzlichen Verlust des eigenen Staatslebens zeigt die babylonische Gefangenschaft. Ihr Anfangstermin ist ein mehrfacher, denn die Bibel weiß von 4 Wegführungen nach Babel: 1) im 3. Jahre Jojakim's, Dan. 1, 1.; 2) im 8. (7. Jer. 52, 28.) Nebukadnezar's unter Jojachin, 2 Kön. 24, 14 ff. Jer. 27, 20.; 3) im 11. Zedekia's, 2 Kön. 25, 11. 2 Chr. 36, 20.; 4) im 23. (24.) Nebu-

kadnezar's, Jer. 52, 30., welche von Joſephus, Antt. X, 9, 7., auf die nach Aegypten ausgewanderten Juden bezogen, von den Neueren aber mit dem phäniciſchen Krieg Nebukadnezar's in Verbindung geſetzt wird. Von dieſen 4 Wegführungen macht aber die Bibel nur 2 mit ausdrücklichen Worten zu Epochen: die unter Jojachin, nach ihr rechnet Ezechiel, 1, 2. 33, 21. 40, 1., und der Evangeliſt Matthäus, 1, 11. 12., und die unter Zedekia, ihr folgt Jeremia 1, 3. und der Chroniſt, 2 Chr. 36, 20., denn die häufige Zurückbeziehung von V. 20. auf Jojakim in V. 5 ff. iſt eine gar zu künſtliche Aushülfe. Als Endpunkt iſt in 2 Chr. 36, 22. und Eſra 1, 1. 5, 13. das 1. Jahr des Kores oder Cyrus, natürlich in Babylon und nicht in Perſien, wie alle Alten annehmen, nach dem ptolomäiſchen Kanon 538 v. Chr., angegeben. Die mit einem bemitleidenswerthen Aufwande von Gelehrſamkeit verfochtene Degradation dieſes Befreiers der Juden zu einem Satrapen unter Xerxes und Artaxerxes von dem engliſchen Herzog Georg von Mancheſter iſt längſt widerlegt (ſ. den Art. „Cyrus“). Hiernach hätte die babyloniſche Gefangenſchaft von Jojachin an, um 597 v. Chr., 61, von Zedekia an, um 586 v. Chr., aber nur 48 Jahre gedauert. Der letztere Zeitraum ſoll in den 7 ſchwer verſtändlichen Jahrwochen des Propheten Daniel, 9, 27., nach der Auffaſſung der rabbiniſchen Chronik, Kap. 28., und der modernen Gelehrten: Berthaldt, Eichhorn, v. Lengerke, Hitzig, Ewald, Rüetſchi in ſeinem Artikel „Babyloniſches Exil“ Bd. I, 649, Reichel und in ſchwankender Weiſe Bleek, verborgen ſeyn. Man gewöhnte ſich übrigens frühe ſchon an eine viel höhere Berechnung der Dauer des Exils, deren Zahl man der Weiſſagung Jeremia's von einer 70jährigen Dienſtbarkeit unter Babel in Kap. 25 und 29. entnahm. In der Berechnung des Anfangs- und Endpunkts herrſcht jedoch große Uneinigkeit unter den Auslegern. Jeremia ſelbſt hat ſeine 70 Jahre, wie ſeit Scaliger, mit Ausnahme von Wieſeler, wohl allgemein anerkannt iſt, von der Wegführung unter Jojakim an gerechnet, und in der That ſind es vom 3. Jahre Jojakim's, 605 v. Chr., bis zum 1. Jahr der Selbſtſtändigkeit des Cyrus in Babylon, 536 vor Chr., den terminus a quo mit eingerechnet, genau 70 Jahre. Hinter dieſen Anfangstermin zurück geht Euſebius mit anderen anonymen Alten, um den einen ſeiner beiden Schlußpunkte des Exils, das 1. Jahr des Cyrus in Perſien und das 2. Jahr des Darius Hyſtaspis, zu retten, nämlich bis zum 1. Jahr des prophetiſchen Auftretens Jeremia's, dem 13. Jahr des Königs Joſia, ſ. Chron. arm. ed. Aucher. P. I. p. 187, Mit Jeremia gehen außer dem Propheten Daniel und nach ihm etlichen ungenannten Alten bei Euſebius und Syncellus, Lightfoot, Jakob Cappel, Iſaak Voß, Petav, Uſher, Des Vignoles und Bengel. Andere beginnen wegen Ezechiel mit der Wegführung Jojachin's. So unter den Alten Clemens von Alexandrien, der auch 2 Termine hat, Julius Africanus und Syncellus und unter den Neueren Scaliger, Calviſius und Ludwig Cappel. Sie endigen dann die 70 Jahre ebenfalls mit dem 1. Jahre des Cyrus, und zwar die Alten mit ſeinem 1. in Perſien, wodurch ſie auf die Abſurdität hinauskommen, Jojachin auf 630 v. Chr. ſetzen zu müſſen, die Neueren aber mit ſeinem 1. in Babylon, das Scaliger auf 531 vor Chr. ſetzt. Die Mehrzahl hält ſich, durch Sacharja, 1, 1. 12., veranlaßt, an die Zerſtörung Jeruſalems und geht mit dem Ende des Exils bis zu der Wiederaufnahme des Tempelbaus im 2. Jahre des Darius Hyſtaspis, Eſr. 4, 24., herab. So ſchon die rabbiniſche Chronik, Theophilus von Antiochien, Clemens von Alexandrien, Euſebius, das Chronicon paschale und Andere; nur der wunderliche Joſephus will trotzdem für die 70 Jahre das 1. Jahr des Cyrus in Perſien als Schlußpunkt beibehalten.

Innerhalb dieſes Rahmens des Exils, den man verengern und erweitern kann, bieten ſich bloß die Angaben des Buchs Daniel der Chronologie dar. Die Zeitrech-

nung der Wegführung Doniel's und ſeiner Darſtellung vor Nebukadnezar iſt ſchon beſprochen warden. Der viel bezweifelte Wahnſinn Nebukadnezor's, welcher ſeine hiſtoriſche Beglaubigung durch den Bericht des Abydenus über die Weiſſagung Nebukodnezor's van der zukünftigen Unterjachung Babylans durch Cyrus und ſein ſofortiges plötzliches Verſchwinden, ſawie durch den Ausdruck des Berafus über ſein Lebensende: *ἐμπεσὼν εἰς ἀῤῥωστίαν μετηλλάξατο τὸν βίον*, worauf Delitzſch in ſeinem Art. „Doniel" Bd. III, 277 hingewieſen hot, und welcher ouch die ſonſt unverſtändliche Selbſtſtändigkeit ſeiner Gemohlin Nitakris bei Herodot I, 185 ff. befriedigend erklärt, ſ. Guſtav Röſch a. a. O. S. 519, fällt Allem nach in die letzten Lebensjahre dieſes Königs. Größere Schwierigkeiten mochen die Könige Belſozer und Darius der Meder, denn ſie kommen ſonſt weder in der Bibel noch bei den Praſonhiſtorikern var. Doß Belſazer mit einem der 4 letzten babyloniſchen Könige vor der Eraberung Bobylon's durch Cyrus identiſch ſeyn muß, wenn er überhanpt nicht ein Phantoſtegebilde ſeyn ſall, iſt klor, aber mit welchem? das iſt die graße Frage. Noch Morsham, W. Hupfeld, Hofmann, M. v. Niebuhr, Walff, A. v. Gutſchmid und Zündel iſt er Evil Meradach, denn er iſt, wie dieſer, ein Sohn Nebukadnezar's, hot dieſelbe Regierungszeit und daſſelbe Lebensende. Noch Julius Africanus und Syncellus, denen Des Vignales ſich anzuſchließen geneigt iſt, iſt er Nerigliſſar. Nach Scaliger, Calviſius, Petav, Gatterer und Delitzſch iſt er Laboroſaarchod. Noch den anderen Erklärern ſeit Jaſephus, Antt. X, 11, 2., iſt er wegen Don. 5, 30. Nabannid, oder wie ſanſt der Nome geſchrieben gefunden wird, der letzte König van Babylon, welcher nach Xenophon, Cyrop. VII, 15, 32., bei der nächtlichen Erſtürmung der Stadt durch Cyrus umkam. Die dieſer wohrſcheinlichſten Erklärung entgegenſtehenden Schwierigkeiten löſen ſich vielleicht durch dos, was Rawlinſon noch dem engliſchen „Athenäum" van 1854, S. 341, auf den Cylindern van Um-Kir geleſen haben will, daß der älteſte Sahn des letzten Königs Nobonnid, Bel-ſchor-ezor, von ſeinem Voter zur Theilnohme an der Regierung zugeloſſen warden ſey. Rawlinſon conſtruirt nun van dieſer Baſis aus ſolgende Ausgleichung Daniel's mit Beroſus: Belzaſer ſey ols Mitregent ſeines Vaters Gouverneur von Babylan geweſen, als die Stodt von der vereinigten Heeresmocht der Meder und Perſer angegriffen wurde, und ſey bei der Erſtürmung umgekammen; während Nabonnid ein Heer zur Entſetzung der Stadt herbeigeführt hobe, aber geſchlagen und gezwungen worden ſey, in der benochbarten Stadt Borſippo (Birs-Nimrud) Zuflucht zu nehmen, wa er noch kurzem Widerſtande kopitulirt habe und in der Folge in einen ehrenhoften Ruheſtond noch Carmonien verſetzt warden ſey. Rödiger ſetzt in der „Zeitſchrift der Deutſchen Margenländiſchen Geſellſchoft", Bd. IX. S. 331. an dieſer Ausgleichung nur dos aus, daß dos Buch Doniel ſeinen Belſazer ausdrücklich ols den Sohn Nebukadnezar's bezeichne, während Nabonnid ein rechtloſer Uſurpatar war, allein Hengſtenberg hat längſt auf die weitſchichtige Bedeutung von אַב hingewieſen. Für die Fixirung des Datums des Geſichtes von den 4 Weltmonarchieen läßt ſich übrigens dieſe Aufſtellung Rawlinſon's nicht benützen, ſa lange man den Antritt Belſazer's als Mitregent nicht kennt. Iſt Belſazer der bei der Erſtürmung Babylans gefallene Sahn und Mitregent Nobonnid's, ſo kann Dorius der Meder, wie ſchan Jaſephus, Antt. X, 11., angenammen hat, unmöglich ein Anderer ſeyn, ols jener Cyaxares II. in Xenophon's Cyrapädie, in deſſen Auftrage Cyrus Babylon eraberte und van dem er die nach zwei Jahre van ihm geführte Herrſchoft erbte. Für Nabonnid nehmen ihn Scoliger, Calviſius, Jokob Coppel und Petav. Für den Aſtyages des Xenophan nimmt ihn Marshom; für den Aſtyages des Heradot nehmen ihn Winer und M. v. Niebuhr, welcher noch dem Tode Evil Merodach's, 560 v. Chr., eine einjährige mediſche Zwiſchenherrſchoft in Babylan vermuthet. Für einen jüngeren Bruder des Aſtyoges holten ihn

Des Vignoles, Hofmann, Delitzsch und A. v. Gutschmid. Die Ersteren lassen ihn nach Nabannid, der Letztere nach Evil Meradach sich des Throns bemächtigen. Die Errettung Daniel's aus dem Löwengraben und seine Weissagung von den 70 Wochen im 1. Jahre Darius des Meders gehört also in das Jahr 538 v. Chr. Die äußerste im Buch Daniel genannte Zeitgränze ist das 3. Jahr des Cyrus, 534 v. Chr.

Vom Ende des babylonischen Exils läuft der chronologische Faden des Alten Testaments durch die Bücher Esra und Nehemia bis ungefähr 430 v. Chr. Hier ist er abgeschnitten, um erst von den apokryphischen Büchern der Makkabäer in der Zeit des Antiochus Epiphanes wieder angeknüpft zu werden und mit dem Jahre 135 v. Chr. ganz zu Ende zu gehen. Es ist der Faden der nachexilischen Chronologie auch nicht ohne alle Knoten, allein die Artikel über die genannten Bücher und die in ihnen vorkommenden Persönlichkeiten, sowie der über „Aera", in dieser Encyklopädie geben jede nöthige Aufklärung. — So sey denn die Zeitgränze Daniel's auch die Raumgränze dieser Skizze, welcher der Verfasser den Wahlspruch der arabischen Geschichtschreiber mit auf den Weg gibt: „Gott allein weiß die Wahrheit." **Gustav Rösch.**

Zeitrechnung, christliche, ist die von den Christen der verschiedenen Zeiten und Länder für das bürgerliche und kirchliche Leben gebrauchte Zeiteintheilung.

Insofern im Alterthum der die Christen umgebende Staat nach außerchristlichen Principien constituirt war, waren sie für das bürgerliche Leben durch die Macht der Verhältnisse einerseits und durch die von dem Herrn selbst und den Aposteln auferlegte Verpflichtung zu der Unterthanentreue andererseits an die jeweilige herkömmliche Zeitrechnung gebunden, für die kirchliche Ordnung aber hatten sie natürlich freie Hand. Eine Aenderung hierin konnte erst die Gestaltung selbstständiger Staatskörper aus dem christlichen Leben heraus bringen.

So war selbstverständlich die bürgerliche Zeitrechnung der ersten Christen die jüdische, und beziehungsweise auch die römische, insofern die letztere nach dem Beispiel des Evangeliums Johannis die erstere der Natur der Sache nach nicht selten influencirte. Die jüdische Zeitrechnung nun hatte einen Mondkalender mit Tagen von einem Sonnenuntergang zum andern, deren Lichthälfte in 12 je nach der Jahreszeit von 59 bis 70 Minuten haltende Stunden eingetheilt wurden, mit Wochen von 7 Tagen, mit vollen und hohlen Monaten von abwechselnd 30 und 29 Tagen, deren Anfang nicht nach dem astronomischen Neumond, sondern nach dem natürlichen Neulicht bestimmt wurde, und mit einem Jahre von 354 Tagen, welches je nach Befund der Vegetation, schwerlich schon zur Zeit Christi nach cyklischer Rechnung, durch einen Schaltmonat zwischen dem Adar und Nisan mit dem Sonnenjahr ausgeglichen wurde. Aeren hatte sie zwei: eine schwankende Aera der Welt, über welche der vorige Artikel nachzusehen ist, und die feste der Seleuciden mit der Epoche des 1. Tischri 312 v. Chr. Die römische Zeitrechnung seit Julius Cäsar corrigirte das alte 355tägige Mondjahr mit seiner zweijährigen willkürlichen Einschaltung von abwechslungsweise 22 und 23 Tagen in ein Sonnenjahr mit einem alle 4 Jahre einzuschiebenden Schalttag, behielt aber die Eintheilung der Monate in Nundinae und die Zählung der Monatstage nach ihrer Stellung zu den Calendae, Nonae und Idus aus dem alten Kalender bei. Ihre Hauptären waren die der Consuln und die ab urbe condita. Mit anderen Zeitrechnungen kam das Christenthum in Berührung, sobald es die jüdischen Gränzen überschritt, und zwar in Syrien und Kleinasien mit der macedonisch-syrischen, durch die Diadochen dorthin importirten, in Armenien mit der von den Persern entlehnten ägyptischen, in Griechenland mit der griechischen, beziehungsweise attischen, und in Aegypten mit der alexandrinischen. Der macedanisch-syrische Kalender enthielt schon zur Zeit Galen's, 131 bis 200 n. Chr., statt des früheren, dem attischen

analogen, gebundenen Mondjahrs das julianiſche Sonnenjahr mit dem urſprünglichen Anfang um die Zeit, wenn auch nicht gerade am Tage der Herbſttagundnachtgleiche, deſſen Monatstage bei den Aſianern in drei Dekaden eingetheilt und vom erſten bis zum zwanzigſten hinter einander vorwärts, von der εἰκάς an aber vom dreißigſten rückwärts gezählt wurden, während ſie von den Syrern ohne die Dekadeneintheilung vom erſten bis zum letzten nach einander fortgezählt wurden. Die Monate führten mannigfaltig verſchiedene Localnamen, welche übrigens mit Ausnahme der ſyriſchen, die faſt durchweg die hebräiſchen ſind, manchmal im ſchriftlichen Verkehre der bloßen Zählung nach ihrer Ordnung im Jahre oder wohl auch den Thierkreisnamen weichen mußten. Die hauptſächlichſten Aeren waren die ſeleucidiſche und die cäſarianiſche mit den Epochen 312 und 49 v. Chr. Der ägyptiſche Kalender hatte das bewegliche Sonnenjahr mit 12 dreißigtägigen Monaten und 5 Ergänzungstagen, welches mit dem wandernden 1. Thoth begann und durch die Hundsſternperiode ſich mit dem aſtronomiſchen Sonnenjahr ausgleicht. Von den ägyptiſchen Aeren bei den Armeniern haben wir auch nicht die Spur einer Kunde. Der griechiſche, beziehungsweiſe attiſche Kalender behielt wohl lange über die Epoche der chriſtlichen Aera hinaus, und zwar nach einer bald nach Hadrian zu ſetzenden Inſchrift und nach dem Scholiaſten des Aratus, ſeinen alten Lunarkarakter mit der ſolariſchen Ausgleichung durch die Oktaeteris, die metoniſche und callippiſche Periode bis in das 4. Jahrhundert und wurde erſt mit der allgemeinen Annahme des Chriſtenthums nach dem julianiſchen regulirt, übrigens unter möglichſter Anpaſſung der alten Datirungsweiſe, welche Theodorus Gaza in ſeiner Schrift περὶ μηνῶν in Petav's „Uranologium", S. 153—169, noch im 15. Jahrhundert reſtituirt wiſſen wollte. Die Hauptära der Griechen war bekanntlich die der Olympiaden mit der Epoche des 1. Juli 776 v. Chr. Der alexandriniſche Kalender iſt dem julianiſchen analog: er zählt die 12 altägyptiſchen Monate je zu 30 Tagen, und fügt ihnen am Jahresſchluß dreimal 5 und einmal 6 Ergänzungstage bei. Sein Jahresanfang iſt der 1. Thoth = 29. Auguſt des julianiſchen Kalenders, und ſeine Aera bilden die laufenden Jahre der römiſchen Kaiſer. Das nähere Detail über die genannten Zeitrechnungen findet ſich in dem immer noch einzig daſtehenden „Handbuch der mathematiſchen und techniſchen Chronologie" von Ideler.

Die kirchliche Zeitrechnung der Chriſten beſchränkte ſich während der Privatſtellung der Kirche auf den Gebrauch der Woche, latercülus septem dierum nach der Definition Tertullian's, lateiniſch hebdomas oder hebdomada und septimana, letzteres zuerſt im Codex Theodosianus, althochdeutſch wëchâ, wochâ, angelſächſiſch vuce, altnordiſch vika, ſchwediſch vecka, däniſch uge, vermuthlich vom lateiniſchen vicis, vgl. Jakob Grimm, „deutſche Mythologie", 2. Ausg., Bd. I. S. 115 Anm. Sie war ein lediglich iſraelitiſches Inſtitut, aber durch die Zerſtreuung der Juden über den ganzen orbis ſchon zur Zeit Cäſar's in der heidniſchen Welt bekannt und beliebt geworden, ohne übrigens irgendwo zu officieller Geltung zu kommen. Bekanntlich begann ſie mit einem Werktag und ſchloß mit einem Feiertag, dem Sabbath, und ihre einzelnen Tage wurden nicht benannt, ſondern gezählt. Spät erſt, vielleicht nicht einmal ſchon am Anfang unſerer Aera, erhielt der ſechſte Wochentag den Namen ערובתא. Der Wochencyklus ging nun unter allmählicher Verlegung ſeines Feiertags und Vermiſchung der Tagzählung mit der Tagbenennung in das Chriſtenthum über. Dieſe Aenderung vermittelte ſich durch das Moment des Gedächtniſſes der Tage des Leidens und der Auferſtehung Jeſu Chriſti. Sie ſind der Mittwoch als der Tag des Blutraths über den Herrn, der Freitag als der der Kreuzigung und der Sonntag als der der Auferſtehung. Den beiden erſteren begegnen wir als Trauer- und Faſttagen zuerſt bei Tertullian, de jejun. c. 2., und bei Clemens von Alexandrien, Strom. VII, 12. §. 75, ſie ſind aber ſicher

älter, denn der Ausdruck statio (στάσις), mit dem man sie zu Tertullion's Zeit zu bezeichnen pflegte, kommt schon im Hirten des Hermas, lib. III. simil. 5., wenn auch ohne specielle Anwendung auf sie, vor. Dem letzteren begegnen wir als Freudentag, der zuerst an die Seite und endlich an die Stelle des Sabbaths trat, zuerst im Brief des Barnabas, Kap. 15., obgleich seine Feier der Natur der Sache nach schon apostolisch gewesen seyn muß. Diese drei herrngeschichtlichen Tage traten bei den Lateinern als feria quarta und sexta oder auch parasceve und dies dominicus oder dominica, bei den Griechen aber als τετρὰς, παρασκευὴ und ἡμέρα κυριακὴ, kurzweg κυριακὴ und κυρία oder auch ἀναστάσιμος ἡμέρα in den Wochenkreis ein. Die ältesten Zeugen für diese Benennungen der Stationentage sind die schon genannten Tertullion und Clemens, der erstere hat auch zuerst die dominica, während die κυριακή sich schon bei Ignatius, ad Magnes., findet. Die übrigen Wochentage wurden von den Lateinern ebenso, wie die Stationentage, mit feria*) bezeichnet und von feria secunda bis sexta, beziehungsweise parasceve, gezählt, während die Griechen von ἡμέρα δευτέρα bis ἕκτη, beziehungsweise παρασκευὴ, rechneten, der letzte Tag behielt bei beiden seinen Namen sabbatum oder σάββατον und σάββατα. Die heidnische, von Alexandrien ausgegangene, planetorische Benennung, über welche Ideler, Bd. II. S. 177 und 178, und Alexander v. Humboldt, „Kosmos", Bd. III. S. 472—475, zu vergleichen sind, kommt ebenfalls zuerst bei Tertullian vor, welcher den dies Solis und dies Saturni anführt, sodann bei Justin dem Martyrer, welcher Apol. I, 67. der τοῦ ἡλίου ἡμέρα und der Κρονικὴ gedenkt, und bei Clemens v. Alexandrien a. o. O., welcher die Ἑρμοῦ und Ἀφροδίτης ἡμέρα erwähnt, natürlich ist das nur Accommodation. Eine weitere Art der Bezeichnung der Wochentage findet sich in dem Osterkanon des Hippolytus, welcher später zur Sprache kommen wird. Dort sind sie nämlich vom Sonntag an mit den Buchstaben A—G karakterisirt, s. Ideler Bd. II. S. 115 u. 116, was noch im heutigen russischen Kalender geschieht.

Unter den Wochen des Jahres war natürlich diejenige die bedeutungsvollste, welche das Pessoh der Juden und mit ihm die Jahrstage des Todes und der Auferstehung des Herrn zurückführte, denn: „unser Herr Jesus ist um unserer Sünde willen dahin gegeben, und um unserer Gerechtigkeit willen auferwecket", Röm. 4, 25., das ist jo der Kern des Evangeliums. Um dessen willen bringt es die Natur der Sache mit sich, daß ein Jahresfest des Todes des Erlösers nirgends ohne das Complement des Auferstehungsfestes bestehen konnte. Es ist sicher ein, freilich gemäß ihrer Auffassung des Streitobjekts in der Passahfrage folgerichtiger, Mißgriff der Tübinger Schule, den Quartodecimanern, eine einseitige Passahfeier unter der Voraussetzung ihres inconsequenten Begnügens mit der allsonntäglichen Feier der Auferstehung Schuld zu geben. Die Passionstrauer und die Auferstehungsfreude wurden übrigens anfänglich nicht immer in einen Festkreis zusammengenommen, wie man gewöhnlich annimmt, und wofür allerdings die κυριακαὶ τοῦ πάσχα in der Ostertafel des Hippolytus aus dem Jahre 222 n. Chr. beweisend sind, sondern in zwei geschieden: in den des Passoh's

*) Der Grund der lateinischen Benennung der Werktage mit feria ist von Scaliger, Dusresne u. A. in der Erhebung der 7 Tage vor und nach Ostern zu lauter Feiertagen, dies feriati, von Valentinian II., welche übrigens Julius Pollux schon Constantin dem Großen zuschreibt, von Ideler in der Auszeichnung der Stationentage vor den gewöhnlichen mit dem Namen feria, von Greswell, „Fasti temporis catholici", T. I. p. 421, in der chronologischen Karakterisirung des Sonntags als prima und in seiner kirchlichen als feria, von Jacobson in seinem Art.: „Feste, kirchliche", Bd. IV, 378, in der idealen Anschauung von der gottesdienstlichen Bestimmung eines jeden Tages gesucht worden. Wäre die Scaliger'sche Erklärung richtig, so könnte feria nicht schon bei Tertullian vorkommen, wodurch sich auch Beda's Meinung corrigirt, der Ausdruck rühre erst vom Pabst Sylvester, reg. 314—335, her. Vermuthlich ist secunda etc. feria = secunda sc. dies feriae, und dieses so viel als μία κτλ. σαββάτων im N. T., wie denn Tertullian auch quarta et sexta sabbati schreibt.

und der Pentekoſte, für welche der Auferſtehungstag den Anfang bildete. Daß nun dieſe beiden Jahresfeſte ſchon in der apoſtoliſchen Zeit gefeiert worden ſeyen, iſt ſchon durch die uralte Analogie der Jahresfeſte Epoche machender Ereigniſſe überhaupt wahrſcheinlich. Will man in das apoſtoliſche Chriſtenthum den Unterſchied zwiſchen Judenchriſten und Paulinern hineintragen, ſo iſt die Feier bei den erſteren deswegen ſelbſtverſtändlich, weil der Todestag mit dem Paſſah und der Auferſtehungstag mit dem Garbentag (vgl. über deſſen Termin Baihinger's Artikel: „Pfingſtfeſt, iſraelitiſch-jüdiſches) zuſammenfiel, was zwar nicht aus den Synoptikern, wohl aber aus Johannes, welchem Ewald in ſeiner „Geſchichte des Volkes Iſrael", Th. V. S. 457, die Palme normativer Auktorität zuerkannt hat, erweislich iſt und wohl auch der pauliniſchen Bezeichnung des Auferſtandenen in 1 Kor. 15, 20., als *ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων*, wie die Webegarbe bei den Sept. in 3 Moſ. 23, 10., *ἀπαρχὴ τοῦ θερισμοῦ* heißt, zu Grunde liegt. Mit klaren Worten hat es zuerſt Clemens von Alexandrien in einem Fragment der Paſſahchronik, p. 15, ed. Dindorf, ausgeſprochen. — *τῇ ιδ', ἅτε καὶ ἔπαθεν — τῇ γοῦν τρίτῃ ἀνέστη ἡμέρᾳ, ἥτις ἦν πρώτη τῶν ἑβδομάδων τοῦ θερισμοῦ, ἐν ᾗ καὶ τὰ δράγμα νενομοθέτητα προσενεγκεῖν τὰν ἱερέα.* Bei den Paulinern aber iſt die Feier nach 1 Kor. 5, 7. und 15, 20. mindeſtens zu vermuthen, und die entgegenſtehende Behauptung Hilgenfeld's, daß ſie gar keine jüdiſchen Feſte, und nicht einmal chriſtlich umgebildete, beobachtet hätten, entbehrt der Unterſtützung mit Beweisgründen, vgl. Lechler, „das apoſtoliſche und nachapoſtoliſche Zeitalter", 2te Ausg. S. 350 Anm. Ueber die Zeit der Feier des erſteren der beiden Jahresfeſte, des Paſſahs, ob nämlich am jüdiſchen Monatstag, d. i. am Vollmondstag des Frühlingsmonats Niſan, die *ιδ'* genannt wegen der jüdiſchen Tagzählung nicht vom Neumond, ſondern vom Neulicht an, aber am Wochentag, hat ſich frühzeitig, vielleicht ſchon im Kreiſe der Apoſtel, wie Weitzel annimmt, eine Differenz gebildet. Auf der Seite des Monatstags ſtanden Johannes, Philippus und Paulus, auf der Seite des Wochentags die andern Apoſtel, wovon uns das Evang. Matth. eine Spur aufzuzeigen ſcheint. Man hat es nämlich an der Zeitbeſtimmung in 27, 62: *τῇ δὲ ἐπαύριον, ἥτις ἐστὶ μετὰ τὴν παρασκευήν*, auffallend gefunden, daß der höhere Tag, der Sabbath, nach dem geringeren, der Paraſkeve, bezeichnet werde, das Aergerniß fällt aber weg, ſobald man die *παρασκευή* in ihrem ſpäteren eminenten Sinne als Charfreitag und ſamit als den dem Sabbath an Wichtigkeit überlegenen Tag auffaßt, dann iſt aber auch ſchon der Apoſtel Matthäus trotz ſeiner Darſtellung des letzten Mahles Jeſu mit ſeinen Jüngern als Oſtermahl ein Anhänger der Wochentagsfeier für das Todesfeſt des Herrn. Gegen das Ende des 2. Jahrhunderts geſtaltete ſich nun dieſe Differenz zu einem die ganze chriſtliche Welt bewegenden Streite zwiſchen Rom und Kleinaſien. Das letztere hielt mit Syrien und Meſopotamien nach Athanaſius gegen das erſtere an dem Monatstag feſt und berief ſich für ſeine Sitte auf die Auktorität der Apoſtel Johannes und Philippus, aber nicht auf die des Matthäus, welche die Judaiſten doch ſonſt ſo gern für ſich in Anſpruch nahmen, ein Umſtand, welcher die obige Auslegung von Evang. Matth. 27, 62., nach beſonders empfehlen dürfte und zugleich den Judaismus des Matthäus überhaupt ſehr in Frage ſtellt, was auch die Polemik des Ebioniten Symmachus gegen ſein Evangelium bei Euſebius, Hist. Eccles. VI, 17., thut. Lediglich nur in dem Laodiceniſchen Paſſahſtreite der Kleinaſiaten unter ſich allein wurde an Matthäus appellirt, aber nur als Zeugen der Abhaltung des letzten Oſtermahls Jeſu am jüdiſchen Feſttermin. Hand in Hand mit dem Termin der Paſſahfeier ging natürlich der der Auferſtehungsfeier: ſo gut derjenige, welcher das Paſſah am Wochentag, dem Freitag, feierte, das Auferſtehungsfeſt am Sonntag begehen mußte, durfte auch derjenige, welcher das Paſſah am 14. Niſan beging, das Auferſtehungsfeſt nicht an ſeinem Wochentag, welche Inconſequenz Weitzel den

Kleinasiaten aufbürdet, sondern nur an seinem Monatstag, dem 16. Nisan, feiern. Die Thatsächlichkeit der letzteren Praxis geht schon aus dem Zusammentreffen des Auferstehungstags mit dem Garbentag und dessen Hervarhebung bei Paulus und den Kirchenvätern hervar und liegt, was auch Lechler a. a. O. S. 510 und 512 anerkennt, wenn auch nur indirekt, ja doch unwidersprechlich in den Worten des Eusebius, Hist. Eccl. V, 23,, über die Passahdifferenz zwischen Rom und Kleinasien: „die Gemeinden van ganz Asien glaubten nach einer älteren Ueberlieferung den vierzehnten des Mandes für dos Passahfest des Erlösers festhalten zu müssen, an welchem den Juden das Lamm zu opfern geboten war, *ὡς δέον ἐκπαντὸς κατὰ ταύτην, ὁποίᾳ δ' ἂν ἡμέρᾳ τῆς ἑβδομάδος περιτυγχάνοι, τὰς τῶν ἀσιτιῶν ἐπιλύσεις ποιεῖσθαι*", wobei aber *κατὰ ταύτην* nicht nach der herkömmlichen Auslegung, der sogar Baur, Weitzel und Steitz folgen, „an diesem Tage", sondern: „gemäß diesem Tage" zu übersetzen ist, was zuerst G. K. Mayer, „Aechtheit des Evangeliums nach Johannes", S. 394, nachgewiesen hat, so wie in dem von Eusebius einige Linien nachher mitgetheilten bischöflichen Beschluß zur Ausgleichung der Differenz: „daß an keinem andern Tag, als am Sanntag, das Mysterium der Auferstehung des Herrn von den Todten gehalten werden dürfe, und daß wir nur an diesem den Schluß des Passahfastens machen dürften." Das *τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως τοῦ κυρίου μυστήριον*, die Ostercommunian, konnte natürlich nur am Auferstehungstag gehalten werden, und es ist eine contradiatio in adjecta, wenn Weitzel und Steitz sie bei den Kleinasiaten auf das Passah, den Todestag des Herrn, verlegen wallen. Endlich invalvirt auch die, übrigens unwahre Angabe des Liber pontificalis, daß schon im Hirten des Hermas die Feier des Passah's an einem Sonntag ausdrücklich gebaten sey, den Bestand einer Traditian von einer anderweitigen Auferstehungsfeier. Ausgeglichen wurde jedach die Passahdifferenz am Schlusse des 2. Jahrhunderts keineswegs, sondern sie blieb traz aller Verhandlungen nach über 100 Jahre im alten Recht bestehen. Zu der hier gegebenen Auseinandersetzung des Passahprablems, ja wie zu allem später noch darüber zu Sagenden vergleiche man insbesandere den Artikel van Steitz: „Pascha, christliches, und Paschastreitigkeiten" (Bd. XI. S. 149 ff.).

Beide Sitten der Festfeier, die römische wie die kleinasiatische, verlangten in der Praxis entweder einen engen Anschluß an den jüdischen Kalender, aber eine eigene Osterrechnung. Im jüdischen Kalender soll nun nach Epiphanius und Cyrillus die Feier des Passah's schan zur Zeit Christi nach einem 84jährigen Cyklus regulirt warden seyn, welcher die cyklischen Neumonde nicht bloß zu denselben Manatstagen, sondern auch zu denselben Wachentagen zurückführte, daher sich bei seinem Ablauf nicht bloß die Ostergränzen, d. h. die an der Frühlingstagundnachtgleiche aber zunächst darnach eintretenden Vollmande, sandern auch die Data des Passahfestes in gleicher Ordnung erneuerten, s. Ideler Bd. I. S. 571 und Bd. II. S. 241. Im Thalmud ader sanst bei einem Rabbinen findet sich übrigens keine Spur van einem Passahcyklus, überhaupt beruhte die Ordnung der jüdischen Jahres- und Festrechnung vermuthlich bis auf den Kalenderredaktar Rabbi Hillel ha-Nassi lediglich auf wissenschaftlaser Empirie. Unter den christlichen Osterrechnungen aber ist die an der marmarnen Bildsäule des Hippolytus aufgefundene und auf das erste Jahr des Kaisers Alexander Severus = 222 n. Chr. gestellte die älteste unter allen bekannt gewordenen. Sie setzt das Aequinaktium auf den 18. März, ist nach einem 16jährigen Cyklus geordnet und bestimmt die Ostersanntage nach der lateinischen Regel, daß, wenn der Ostervallmand auf den Samstag falle, Ostern nicht schon am nächsten, sandern erst am übernächsten Sanntag zu feiern sey, wofür Victarius im 6. Jahrhundert in der Vorrede zu seinem „Canon paschalis", dessen Fragmente sich bei Beda finden, als Grund angibt, daß die Lateiner, im Gegensatz zu den Alexandrinern, welche die Osterfeier schon am ersten Tage nach dem Ostervollmond für zulässig erachteten, dieselbe nicht vor dem

zweiten Tag nachher, als dem Auferſtehungstag des Herrn, begehen zu dürfen glaubten. Der 16jährige Cyklus, deſſen ſich ſchon die alten Griechen zu der Ausgleichung ihrer Lunarrechnung mit der Sonne bedienten, hat übrigens den Mangel an ſich, daß ſeine 16 julianiſchen Jahre um 3 Tage kürzer ſind, als 198 ſynodiſche Monate, wodurch die Neu- und Vollmonde alle 16 Jahre um 3 Tage im julianiſchen Kalender ſich vorwärts ſchieben. Natürlich entſprach die Oſtertafel des Hippolytus ihrem Zweck, das Oſterfeſt in der Nähe des Frühlingsvollmonds feſtzuhalten, in ſehr ungenügender Weiſe. Das ſpecielle Detail über ſie findet ſich bei Ideler Bd. II. S. 213—225. Im Morgenlande iſt der älteſte Oſterrechner, welcher erwähnt wird, der Biſchof Dionyſius von Alexandrien, von 248 bis 265. Er gebrauchte zu ſeiner Oſterrechnung den kürzeſten Zeitraum der annäherungsweiſen Ausgleichung der Erſcheinungen des Mondes mit dem Sonnenjahr, nämlich einen 8jährigen Cyklus, deſſen nähere Einrichtung wir übrigens nicht kennen. Sein Aequinoktialtag war der 21. März und ſein Oſtertermin deſſen Verfluß. Dem 8jährigen Cyklus folgte bald der 19jährige, deſſen 19 tropiſche Jahre nur um 2 Stunden, 4 Min. 33 Sek. kürzer ſind, als 235 ſynodiſche Monate, ſo daß ſich nach deren Ablauf die Neumonde an denſelben Tagen des Sonnenjahrs wiederholen. Zuerſt faßt ihn der Alexandriner Anatolius, um 270 Biſchof von Laodicea, gebraucht haben. Wir erfahren übrigens über ſeinen Oſterkanon von Euſebius nicht mehr, als daß er das Aequinoktium auf den 19. März, die früheſte Oſtergrenze auf den 20. und den erſten Neumond ſeines Cyklus auf den 22. geſetzt habe. Der Kanon des Anatolius erhielt frühzeitig die alexandriniſche Modifikation, in welcher er nachmals der herrſchende in der ganzen Chriſtenheit wurde. Als Urheber des alexandriniſchen Oſterkanons wird von Hieronymus und Beda Euſebius genannt. Seine Einrichtung war folgende: das Oſterfeſt wurde auf den Sonntag nach dem auf das Aequinoktium ſelbſt oder zunächſt nachher fallenden Vollmond angeſetzt, das Aequinoktium auf den 21. März bleibend beſtimmt und der Vollmond nach dem 19jährigen Cyklus berechnet, zu deſſen Epache der 1. Thath = 29. Auguſt des 1. Jahres Diokletian's = 284 n. Chr. gewählt wurde. Dieſe Methode hatte zwei Fehler, welche ſich, freilich nur langſam, rächten. Erſtens ſchloß ſie ſich mit der Fixirung des Aequinoktiums auf den 21. März an die julianiſche Jahrsform und Schaltordnung an, von welcher alle 128 Jahre ein Tag zu viel eingeſchaltet wird, da das aſtronomiſche Sonnenjahr um mehr als 11 Minuten kleiner iſt. Zweitens berechnete ſie 235 ſynodiſche Monate zu genau 19 julianiſchen Jahren, während die erſteren doch um mehr als eine Stunde kürzer ſind, was alle 310 Jahre einen Tag ausmacht, um den alſo der Vollmond zu ſpät angeſetzt wurde, vgl. Piper im Art. „Kalender", S. 230. Den Gemeinden mitgetheilt wurden die einzelnen Oſtertermine durch biſchöfliche Oſterbriefe, litterae paschales und ἐπιστολαὶ ἑορτασταί.

Die Unwürdigkeit der jüdiſchen Abhängigkeit einerſeits und die Schwierigkeit einer beſonderen Paſſahrechnung andererſeits ſuchte eine dritte Paſſahpartei dadurch zu vermeiden, daß ſie das römiſche Datum des 14. und 16. Niſan im letzten Erdenjahr des Herrn zu ihrem unbeweglichen Feſttermine nahm. Als ſolches kommt für den Todestag des Herrn am frühſten und allgemeinſten der 25. März vor: Tertullian berichtet, adv. Judd. 8., beſtimmt und umſtändlich: „qua passio facta est sub Tiberio Caesare, Css. Bubellio Gemino et Julio Gemino, mense Martio, temporibus paschae, die VIII. Calend. Aprilium, die primo azymorum, quo agnum ut occiderent ad vesperam, a Moyse fuerat praeceptum, und an der dahin erwähnten Bildſäule des Hippolytus iſt dem VIII. Cal. Apr. das Wort πάθος beigeſchrieben. Ob die Acta Pilati die älteſte Quelle dieſes Datums ſeyen, muß dahingeſtellt bleiben. Daß es übrigens nicht hiſtoriſch iſt, ob es gleich einen blendenden Schein hat, denn nach Ideler's immerwährendem julianiſchen Kalender, Bd. II. S. 194 ff., hatte im Jahre 31 n. Chr., und der Rahmen des Todesjahrs Jeſu reicht von 29 bis 33 aer.

Dion., der Frühlingsvollmond am 24. März ſtatt, und die ſynoptiſche Relation wäre alſo die richtige, geht daraus hervor, daß ſich eine Reihe verdächtiger Abweichungen von ihm bei den Kirchenvätern findet, nämlich X., XII, XIII. und XV. Cal. Apr. Der 23. März beruht wohl auf einer mißverſtändlichen Beziehung des VIII. Cal. Apr. auf die Auferſtehung, der 21. iſt das alexandriniſche Aequinoktium, der 20. die Oſtergränze des Dionyſius von Alexandrien, der 18. endlich das römiſche Aequinoktium, was iſt alſo wahrſcheinlicher, als daß auch der 25. März ſeine Bevorzugung, wenn ſie nicht anders das Reſultat einer aus den Synoptikern gezogenen Berechnung iſt, lediglich ſeiner aſtronomiſchen Würde, das Frühlingsäquinoktium Julius Cäſar's zu ſeyn, verdankt? Man vergleiche Ideler, Bd. II. S. 420 und S. 421, und Wieſeler, „chronologiſche Synopſe der vier Evangelien", S. 390. Die Sitte, das Paſſah als Todesfeſt des Herrn ſtändig am 25. März zu feiern, ſchreibt nun Epiphanius, Haer. 50, 1., einer von ihm weder der Zeit noch dem Orte nach näher karakteriſirten Quartodecimanerfraktion zu. Wahrſcheinlich war es eine, vielleicht nur partikulariſtiſche Sitte in der alten galliſchen Kirche, ſo viel aus Beda, de temporum rat. c. 45., und aus Rabanus Maurus bei Binterim, „die vorzüglichſten Denkwürdigkeiten der Chriſt-Katholiſchen Kirche", V, 1, S. 233 Anm., erhellt, welche beide übereinſtimmend ſagen: Galli, quacunque die octavo Calend. Aprilis fuisset, quando Christi resurrectio (mors wäre das Richtige) fuisse tradebatur, Pascha semper celebrabant. Irenäus erwähnt ſie allerdings nirgends, könnte ſie aber nicht in der „*ποικιλία τῶν ἐπιτηρούντων οὐ νῦν ἐφ' ἡμῶν γεγονυῖα, ἀλλὰ καὶ πολὺ πρότερον ἐπὶ τῶν πρὸ ἡμῶν*" in ſeinem Sendſchreiben über den kleinaſiatiſchen Paſſahſtreit an den römiſchen Biſchof Victor bei Euſebius, Hist. Eccl. V, 24., eingeſchloſſen ſeyn. Conſequenterweiſe mußte von den Anhängern des 25. März die Auferſtehung am 27. gefeiert werden, wovon die Anzeichnung der Resurrectio Christi zum VI. Cal. Apr. zuerſt im Calendarium des Polemeus Sylvius vom Jahr 448 und in ſpäteren Calendarien, ſo wie in der von Gregor von Tours beſchriebenen Kirchenordnung des Perpetuus den Beweis liefert, ſ. Binterim a. a. O.

Eine Abzweigung dieſer Feſtſitte war die von Epiphanius noch ferner erwähnte Paſſahfeier am Vollmond vor dem 25. März. Alles nähere Detail überläßt Epiphanius dem Geſchick des Rathenden.

Die Oſterrechnung verhalf auch den Chriſten, wie ſchon bemerkt worden iſt, zu ihrer erſten eigenthümlichen Aera, der Aera Diokletian's oder der Märtyrer, über welche Wieſeler's Art. „Aera", Bd. I. S. 161, zu vergleichen iſt.

In dem bisher geſchilderten Stande blieb die chriſtliche Zeitrechnung bis auf Conſtantin den Großen. Seine Sanktion der Sonntagsfeier durch die Unterſagung der ſtädtiſchen Geſchäfte im Jahr 321 und durch die Verlegung der Nundinae auf den Sonntag, wie es in einer Steinſchrift von ihm heißt: provisione etiam pietatis suae nundinas die solis perpeti año constituit, ließ die Woche aus dem kirchlichen Leben in das bürgerliche eindringen. Wir haben einen römiſchen Kalender aus der Mitte des 4. Jahrhunderts, in welchem das Jahr vom 1. Januar an durch die ſtäte Parallele der 8 Nundinalbuchſtaben A—H und der 7 Wochenbuchſtaben A—G nach Nundinen und Wochen abgetheilt iſt, ſ. Piper's Art. „Kalender". Völlig beſeitigt worden ſeyn ſollen übrigens die Nundinae nach Ideler, Bd. II. S. 140, erſt durch die Sonntagsgeſetze Theodoſius des Großen.

Während die Woche weltliche Herrſchaft gewann, verlor dafür die urſprüngliche chriſtliche Bezeichnung der Wochentage die ihrige wenigſtens im Abendland allmählich an die heidniſche planetariſche Benennung. Völlige Siegerin iſt übrigens die letztere erſt tief im Mittelalter geworden (noch im 12. Jahrhundert kommen Urkunden mit der alten Zählung vor, ſ. Ideler, Bd. II. S. 370), denn ſie gereichte als Hinterlaſſenſchaft des Heidenthums der den Staat beherrſchenden Geiſtlichkeit zum

Anſtoß. Schon der Häreſeolog Philaſtrius (geſt. 387?) zählt, de haeresib. c. 111., den Gebrauch der Planetennamen für die Wochentage unter die Ketzereien; Ambraſius (geſt. 397) ſagt T. III. F. 61: illa dies (dominica) ab hominibus saeculi dies solis vocatur, und Gregor von Tours (geſt. 594) äußert ſich III, 15, ebenmäßig: — dies solis, sic enim barbaris diem dominicum vocitare consuetudo est; am merkwürdigſten aber ſind zwei in ihrer Antipathie gegen die Planetennamen ſich berührenden geographiſchen Extreme: ein isländiſcher Biſchof hat nach im J. 1107 die Planetennamen wieder abgeſchafft und mit Zahlen erſetzt, und der Spanier Campanella hat nach Fabricius, Bibl. Graec. T. IV. c. XIV., den ernſtlichen Verſuch gemacht, den Wochentagen die Namen der 7 Sakramente und den Monaten die der 12 Apoſtel aufzudrängen. Durch dieſen Widerwillen der Geiſtlichkeit wird auch die Annahme Jacob Grimm's, „deutſche Mythologie", Bd. I. S. 116 der zweiten Ausgabe, ſehr plauſibel, daß die romaniſchen und germaniſchen Völker die Planetennamen für die Wochentage nicht erſt mit dem Chriſtenthum, ſondern lange vorher durch ihren Verkehr mit den heidniſchen Römern empfangen hätten. Einen chriſtlichen Namen haben übrigens wenigſtens die Deutſchen und Franzoſen in ihre Woche aufgenommen: den des Samſtags oder Samedi, was eine Corruption von Sabbath iſt. Dagegen hat nun die chriſtliche Bezeichnung der Wochentage ihre Herrſchaft in der griechiſchen und morgenländiſchen Kirche behauptet, und die Planetennamen haben es hier nie zu der öffentlichen Anerkennung gebracht. Auch Slaven, Litthauer und Finnen haben nicht ſie, ſondern die Zählung der Wochentage im Gebrauch (ob durch den Einfluß von Byzanz?), dabei nennen ſie aber den Montag nicht den zweiten, ſondern den erſten, nämlich nach der Ruhe.

Von den 8 Nundinalbuchſtaben A—H her, welche ſeit Julius Cäſar im römiſchen Kalender von dem 1. Januar an in ſtäter Wiederholung den Tagen des Jahres zu Beſtimmung der Nundinä beigeſchrieben waren, wobei im Schaltjahr der Buchſtabe des 24. Februars im Gemeinjahr G dem 24. u. 25., welch letzterem er eigentlich im Schaltjahr zukam, zugleich gegeben wurde, damit hinter dem Schalttag die ſonſtige Ordnung der Nundinalbuchſtaben ungeſtört blieb, war es den Chriſten, wenigſtens im Abendlande, nahe gelegt, auch ihrer Woche entſprechend, nicht allein deren Tage vom Sonntag an, wie Hippolytus that, ſondern die Tage des Jahres vom 1. Januar an mit den ſich wiederholenden 7 erſten Buchſtaben des Alphabets zu bezeichnen, und zu der Wahrung der durch den Schalttag bedrohten Ordnung bei dieſem daſſelbe Verfahren einzuhalten, nämlich ihm denſelben Buchſtaben F wie ſeinem Nachfolger zu geben, wodurch GABC, die Buchſtaben des 25., 26., 27. und 28. Februars im Gemeinjahr, um einen Tag vorwärts geſchoben wurden, bis ſich mit dem 1. März die alte Reihenfolge wieder herſtellte. Von dieſen Wochenbuchſtaben wird derjenige, welcher jedesmal auf den Sonntag trifft, der Sonntagsbuchſtabe des Jahres, litera dominicalis, genannt. Ein Gemeinjahr hat natürlich nur einen, ein Schaltjahr aber zwei Sonntagsbuchſtaben, denn in der Woche des Schalttags werden ja ſtatt 7 nur 6 Buchſtaben gezählt, weßwegen der Buchſtabe der Sonntage nach dem Schalttag ein anderer und zwar ein im Alphabet früherer ſeyn muß, als der Buchſtabe der Sonntage vor dem Schalttag. Der Sonntagsbuchſtabe iſt, wie jeder Wochenbuchſtabe, natürlich wechſelnd, und zwar bewegt er ſich in dem 28jährigen, durch das julianiſche Schaltweſen bedingten Cyklus, nach deſſen Ablauf die Wochentage erſt wieder genau mit den Monatstagen zuſammentreffen und den man den Sonnenzirkel, cyclus solaris, κύκλος oder ὀκτωκαιεικοσαετηρὶς τοῦ ἡλίου, nennt. Man hat nun die Sonntagsbuchſtaben in der Art in den Sonnenzirkel eingereiht, daß man dem letzten Jahr den Buchſtaben A gegeben und das erſte zum Schaltjahr gemacht hat. Hiedurch ſind die Sonntagsbuchſtaben und Jahre des Sonnenzirkels in folgendes Verhältniß zu einander gekommen:

Sonnenzirkel.	Sonntagsbuchstabe.	Sonnenzirkel.	Sonntagsbuchstabe.
b.*) 1	GF	15	C
2	E	16	B
3	D	b. 17	AG
4	C	18	F
b. 5	BA	19	E
6	G	20	D
7	F	b. 21	CB
8	E	22	A
b. 9	DC	23	G
10	B	24	F
11	A	b. 25	ED
12	G	26	C
b. 13	FE	27	B
14	D	28	A

*) b = bissextus = Schaltjahr.

Der so geordnete, bei Ideler, Bd. II. S. 128, sich findende Cirkel läßt sich bequem zu der Bestimmung der Sonntagsbuchstaben der Jahre einer jeden Aera gebrauchen, in welcher man das julianische Schaltwesen anwendet, nur muß man die Jahre kennen, in welchen der Sonnenzirkel sich erneuert und die also Schaltjahre mit den Sonntagsbuchstaben GF sind. Solche Jahre sind in der christlichen Aera diejenigen, welche, durch 28 getheilt, 20 im Rest lassen, sie beginnen mit einem Montag. Unter andern war das 9. vor unserer Zeitrechnung ein solches. Hierauf gründet sich folgende Regel: man addire zur Jahrszahl 9 und dividire die Summe mit 28. Der Rest gibt das jedesmalige Jahr des Sonnenzirkels oder, wie man sich abkürzungsweise ausdrückt, den Sonnenzirkel. Bleibt kein Rest, so ist der Sonnenzirkel 28. Die Regel gilt übrigens nur für den julianischen Kalender, für den gregorianischen aber müssen noch folgende Vergleichungstafeln benutzt werden: Es entsprechen bei einem Unterschied

von zehn Tagen vom 5. Oktober 1582 bis 24. Februar 1700
ABCDEFG im alten,
DEFGABC im neuen;
von eilf Tagen bis dahin 1800
ABCDEFG im alten,
EFGABCD im neuen;
von zwölf Tagen bis dahin 1900
ABCDEFG im alten,
FGABCDE im neuen;
von dreizehn Tagen bis dahin 2100
ABCDEFG im alten,
GABCDEF im neuen.

Hat man einmal den Sonntagsbuchstaben eines Jahres, so bestimmt sich nach ihm der Wochentag eines jeden Datums dieses Jahres mühelos. Z. B. das Jahr 1863 hat den Sonnenzirkel 24 und mithin den Sonntagsbuchstaben F alten = D neuen Stils, also correspondiren heuer die Wochentage mit den Buchstaben in folgender Weise:

Sonntag,	Montag,	Dienstag,	Mittwoch,	Donnerstag,	Freitag,	Samstag
D	E	F	G	A	B	C.

Da nun der 1. Dezember unabänderlich den Buchstaben F hat, so hat der heutige 16. Dezember den Buchstaben F und ist also ein Mittwoch. Der hauptsächlichste Gebrauch, welchen man von den Sonntagsbuchstaben machte, war, durch sie die Wochentage der Ostergränzen zu bestimmen. Alt ist übrigens ihre Einführung nicht, sie wird zwar ge-

wöhnlich dem Dionysius Exiguus zugeschrieben, findet sich aber noch nicht einmal in den chronologischen Schriften Beda's. Früher bediente man sich zu dem darhin angegebenen Zwecke des Wochentags der Calenden des Januars und in der griechischen Kirche, nachdem der 1. September zum Neujahr geworden war, der Concurrenten, concurrentes, *αἱ τοῦ ἡλιου ἐπακταὶ*, d. h. des auf den 1. September fallenden Wochentags. Den letzteren Normaltag gebrauchen nach heute die Russen, sie nennen ihn Wrutzeleto. Da aber die Wochentage des 1. Septembers stets mit denen des 24. März identisch sind, so hat man wegen der Nähe von Ostern schon früher auch diese als Concurrenten gebraucht, so schon Athanosius an einem bald anzuführenden Orte und der Astrolog Paulus von Alexandrien, der sie *ποσαὶ τῶν ϑεῶν* nennt.

Das Passah erlitt von der Zeit Constantin's an ebenfalls durchgreifende Reformen. Die Verbindung der Todestrauer mit der Auferstehungsfreude zu einem Festbegriff wurde stehend und es bildete sich die Unterscheidung zwischen dem *πάσχα σταυρώσιμον* und dem *πάσχα ἀναστάσιμον* oder, wie sich die Lateiner später ousdrückten, zwischen dem pascha dominicae passionis und dem pascha resurrectionis. Die erste Spur dieser Unterscheidung findet sich in dem Schreiben Constantin's an die Synode zu Nicäo, s. Steitz a. a. O. Im Loufe der Zeit verlor sich nun dos *πάσχα σταυρώσιμον* ganz und das *ἀναστάσιμον* blieb im alleinigen Besitz des Nomens pascha, *πάσχα*. So findet sich die *ἡμέρα τοῦ πάσχα* zuerst bei Bosilius dem Großen als *μνημόσυνον τῆς ἀναστάσεως* karakterisirt, s. ebenfalls Steitz a. a. O. Die fortwährenden Differenzen über die Possahfeier wollte Constantin durch die Synode von Nicäa ausgeglichen wissen, welche nicht bloß zu der Schlichtung der arianischen Streitigkeiten zusammengekammen war, nochdem die Synode von Arelote im J. 314 vergebens eine Einigung zu erzielen versucht hatte. Unter den 20 Kanones der Synode von Nicäa findet sich nun zwar kein auf die Passahfeier bezüglicher, allein sie schrieb gleichwohl ous, daß die morgenländischen Brüder, welche bisher das Passohfest mit den Juden gefeiert hätten, es in Zukunft mit Rom und den mit ihm übereinstimmenden Kirchen feiern würden, und übertrug die Osterrechnung unter der Aufloge ihrer jährlichen Mittheilung an die anderen Kirchen den Alexandrinern als den onerkannten Erben und Inhabern ostronamischer Wissenschoft. Diese Beschlüsse blieben ober vor der Hand ouf dem Popier. Die Sitte der Feier der Monatstage wor so tief eingewurzelt, daß nicht bloß die Synode von Antiochien 341 die Passohfrage wieder zur Hond nahm und die Anhänger der jüdischen Sitte excommunicirte, sondern auch die späteren Synoden zu Laodicea 364 und zu Constantinopel 381 die domols zum ersten Mal so genannten *τεσσαρεσκαιδεκατῖται* oder Quartodecimani noch bekämpfen mußten, bis sie endlich im 6. Jahrhundert ausstarben. Ebensowenig, als die Quartodecimaner allgemein nochgoben, nahmen die Lateiner die alexandrinische Osterrechnung an, von welcher sich eine Reihe von Osterdaten in der vor 15 Johren herausgegebenen syrischen Uebersetzung der Festbriefe des Athanasius erhalten hat, sondern behielten ihre eigene (Romana supputatio nennt sie Paschasinus, Bischof von Lilybäum in Sicilien, in seinem Sendschreiben an Leo den Großen über das Osterfest des Jahres 444) mit ihren eigenen Ostergränzen, dem 19. März, als dem Tag nach dem frühesten Frühlingsvollmond, und dem 21. April, als dem Tog der Parilien, des Gründungsfestes Rom's. Sie bedienten sich wenigstens schon zu Anfang des 4. Jahrhunderts eines 84jährigen Osterkreises, wie die von dem Cardinal Noris herausgegebenen Fasti consulares und dos von Muratori in den 3. Band seiner Anecdota ex Ambrosianae Bibliothecae codicibus aufgenommene, wahrscheinlich aus dem 9. Jahrhundert stammende Liber de computo beweisen. Er bestand aus der Verlängerung der callippischen Periode um eine Oktaeteris, und gab allerdings an seinem Schluß die Neumonde um mehr als einen Tag zu früh, aber er führte die cyklischen Neumonde nicht bloß zu denselben Monatstagen, son-

dern auch zu denselben Wochentagen zurück, so daß sich nach seinem Ablauf nicht bloß, wie beim 19jährigen Cyklus, die Ostergränzen, sondern auch die Data des Osterfestes in gleicher Ordnung erneuerten. Während des ersten Ablaufs ihres Cyklus von 298 bis 381 feierten nun die Lateiner das Osterfest zweiundzwanzigmal abweichend von den Alexandrinern, was die letzteren natürlich übel vermerkten. Die Sache veranlaßte während des folgenden Cyklus von 382 bis 465 einen lebhaften Schriftwechsel zwischen der alexandrinischen und römischen Kirche, wodurch die römische allmählich zu den Ansichten der alexandrinischen hinüber gezogen wurde. Den ersten Anlaß zu Erörterungen gab das Osterfest des Jahres 387, das die Lateiner auf den 21. März und die Alexandriner auf den 25. April setzten. Der auffallende Unterschied von 5 Wochen bewog den Kaiser Theodosius zu einer Aufforderung an den Bischof von Alexandrien, Theophilus, seine Ansicht auszusprechen und eine Ostertafel auf eine Reihe von Jahren zum voraus zu entwerfen. Die beiden Ostertafeln des Theophilus, die 100jährige, welche er mit dem ersten Consulat des Theodosius, d. i. mit dem Jahre 380, zugleich einem Epochenjahr des 19jährigen Mondzirkels der Alexandriner, angefangen hatte, und die 418jährige, welche wahrscheinlich die mit dem 96. Jahre der ersteren beginnende Fortsetzung bildete, denn beide zusammen scheinen der 12. Periode der Weltrechnung des Anianus von 361 bis 892 entsprochen zu haben, s. Piper's „Karl's des Großen Kalendarium und Ostertafel", S. 115, sind verloren gegangen, sein Begleitschreiben derselben, Prologus von ihm genannt, hat sich erhalten. In demselben ist die ganze Lehre der Alexandriner über die Osterbestimmung mit Begründung aus der Schrift und Tradition dargelegt. Ganz mit Theophilus übereinstimmend, besprach das streitige Osterfest der abendländische Bischof Ambrosius von Mailand in einem Cirkular ad Episcopos per Aemiliam constitutos. Aus dem letzteren Schreiben erfahren wir zugleich, daß die abendländischen Bischöfe damals schon zuweilen von der römischen Kirche in der Bestimmung des Osterfestes abwichen, wie z. B. die Mailänder es im Jahre 360 mit den Alexandrinern feierten. Ferner bewog das Osterfest des Jahrs 414, obgleich beide Parteien es auf den 22. März bestimmt hatten, den Pabst Innocenz I. zu einer Erörterung der Ostergränze in einer epistola ad Aurelium Carthaginensem Episcopum. Ein weiterer Zankapfel wurde das Osterfest des Jahres 444, welches die Lateiner um einen Monat früher feiern wollten, als die Alexandriner, die es auf den 23. April festgesetzt hatten. Die Hauptgegner des lateinischen Ansatzes waren der schon genannte Paschasinus und Cyrillus von Alexandrien, der Neffe, Zögling und Nachfolger des Theophilus, welcher durch die Wiederaufnahme der Polemik, so wie durch die Verkürzung der 418jährigen Ostertafel seines Oheims zu einer 95jährigen, nach deren Ablauf die Tage des Osterfestes, mit Ausnahme jedes vierten, fast immer um einen Tag vorwärts und selten um 6 Tage rückwärts gehenden in der früheren Ordnung wiederkehren, in seinem Prologus paschalis sich einen Namen gemacht hat. In der That ließ sich auch Leo der Große durch die Gründe dieser Gegner bewegen, das Fest gegen die Grundsätze der Lateiner auf den 23. April zu verlegen, wodurch die Parilien auf den Charfreitag fielen und ohne circensische Spiele vorüber gingen. Eben so gab derselbe Pabst um des Friedens willen 11 Jahre später den Alexandrinern nach, als 455 das Osterfest nach den Lateinern am 17., nach den Alexandrinern aber am 24. April gefeiert werden sollte, wozu ihn ein die Osterfrage ausführlich und gründlich abhandelndes Sendschreiben des Bischofs von Alexandrien, Proterius, welches auf Befehl des Kaisers Marcianus ergangen war, bestimmte, so dringend er sich auch vorher durch seinen Geschäftsträger in Constantinopel, dem Bischof Julianus Coensis, bei dem Kaiser für die lateinische Rechnung verwendet hatte, was er wohl in gutem Glauben an deren Richtigkeit gethan hatte. Eine Meinung, in welcher Leo durch die in seiner Zeit zuerst bemerkliche Correktion des

84jährigen Osterkreises nur bestärkt werden konnte, bei welcher man den saltus lunae, d. h. den Sprung der Epakte oder des Mondzeigers, wie man das Alter des Mondes seit seiner letzten Conjunktion am 1. Januar nennt, von 11 auf 12 Tage nicht mehr, wie bisher, in den Anfang des 13., sondern des 15. Jahres setzte und so statt der bisherigen zweitägigen Epaktenabweichung nach 72 Jahren nur eine eintägige erhielt. Aber auch diese Verbesserung hob natürlich die Osterdifferenz nicht, weswegen der Pabst Hilarius, von 461 bis 468, den Victarius von Aquitanien mit einer neuen Untersuchung der Osterrechnung beauftragte. Auch dieser erreichte eine völlige Uebereinstimmung mit der Osterdatirung der Alexandriner trotz der von ihnen entlehnten Combination ihres Mondzirkels mit dem Sonnenzirkel, welche 50 Jahre vorher der Mönch Anianus im Morgenland aufgebracht hatte, trotz der frühesten Ostergränze am 21. März und des Festrahmen vom 22. März bis zum 24. April nicht, da seine Ostertafel während ihrer 532 Jahre 32mal wegen ihrer verschiedenen Bestimmung der Neumonde von den Alexandrinern um 7 Tage abwich, in welchen Fällen der Pabst für das den lateinischen Principien entsprechende Datum entschied. So wurde in den Jahren 475, 495, 496, 499 und 516 das Osterfest im Abendland acht Tage später als im Morgenland gefeiert. Da und dort blieb wohl auch der alte 84jährige Cyklus im Gebrauch. Endlich erwarb sich der römische Abt Dionysius Exiguus, gestorben 556, das Verdienst, die Einheit der Osterrechnung und Osterfeier zwischen dem Abendlande und Morgenlande herzustellen. Im Jahre 525 setzte er nämlich die bis auf 6 Jahre abgelaufene 95jährige Ostertafel des Cyrillus ganz nach dessen Grundsätzen um weitere 95 Jahre, von 532 bis 626, fort und wußte ihren Gebrauch dem Petronius und dem Pabst Bonifacius so eindringlich zu empfehlen, daß zuerst die Römer und allmählich auch die übrigen Italiener die Osterrechnung der Alexandriner unbedingt annahmen. Dionysius gebrauchte in seiner Ostertafel übrigens nicht mehr die alexandrinische Aera Diokletian's, sondern die ab incarnatione domini, und auch nicht die Epakten des Mondalters am 1. Januar, sondern am 22. März, die übrigens auch schon bei Athanasius vorkommen, und die Concurrenten des 24. März. Seine Tafel wurde von einem Abt Felix Gillitanus (Cyrillitanus oder Cbyllitanus) und von seinem großen Zeitgenossen Isidor von Sevilla durch neue 95 Jahre, von 627 bis 721, fortgesetzt. Eine weitere abschließende Fortsetzung lieferte endlich im Jahre 725 Beda, welcher den 532jährigen Osterzirkel des Victorius wieder aufnehmend, seine Tafel mit dem Jahre 532, demselben, mit welchem Dionysius seinen 95jährigen Cyklus begonnen hatte, anfing und bis zum Jahre 1063 fortführte. Die dionysisch-alexandrinische Osterrechnung hat übrigens erst um die Zeit Karl's des Großen, 768—814, über alle Widersprüche gesiegt, denn außerhalb Italien, und zwar in Spanien, erlosch der Gebrauch des 84jährigen Osterkreises und der victorischen Ostertafel erst nach dem Jahre 587, in Britannien nach 729 und in Gallien gar erst am Ende des 8. Jahrhunderts. Von hier an wurde das Osterfest 8 Jahrhunderte lang mit vollkommener Uebereinstimmung gefeiert. Die Achillesferse der alexandrinischen Rechnung blieb bis in das 13. Jahrhundert unbemerkt, wo sie im Jahre 1223 zuerst im Computus eines Ungenannten an das Licht gezogen wurde. Die nun sich entspinnenden Verhandlungen bis zu der gregorianischen Kalenderverbesserung einschließlich erzählt der Artikel Piper's: „Kalender", in dem Abschnitt: „die gregarianische Kalenderreformation". Der dort Bd. VII, 230 vorkommende Name „Aepyrus" ist in Argyrus zu corrigiren.

Die Monate der Christen sind, mit Ausnahme der koptischen und abessynischen, nach immer alexandrinisch construirten, s. Ideler Bd. II. S. 190 und Greswell T. I. p. 683 und T. IV. p. 495, bis auf den heutigen Tag überall die julianischen. Nicht so universell ist die Herrschaft der römischen Monatsnamen. Im Abendlande gilt sie zwar von Rom und Byzanz bis zum äußersten Norden

hinauf, allein im byzantinischen Reiche erhielten sich neben den officiellen römischen auch die syrisch-macedonischen Monatsnamen bis tief in das Mittelalter, und bei den germanischen und slavischen Völkern kamen auch einheimische auf. Im Morgenland vermochten die römischen Monatsnamen gar nie durchzudringen: die armenischen, syrischen, koptischen und abessynischen Christen gebrauchen nach heute bloß ihre nationalen Namen. Uebrigens wurde das Joch der römischen Monatsnamen auch im Abendlande nicht immer und überall mit derselben Resignation getragen: im 8. Jahrhundert wollte es Karl der Große in Deutschland durch die Aufnahme deutscher Namen in den officiellen Gebrauch zerbrechen, er scheiterte aber an der damaligen Alleinherrschaft der lateinischen Sprache, und am Schluß des 15. Jahrhunderts strebte der schon genannte Theodorus Gaza für die Griechen nach demselben Ziele, allein sein Zeitalter hatte seine Lieblinge, die alten patriotischen Monatsnamen, — vergessen.

Die römischen Monatsnamen brachten natürlich auch die römische Datirungsweise mit sich. In der lateinischen Kirche bediente man sich ihrer bis zu dem Aufkommen der modernen Sprachen, so in Deutschland bis in das vierzehnte Jahrhundert, aus welcher Zeit die ersten deutsch geschriebenen Kalender vorhanden sind. Sporadisch findet sich allerdings die heutige Tagzählung schon früher, so in einem Bruchstück eines gothischen Kalenders aus dem 4. und in einem angelsächsischen aus dem 10. Jahrhundert; unter den Lateinschreibern ist sie zuerst von Gregor dem Großen, Pabst von 598 bis 604, gebraucht worden. Neben der Datirung kam aber auch schon frühe im Mittelalter die Bezeichnung der Tage nach den Namen ihrer Heiligen in Aufnahme. In der byzantinischen Kirche ist die römische Datirungsweise zwar auch angenommen, aber, wie es scheint, im 7. Jahrhundert mit der heutigen Zählung der Monatstage vertauscht worden, das in diese Zeit gehörige Chronicon paschale gebraucht beide Datirungsweisen, der Kaiser Heraklius in einer chronalagischen Schrift nur die letztere; ebenso weisen die griechischen Ostertafeln, *πασχάλια*, welche Piper in „Karl's des Großen Kalendarium und Ostertafel" bekannt gemacht hat, vom 9. bis 15. Jahrhundert nur diese auf. In Asien wurde die römische Datirungsweise nur zur Vergleichung mit den einheimischen Daten gebraucht, so schon im Schreiben der smyrnäischen Gemeinde über den Märtyrertod Polykarp's.

Das Jahr hat im Abendland bürgerlich und kirchlich den 1. Januar von Anfang an zu seiner Epache gehabt und hat dieselbe im Volksleben, so wie in den Rechnungen der Astronomen, auch nie und nirgends verloren, obgleich frühe die verwirrendsten Schwankungen des Neujahrs eintraten. Die heidnischen Januarskalenden gereichten nämlich mit ihren weltlichen Festlichkeiten der christlichen Frömmigkeit zum Anstaß, was war also nach der Christianisirung des Staats natürlicher, als der Versuch, dieses Aergerniß nicht sowohl durch die Verwandlung der Januarskalenden in den dies Circumcisionis, wie Dionysius Exiguus gethan hatte, welcher a Circumcisione rechnete, als vielmehr durch die Aufstellung anderer, auf christlichem Grunde ruhender Jahresanfänge zu beseitigen? So fingen manche Päbste das Jahr mit dem 1. März an, vermuthlich deswegen, weil der März der traditionelle Passionsmanat war, s. oben. In Venedig blieb dieser Jahresanfang für die öffentlichen Akten sogar bis zum Untergang der Republik bestehen. Ein anderer römischer Jahrestermin war die Verkündigung Mariä, Annunciatio s. Conceptio, am 25. März, der in Pisa und Florenz bis 1749 gebraucht wurde. Der gewöhnlichste aber war Weihnachten, a Nativitate domini, den man deswegen auch mos oder stilus curiae Romanae genannt findet. Erst Innocenz XII., welcher 1691 den päbstlichen Stuhl bestieg, brachte den 1. Januar wieder zu Recht und Ehren. In Deutschland hat das Calendarium Karl's des Großen das Neujahr am 1. Januar. Sanft gewöhnlich war der 25. März, welcher im 11. Jahrhundert der Nati-

vitas domini weichen mußte, bis dieſe ſelbſt ſeit dem weſtphäliſchen Frieden ihre Herrſchaft an den 1. Januar abgab. Die deutſchen Kaiſer aber ſcheinen nach ihr von jeher bis in das 16. Jahrhundert datirt zu haben. In Frankreich gebrauchte man unter den Merovingern den 1. März, unter den Carolingern Weihnachten und unter den Capetingern bis in das 16. Jahrhundert das Oſterfeſt, die unbequemſte Jahresepoche, die ſich denken läßt, die aber gleichwohl auch in Holland und in Cöln lange üblich war. In Spanien und Portugal rechnete man anfänglich von Mariä Verkündigung und im 14. Jahrhundert von Weihnachten an, bis man endlich im 16. Jahrhundert zum 1. Januar überging. In Britannien gebrauchten die Angelſachſen nach Beda Weihnachten als Jahresepochen, bis man ſpäter deren allmählich drei bekam: die hiſtoriſche, geſetzliche oder bürgerliche und kirchliche. Die erſtere haftete ſeit langer Zeit am 1. Januar, die zweite bis zum 13. Jahrhundert am 25. Dezember und ſpäter am 25. März, die dritte endlich am 1. Advent. Im Jahre 1752 wurde die bürgerliche Jahresepoche auf den 1. Januar geſetzt. Im oſtrömiſchen Reiche wurde der 1. Januar vom 5. Jahrhundert an durch die Epoche der Indiktionen, den 1. September, bleibend verdrängt, welchen die Ruſſen 1700, die Neugriechen aber erſt 1821 wieder mit dem 1. Januar vertauſcht haben. In Syrien haben ſich die Katholiken den 1. September angeeignet, die Neſtorianer und Jakobiten ſind aber ihrem alten 1. Tiſchri treu geblieben. Ebenſo die Alexandriner und deren Nachfolger: die Kopten und Abbeſſynier, ihrem 1. Thoth.

Der Anfang des Kirchenjahrs, von deſſen Vorhandenſeyn vor der Zeit Conſtantin's man, abgeſehen von den zwei Feſtzeiten: Paſſah und Pentekoſte, keine Spuren hat, ſcheint zuerſt mit dem dem jüdiſchen Niſan entſprechenden Sonnenmonat gemacht worden zu ſeyn. So wird wenigſtens in den apoſtoliſchen Conſtitutionen der Dezember als der 9. und der Januar als der 10. Monat bezeichnet, und der mit dem Niſan gewöhnlich identificirte Xanthikus der erſte Monat genannt. Derſelben Rechnung folgt Epiphanius, und noch die abendländiſchen Oſterrechner Victorius, Dionyſius und Beda reden vom Oſtermonat als mensis primus. Die Epoche des 1. Advents kommt von den Neſtorianern her und findet ſich zuerſt im Reſponſoriale Gregor's des Großen, im 7. Jahrhundert ſcheint ſie aber ſchon allgemein im Abendland eingeführt geweſen zu ſeyn, die griechiſche Kirche behielt jedoch ihren 1. September bis heute bei. Alles Weitere über das Kirchenjahr ſehe man in dem Art. „Kirchenjahr" von Steitz nach.

Die Fehlerhaftigkeit der julianiſchen Jahresdauer iſt oben bei der Beſprechung der Oſterrechnung berührt und über ſie auf Piper's Artikel „Kalender" verwieſen worden. Nachzutragen iſt hier nur, daß laut der Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 21. Januar 1864 auch in dem dem alten Kalender bis jetzt treu gebliebenen Rußland das Bedürfniß nach einer Kalenderverbeſſerung ſich geltend macht. Der Aſtronom Mädler in Dorpat hat im Auftrag des freien deutſchen Hochſtifts eine Denkſchrift über eine dem jetzigen Standpunkte der aſtronomiſchen Wiſſenſchaft entſprechende Jahresordnung und darauf gegründete allgemeine Zeitrechnung ausgearbeitet, welche an die Regierungen und Gelehrten verſendet werden wird, damit ſie bei der im Jahre 1864 nach Gießen beſtimmten Naturforſcherverſammlung von abzuordnenden Sachverſtändigen diskutirt werde.

Die Jahrrechnungen der Chriſten ſind in dem Art. „Aeren" von Wieſeler beſchrieben.

Guſtav Röſch.

Zell, Matthäus, der erſte reformatoriſche Prediger in Straßburg, ward geboren 1477 zu Kaiſersberg im Ober-Elſaß, ſtudirte zu Mainz, Erfurt und Freiburg, an welcher letzteren Univerſität er den Grad eines Baccalaurens der Theologie erhielt. Im Jahre 1518 ward er Pfarrer an der Straßburger Münſtergemeinde; Luther's Theſen hatten ihn bereits mächtig ergriffen. Im J. 1521 trat er entſchieden mit der

Predigt des Evangeliums auf, indem er seinen Zuhörern den Brief an die Römer auslegte. Viele schlossen sich ihm an, Andere, besonders Priester und Mönche, verschrieen ihn als Ketzer. Als er bedroht ward, erklärten sich die Bürger zu seiner Vertheidigung bereit, der Magistrat nahm ihn gegen das Domcapitel in Schutz, das übrigens nicht zur Strenge geneigt war. Erst 1523 ließ der Bischof eine Reihe von Klagartikeln gegen ihn aufsetzen, welche dieser aber durch eine „Christliche Verantwortung" beantwortete, die nicht bloß Widerlegung der katholischen Lehre, sondern schriftgemäße Begründung der reformatorischen ist. In demselben Jahre sagten sich zu Straßburg zwei Geistliche öffentlich vom Pabstthum los, indem sie in den Ehestand traten; bei der Trauung des einen, Anton Figu, Pfarrer an der Thomaskirche, hielt Zell eine Predigt, die er als Apologie der Priesterehe durch den Druck herausgab; er selbst heirathete kurz darauf. Den 1. Dezember 1523 erließ der Magistrat den Beschluß, daß alle Prediger „künftig nichts Anderes als das heilig Evangelium und die Lehr Gottes und was zur Mehrung der Lieb Gottes und des Nächsten dient, frei öffentlich dem Volk verkündigen sollen". Wenige Monate später that dagegen der Bischof die verheiratheten Geistlichen in den Bann; Zell schrieb in ihrem Namen eine ausführliche „Appellation". Der Bann hatte indessen keinen Effekt, die Straßburger Bürgerschaft fiel täglich mehr vom römischen Katholicismus ab. So fest auch Zell in seinem evangelischen Bekenntniß war, so war er doch mild und versöhnlich gegen Solche, die anders dachten als Luther, wofern er nur den Glauben an Christum bei ihnen fand. Im Jahre 1529 beherbergte er den flüchtigen Schwenkfeld, die Schweizer wollte er wegen ihrer Meinung vom Abendmahl nicht verdammen. Auf Formeln hielt er nicht viel, daher hielt er sich eben so fern von den Streitigkeiten als von den Unionsversuchen Butzer's. Im Jahre 1534 gab er im Namen der Straßburger Prediger einen Katechismus heraus: „Kurtze christliche Erbauung für die Kinder und Angohnden" (Anfänger), „der gemeinen Artikel unsers christlichen Glaubens". Diese in Gesprächsform gehaltene Schrift scheint, ihrer Ausführlichkeit wegen, mehr für die Lehrer als für die Kinder bestimmt gewesen zu seyn. Für letztere schrieb Zell besonders eine „Auslegung des Vater-Unser auf Gebettweis gestellt." Im Jahre 1542 übersandte er, in Verbindung mit seinen Amtsgenossen, ein Gutachten an die Prediger zu Frankfurt, in dem erklärt war, die Bilder, über welche diese sich zankten, seyen Adiaphora und im Abendmahl sey Christus wahrhaft gegenwärtig, aber himmlisch, nicht irdisch. Zell starb 1548 nach langjährigem Wirken weniger als gelehrter Theolog denn als treuer und vom Volke geliebter Seelsorger und Prediger verdient. Seine Gattin Katharina überlebte ihn und starb in hohem Alter; sie war eine fromme Wohlthäterin aller Nothleidenden, besonders der „armen Schüler" und derer, die um ihres Glaubens willen nach Straßburg geflüchtet waren; selbst die Wiedertäufer wies sie nicht ab. Mit Schwenkfeld blieb sie in Briefwechsel mehrere Jahre lang; gewandt im theologischen Disputiren, schrieb sie eine lange Apologie ihres Verkehrs mit ihm, und als nach ihres Gatten Tode Ludwig Rabus sein Andenken angriff, vertheidigte sie es tapfer in einer 1557 herausgegebenen und an die Straßburger Bürgerschaft gerichteten Verantwortung.

S. die Biographieen Zell's und seiner Gattin bei Röhrich: Mittheilungen a. der Gesch. der evangel. Kirche des Elsasses. Straßb. 1855. Bd. 3. S. 89 u. f. C. Schmid.

Zeloten. Die Rolle, welche diese Partei im jüdischen Kriege und in den vorausgegangenen Aufständen gespielt hat, ist in zwei Artikeln unserer Encyklopädie bereits geschildert; die erste Hälfte derselben, die Auflehnung der Galiläer unter Judas von Gamala und seinen Söhnen in dem Art. „Judas, der Galiläer" (Bd. VII. S. 126 f.), die andere Hälfte, die Rolle im jüdischen Krieg (nebst kürzerer Erwähnung der ersteren Vorgänge) gegen Ende der ersten Hälfte des Art. „Volk Gottes" (Bd. XVII. S. 295 bis 302). Unsere Aufgabe beschränkt sich daher auf die genauere Erörterung der beiden Punkte, welche in jenen zwei Artikeln nicht ihre Stelle finden konnten, die genauere Erörterung des Namens und des Karakters dieser Partei.

Was zunächſt den Namen derſelben betrifft, ſo gehört er nicht nur den Geſchichtswerken des Joſephus an, ſondern auch dem Neuen Teſtamente, ja er findet ſich ſogar in einer rabbiniſchen Urkunde; und zwar lautet er bei Lukas (Evang. 6, 15. Apgeſch. 1, 13.) wie bei Joſephus (Antt. u. Bell. jud.) ζηλωτής, bei Matthäus (10, 4.) und Markus (3, 18.) aber, übereinſtimmend mit dem haggadiſchen Commentor Aboth di R. Nathan, welcher die Partei als קנאים bezeichnet, *καναίτης*. Die Evangeliſten geben dieſe zwei gleichbedeutenden*) Beinamen dem anderen Apoſtel Simon zum Unterſchiede von Simon Petrus, ſchildern uns aber mit dieſem Einen Worte zugleich die Vergangenheit dieſes Apoſtels (ſ. weiter unten). Auffallend erſcheint es, daß keiner der beiden Tholmude in irgend einer Stelle ſich dieſes Parteinamens bedient, während ſie doch von den großen Ereigniſſen, welche die Zeloten herbeiführten, und von den Häuptern derſelben uns ſo Vieles überliefern; die Erklärung der Sache liegt aber in dem Umſtande, daß die religiöſe Richtung der Partei allmählich die Herrſchaft in der Synagoge davontrug, ſo daß ſie dem Thalmud gar nicht mehr als Partei der Eiferer erſchien und doch die Häupter der milderen Richtung (der Schule Hillel's vorzüglich), in deren Gegenſatz die Zelotenpartei ſich ausgebildet hatte, um anderer Verdienſte willen allzu hoch im Anſehen der Synagoge ſich erhielten, als daß der Thalmud den einſt ſo ſchroffen Gegenſatz noch in gleicher Weiſe empfunden hätte. Um ſo werthvoller erſcheint daher jene einzige rabbiniſche Reminiſcenz des Parteinamens in Aboth di R. Nathan (cap 6), deren Anfangsworte wir hier beiſetzen:

וכשבא אספסינוס קיסר להחריב את ירושלים בקשו קנאים לשרוף כל התבואה וכו׳.

(Und als Veſpaſianus, der Kaiſer, kam, Jeruſalem zu zerſtören, ſuchten die Kenaim, die Eiferer, alles Hab und Gut zu verbrennen ꝛc.)

Ob die Zeloten ſich ſelbſt dieſen Namen gaben oder nur von Anderen alſo benannt wurden, iſt unbekannt; das Schweigen des Tholmud und der gefliſſentliche Gebrauch dieſes Namens bei dem ihnen mißgünſtigen, römiſch geſinnten Joſephus ſcheint für das Zweite zu ſprechen. Sie ſelbſt wollten ohne Zweifel nichts Neues und Beſonderes ſeyn, ſondern nur in die Fußtopfen jener Vorfahren treten, welche vor Zeiten gegen auswärtige Feinde und gegen halbobtrünnige oder doch allzu fügſame Volksgenoſſen die Soche Gottes und Seines Volkes verfochten hatten. Der Name, welchen ſie ſelbſt wohl von ſich gebrauchten, insbeſondere ſo lange die Friedensportei in Jeruſalem noch die Herrſchoft hatte und Judäo nur erſt vereinzelte Porteigänger ſtellen konnte, war Galiläer. Galiläo bot den günſtigſten Boden zur Sammlung und erſten Behauptung dieſer Guerillaſchaoren; Galiläo's Bevölkerung hotte ſich einen unobhängigeren Geiſt und Karakter bewohrt als die der Hauptſtodt und ihrer Provinz; dos galiläiſche Meer, auf deſſen peräiſchem Ufer Gamala, die Vaterſtodt des erſten Zelotenhauptes, lag, erleichterte den Zuzug von mehreren Seiten; die galiläiſche Bergſtodt Sepphoris bildete endlich den Woffenplatz und die letzte Burg wider das Andringen der Römer: — daher nannte die Portei in dieſem erſten Revolutionskrieg**) und deſſen vereinzelten Nochwehen bis zum Ausbruche des zweiten Krieges und der Verlegung ſeines Schauplatzes nach Jeruſalem ſich ohne Zweifel mit Vorliebe „die Galiläer" und hieß

*) Die Unterſuchung, ob der Beiname *καναίτης* in den Stellen bei Matthäus und Markus nicht mögtlicher Weiſe auch die Vaterſtadt Simon's bezeichnen könnte, ſo daß Simon und ſein Bruder Judas, was bei ihrer Verwandtſchaft mit Jeſu von Nazareth an ſich nicht unwahrſcheinlich wäre, von Cana gebürtig geweſen wären, gehört nicht hieher; nur erlauben wir uns, zu bemerken, daß die Abfertigung dieſer Anſicht in dem Art. „Simon Zelotes" (Bd. XIV. S. 386 f.) uns etwas zu beſtimmt erſcheint und dagegen die dortige Karakteriſirung der 4 Brüder Jakobus, Joſes, Simon und Judas nicht genug Grund hat, wogegen die Beziehung des Beinamens auf die frühere Parteiſtellung nicht erwähnt iſt.

**) Wenn wir den Aufſtand unter Judas einen „Revolutionskrieg" nennen, ſo geſchieht es nach der Bezeichnung ſowohl des Joſephus wie der Rabbinen: Joſephus ſtellt dieſen *πόλεμος* dem *πόλεμος* gegen Antiochus Epiphanes und dem gegen Pompejus zur Seite und nennt ihn den

auch ihr Haupt, obwohl Judas vom jenſeitigen Seeufer war, doch gleich alſo. Während des zweiten Krieges, des ſogenannten „jüdiſchen“ Krieges, war Galiläa nur noch das Vorwerk von Jeruſalem, während im erſten Kriege in umgekehrter Weiſe Judäa mit ſeinen von Judas übrigens unabhängigen und von einem gewiſſen Simon, einem gewiſſen Athronges und einem dritten unbekannten Anführer commandirten Schaaren, ſowie mit ſeinen dem Judas anhängenden und von dem Phariſäer Saddok geleiteten Zeloten eher als das Vorwerk von Sepphoris erſcheint; die Galiläer erſcheinen im zweiten Kriege als die Vorpoſten der Zeloten von Judäa und in der letzten Zeit deſſelben nur noch als eine Schichte unter den Zeloten Jeruſalems. Dieſer verſchiedenen Stellung der Zeloten in den beiden Kriegen gegen Varus und gegen Veſpaſianus, von welcher nach dem Bisherigen auch die Verſchiedenheit der beiden Namen noch Zeugniß ablegt, indem die Partei zwar von Anfang an als die der Zeloten verſchrieen war, bis zur Ausdehnung des Kriegsſchauplatzes und der Aufſtändiſchen über das ganze Land und Volk aber ſich mit einem gewiſſen Stolz gegenüber der Friedenspartei zu Jeruſalem die Partei der Galiläer nannte, — entſprach ohne Zweifel auch eine gewiſſe Verſchiedenheit

des Karakters. Dr. Joſt hat in ſeiner Geſchichte des iſraelitiſchen Volkes (Bd. II. S. 65) die Zeloten als die „Freiheitseiferer“ dargeſtellt; noch ungünſtiger erſcheinen ſie zumal bei der Darſtellung des Joſephus in den Augen derer, welche nur ihre letzte Rolle während der Belagerung Jeruſalems ſich vergegenwärtigen, ſie erſcheinen ſolchen Leſern als die Jakobiner ihres Volkes. Auf der anderen Seite ſcheint uns Dr. Grätz in ſeiner „Geſchichte der Juden“ (Bd. III. und zwar vorzüglich in Note 23. des Anhangs) ſie allzu ſehr mit der Schule des Phariſäers Schammai zu identificiren. Beides iſt ohne Zweifel einſeitig oder verleitet doch leicht zu einer einſeitigen Anſchauung. Die Zeloten waren vielmehr urſprünglich und wollten gewiß nichts Anderes ſeyn, denn — die Makkabäer des erſten Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung oder, wie ſie es im Munde führten, ſie wollten thun, was Pinehas gethan, da Iſrael den Moabitern ſich ergeben hatte, — ſie wollten ohne Anſehen ihrer anfangs ſo geringen Anzahl und ohne Rückſicht auf einen Menſchen Gewalt brauchen, um Iſrael zu ſäubern von der Befleckung durch die Fremdlinge und als Volk Gottes wieder darzuſtellen. Das wollte ſchon Ezechias, der Vater des Judas, als er gegen Antipater und Rom auf dem galiläiſchen Gebirge die Fahne erhob und dafür von Antipater's Sohn Herodes gefangen genommen und gleich einem Räuberhauptmann enthauptet wurde; das wollten auch die beiden Phariſäer Juda ben Zipori und Matthias ben Margaloth, als ſie während des Herodes letzter Krankheit ihre Zuhörer aufſtachelten, den römiſchen Adler über dem Portal des Tempels herunterzuſchlagen, nach ihrer Gefangennehmung auf die Frage: wer ſie dazu gereizt? dem Herodes erwiederten: „das Geſetz!“ — und darauf als „Tempelſchänder“ lebendig verbrannt wurden. Gleicherweiſe wollte auch Judas mit ſeinen Anhängern keineswegs nur dem Uebermaaße der Mißhandlungen ein Ende machen, ſondern zuallermeiſt der Herabwürdigung des Volkes Gottes zu heidniſchen Unterthanen ein Ziel ſetzen. Als der entſchiedenſte Ausdruck davon erſchien ihnen der Cenſus des Quirinius, die Forderung, von jedem Kopfe eine Steuer, von allen Feldfrüchten und Häuſern eine Abgabe, von aller Ausfuhr einen Zoll an die Römer zu entrichten; und die wenige Jahre ſpäter mit der Verwandlung Judäa's in eine römiſche Provinz verbundene zweite Forderung, daß die öffentlichen Dokumente, ſelbſt Scheidebriefe, nach den Regierungsjahren der Kaiſer ausgeſtellt werden, wurde als eine Gleichſtellung des Namens der heidniſchen Kaiſer mit dem geheiligten Namen Moſe's betrachtet. Diejenigen im jüdiſchen Volke, welche über dieſe Betrachtungsweiſe ſich nicht zu erheben oder

---

„πόλεμος Κυϊντιλίου Οὐάρου“ (contr. Apion. I, 7.), und das Seder Olam Rabba (Ende deſſ.) bezeichnet die Epoche vom Cenſus an bis zur Zerſtörung Jeruſalems mit den Worten:

מסולמוס של אסורוס (ורוס) עד סולמוס של אספסינוס פושעים (ſollte heißen

ſtellt alſo den Krieg gegen Varus ſogar mit dem Kriege gegen Veſpaſianus zuſammen.

auch nicht aus Feigheit dazu zu ſchweigen und ſich zu fügen vermochten, ſammelten ſich daher unter der Fahne des Judas zum Kampfe gegen die Römer und ſchwuren zu der gegen die Herodäer wie gegen die Römer gerichteten Looſung deſſelben, „θεὸν μόνον ἡγεῖσθαι δεσπότην" (Bell. jud. VII, 10, 1.) und „μηδένα ἄνθρωπον προσαγορεύειν δεσπότην" (Antt. XVIII, 1, 6.). Die Looſung war der reine Ausdruck der moſaiſchen Theokratie, und ſelbſt die Mittel, zu welchen ſie griffen, waren dieſelben, womit Iſrael in den größten Perioden ſeiner Geſchichte das Joch fremder Völker abgeſchüttelt und die von der Fremdherrſchaft angeſteckten Volksgenoſſen ausgemerzt hatten: die Begeiſterung der Verzagten oder Abgeſtumpften zu neuem Vertrauen auf den Sieg der Gottesherrſchaft und die Sammlung der Begeiſterten zum Alles vor ſich niederwerfenden Kampfe. Die Männer, welche dafür Alles dahingaben, Hab und Gut, Leib und Leben, Weib und Kind, waren in Wahrheit „Gotteseiferer", wenn wir auch beklagen müſſen, daß ſie ihre Zeit und darum die totale Umwandlung der altteſtamentlichen Anſchauung nicht erkannten und dem Einen, in welchem alles Heil ihres Volkes und das Heil aller Welt beſchloſſen war, den Rücken kehrten. Daß ein ſolcher Gotteseifer auch auf Abwege führen konnte, welche ſelbſt nach altteſtamentlicher Anſchauung als Abwege, als die ſchwerſten Abwege galten, ja daß er nur um ſo mehr auf dieſe Abwege führen mußte, je näher das Heil gekommen war und je länger es von ihnen verworfen wurde, bedarf keines weiteren Wortes; die Geſchichte des Krieges gegen Veſpaſian und Titus und zumal die letzte Zeit der Belagerung Jeruſalems lehrt es, bis zu welchen Verirrungen, zu welchen Gräueln dieſer Gotteseifer führte; das aber dürfen wir nicht verkennen, daß der Karakter der Zeloten während ihres erſten Krieges auf dieſe ſchwerſten Abwege noch nicht gerathen war und daß ſelbſt in den letzten Stadien ihres zweiten Krieges, des Krieges gegen Titus, unter der teufliſchen Verzerrung ihres Gotteseifers das Edle und Große ihres urſprünglichen Karakters noch hindurchſchimmerte. Man hat die Sicarier eine Zelotenpartei genannt, — mit Unrecht; die Zeloten bedienten ſich in der ſchrecklichſten Zeit auch der Sicarier, dieſes auch vom Thalmud gebrandmarkten feilen Geſindels; aber dieſe Meuchelmörderbanden waren bei jener Löſung aller Bande nicht nur für ihre eigenen niedrigen Zwecke in's Leben getreten, ſondern hatten ſchon Geſſius Florus gedient; ferner tritt noch bei einem Eleaſar, einem Johannes von Giscala und ihren Horden in den letzten Akten ihrer Wirkſamkeit, unter den Todeszuckungen Jeruſalems, die theokratiſche Begeiſterung in einer Weiſe hervor, welche uns die wehmüthigſte Anerkennung abnöthigt. — Wenn wir oben ſagten, daß Dr. Grätz zu weit gehe, indem er die Zeloten mit der Schule des Schammai identificire, ſo muß man ihm jedoch zugeſtehen, daß die Verbindung, in welche Judas von Gomala mit dem Phariſäer Sadduk von Jeruſalem trat, demſelben vorzüglich Schammaitiſche Phariſäer zuführte und je länger je mehr dem ganzen Zelotismus das Gepräge dieſer Schule aufdrückte, wogegen die Friedenspartei, ſo weit ſie nicht aus Anhängern der Herodäer oder gar aus farbloſen, nur durch die Angſt vor den Gräueln des Krieges geleiteten Juden beſtand, allerdings vorzüglich der Schule Hillel's angehörte und von deren Häuptern ſich beſtimmen ließ. Hillel's Enkel, der große Gamaliel, gibt ſich (Apg. 5, 37.) als keinen Freund der Zelaten zu erkennen, und derjenige Rabbi, welcher nach dem Tode Gamaliel's das Haupt der Schule Hillel's war, aber ſelbſt von den Schammaiten reſpektirt wurde, bis er vor dem wildeſten Zelotismus ſich aus Jeruſalem zu retten wußte, R. Jochanan, war ein Freund der Römer und, ſo lange er vermochte, die ſtärkſte Stütze der Friedenspartei. Ferner iſt es wahrſcheinlich, daß eine Reihe von Geſetzesſchärfungen, welche der Thalmud aus jener Zeit enthält, unter dem Einfluſſe des Zelotismus entſtanden ſind, ſo insbeſondere die 18 Verbote gegen die Gemeinſchaft mit Heiden (Tract. Sabb. 13, 6.), ja, daß das extremſte und einflußreichſte Haupt der Zeloten während des letzten jüdiſchen Krieges, Eleaſar, dieſe Verbote durchgeſetzt hat und Hilleliten, welche ſich nicht fügen wollten, darob ermordet wurden. Dagegen mußten, wie es ſcheint, die Schammaiten, in einem Punkte, darin ſie ſonſt die allerſtrengſten Pha-

riſäer waren, im Punkte der Sobbothfeier, den nichtſchammaitiſchen Zeloten die für den Krieg wünſchenswerthen Zugeſtändniſſe mochen (Bell. jud. II, 19, 2. Thos. Sabb. cap. 17. Tract. Sabb. 12, a, 19, a.); und ſehen wir umgekehrt an dem Beiſpiel des Apoſtels Paulus vor ſeiner Bekehrung, daß auch Hilleliten ſich weit über die Gränzen der milden Anſchauung dieſer Schule fortreißen laſſen konnten. Das Gepräge, welches die Schriftgelehrſamkeit der Schammaiten dem Zelotismus allmählich aufdrückte, war demſelben in ſeiner urſprünglichen galiläiſchen Weiſe gewiß nicht eigen. Wie aber die urſprünglich ſo hochherzige, rein theokratiſche Begeiſterung die edelſten Jünglinge ergriff und darum auch einen Apoſtel Simon der Partei der Zeloten vorher zugeführt hatte, tritt nun lebendig vor unſere Augen; ebenſo aber auch, welch einen Kampf von Außen und von Innen es denſelben gekoſtet haben mag, bis er mit dem Zelotismus, — dieſer bitteren Frucht der „Schätzung des Cyrenius“ — gebrochen und der ſüßen himmliſchen Frucht derſelben ſich zugewandt, bis er die Fahne des Galiläers Judas von Gamala verlaſſen und in der Nachfolge des Galiläers Jeſu von Nazareth das Heil gefunden hatte, um ſeiner Zeit, als ſeine einſtige Partei im Begriffe ſtand, ſich unter den Trümmern Jeruſalems zu begraben, als der Biſchof der Chriſtengemeinde daſelbſt dieſelbe hinüberzuretten nach dem verheißenen Pella und Jedermann zu bezeugen, wo die ewige Zuflucht der Sieger wie der Beſiegten zu finden ſey.

Pfarrer **Preſſel.**

Zelte bei den Hebräern, אֹהֶל, pl. אֳהָלִים aramaiſ. ſtatt des regelmäßigen אָהֳלִים, Piel. אָהַל und אֵהַל in der denomin. Bedeutung „Zelt aufſchlagen“, 1 Moſ. 13, 12. Jeſ. 13, 20. (אהל nach Meier's Wurzelw. S. 57 = abholten, ſchirmen), wofür als generelle Bezeichnung auch בַּיִת (1 Moſ. 27, 15., ſchwerlich 33, 17.) und מִשְׁכָּן (Hohel. 1, 8.) ſteht, zu unterſcheiden von סֻכָּה, Hürde oder Umzäunung (1 Moſ. 33, 17.), oder Hütte, aus belaubten Zweigen und Strauchwerk geflochten (Jon. 4, 5. Jeſ. 1, 8. 4, 6.), wie man in ſolchen am Laubhüttenfeſt wohnte (3 Moſ. 23, 42.), und wie die Beduinen auf der Sinaihalbinſel neben ihren Zelten noch ſolche aus Baumzweigen und Büſchen errichten (Burkh. Syrien S. 858). Von Jobal, dem Sohne Lamech's und Ada's heißt es 1 Moſ. 4, 20: er ſey der Vater der in Zelten Wohnenden und Heerdebeſitzer, יֹשֵׁב אֹהֶל וּמִקְנֶה. Das Wohnen in Zelten und das herumziehende Hirtenleben wird durch dieſes Zeugma als in ſolidariſcher Verbindung ſtehend bezeichnet. Ueber die nomadiſche Lebensart der Erzväter ſ. Bd. VI. S. 146 ff., wo auch das Weſentliche über die Aufrichtung und Einrichtung der Zelte u. ſ. w. geſagt iſt. Ueber die Zeltmacher, *σκηνοποιοί*, *σκηνορράφοι* (Apgeſch. 18, 3.) vgl. Bd. V. S. 514 f. Von den Nomadenzelten, die wohl zu Abrahom's, Gideon's (Richt. 6, 5. Midianiterzelte, vgl. Habak. 3, 7.), Jeſajas (Araberzelte Jeſ. 13, 20.) und Plinius (hist. nat. 6, 32) Zeiten nicht viel verſchieden von den heutigen Beduinenzelten geweſen ſind, ſind zu unterſcheiden die Kriegsgezelte (1 Kön. 20, 12. 16. 2 Kön. 7, 7. Jer. 37, 19. Jud. 10, 18.) und die leicht transportablen Reiſezelte, wie ſie die Reiſenden im Orient noch heutzutage bei ſich führen, wie auch zur Zeit Chriſti, da nicht immer ſich ein Ort, ein Khan oder die Wohnung eines Gaſtfreundes erreichen läßt. Robinſ. I. S. 54. 62.

Leyrer.

Zemariter, צְמָרִי, iſt einer der eilf kananitiſchen Stämme (vgl. Bd. VII, 238), die 1 Moſ. 10, 18. zunächſt neben Arvodi und Hamathi als Nachkommen Kanaans genannt ſind. Die alten jüdiſchen Erklärer faßten Zemari von dem berühmten Emeſo in Cöleſyrien am Orontes. Allein ſowohl die Etymologie als die nächſte geographiſche Umgebung empfehlen eher die Erklärung der Neueren (Bochartus, Aſſemani, Shaw, Winer, Bohlen, Tuch, Lengerke, Bertheau, Knobel, Delitzſch), welche an die phöniziſche Stadt Simyra denken, ſüdlich von Aradus (Arvodi), nördlich von Tripolis, weſtlich des Libanon und des Ekutherosfluſſes, wo auch Arvadi und Hamathi zu ſuchen ſind. Simyra wird erwähnt Strabo XVI, 753 (321. III, 361). Cap. 2. Ptolem. V, 15. 4. Plin.

V, 17. P. Mela I, 12. 3. Steph. Byz. voce *Σίμυρος*. Dort fand auch Shaw (Reiſen S. 234) Ruinen unter dem Namen Sumrah. J. G. M.

Zendaveſta, ſ. Parſismus.

Zeno, Biſchof von Verona. Im Jahre 1508 wurden in Venedig von Albertus Caſtellonus und Jacobus de Leuco Sancti Zenonis episcopi Veronensis sermones herausgegeben, welche 50 Jahre vorher Guarinus einer ſehr alten Handſchrift der biſchöflichen Bibliothek zu Verona entnommen hatte. Damit wurde die gelehrte Welt völlig überraſcht. Der heil. Zeno lebte nur in wenigen Wundergeſchichten, die auch in einer dem 8. Jahrhundert angehörigen kurzen Lebensbeſchreibung von einem Notorius Coronatus am Ende des 15. Jahrhunderts gedruckt, veröffentlicht worden waren, in der kirchlichen Tradition von Verona. Er wurde mit einem Fiſche, der an einer Angelruthe oder am Biſchofsſtabe hing, dargeſtellt, weil er beim Angeln einen in der Etſch ertrinkenden Menſchen aus den Klauen des Teufels befreit hatte. Ferner hatte er den Teufel aus der Tochter des Gallienus ausgetrieben, wurde deshalb bis hinauf in's 3. Jahrhundert verſetzt und dennoch ſchon als der achte in der Reihe der Biſchöfe von Verona bezeichnet.

Von ſchriftlichen Werken dieſes Mannes wußte man nichts und hatte, wie es ſchien, bis dahin Niemand etwas gewußt. Und doch mußten ſie wegen ihres angeblichen hohen Alterthums (wie wenig Vorgänger hätte Zeno als lateiniſcher Kirchenſchriftſteller gehabt!) und wegen ihres Inhaltes, nämlich wegen ihrer Betheiligung am trinitariſchen und chriſtologiſchen Streite, Anſpruch auf beſondere Beachtung machen. Es wurden nun bald mancherlei Zeugniſſe über Zeno aufgefunden. Der heil. Ambroſius hatte in ſeinem 5. Briefe an den Biſchof Syagrius von Verona eines nicht lange vorher verſtorbenen heil. Zeno Erwähnung gethan. Gregor der Große hatte ein Wunder erzählt, was ſich an der Kirche des heil. Biſchofs und Märtyrers Zeno zu Verona ereignet gehabt hätte. Es kamen aus dem 8. und 9. Jahrhundert Verſe zum Vorſchein, welche ihren Stoff freilich aus jener alten Lebensbeſchreibung genommen haben mochten. Eine Handſchrift der Sermones, die aus dem 8. Jahrhundert zu ſtammen ſcheint, wurde entdeckt und Anderes mehr.

Man unterſuchte nun die Predigten und ſah bald, daß 11 ſicherlich nicht von Zeno, ſondern von Anderen aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts herrühren und daß auch in den übrigen Manches an Tertullian, Lactantius, Hilarius und Baſilius Erinnernde vorkommt. Es empfohl ſich die Vermuthung, daß alle Predigten in der Zeit nach den arianiſchen Streitigkeiten entſtanden ſeyen, und die Bemerkung, daß der Verfaſſer erſt 400 Jahre nach der Abfaſſung des 1. Briefes des Paulus an die Korinther geſchrieben habe, wies ſogar auf eine noch ſpätere Zeit. In Folge deſſen unterſchied Baronius im Martyrologium den Autor dieſer Predigtſammlung von dem heil. Zeno, der nach der Legende unter Kaiſer Gallienus gelebt hätte, und nahm zwei Veroneſer Biſchöfe dieſes Namens an. Darauf wurde er von Bagata und Perettus, die im J. 1586 eine neue Ausgabe dieſes Buches veranſtalteten, belehrt, daß Verona nur einen heil. Biſchof Zeno kenne, und zwar den im 3. Jahrhundert als Märtyrer geſtorbenen, daß der von Ambroſius erwähnte Zeno nicht Biſchof geweſen zu ſeyn ſcheine, und daß die 93 ächten Predigten vom Märtyrer gegen Origenes und ähnliche Leute, alſo recht wohl im 3. Jahrhundert abgefaßt worden ſeyn könnten. Baronius ließ ſich belehren, trug dieſe Meinung ſelbſt in der 2. Ausgabe des Martyrologiums vor und begründete ſie mit Hinweis auf die in den Predigten vorkommende Schilderung des noch beſtehenden heidniſchen Cultus. Er hielt ſich auch für berechtigt, jene Zahl 400 in 200 zu corrigiren. Mißtrauen gegen die ganze Schriftenſammlung wechſelte mit Bewunderung dieſer beſonders durch ihre Kürze auffallenden Aufſätze, welche nur zum kleinſten Theile ſelbſtändige Erörterungen über Gegenſtände des Glaubens und der Sitte, zum größeren Theile ſummariſche Betrachtungen oder gelegentliche Bemerkungen über bibliſche Lektionen

und Mahnrufe vor oder nach der Vollziehung der Sakramente der Taufe und des Abendmahls enthalten.

Auf den früheren Standpunkt des Baronius traten Ughellins und Labbeus. Cave machte auf Ratherius von Verona aufmerkſam, welcher im 10. Jahrhundert den heil. Biſchof Zeno als den specialis doctor et provisor der Veroneſer bezeichnet, ihn als Schriftſteller rühmt und eine wahrſcheinlich beim Gottesdienſte verleſene Stelle aus einer noch erhaltenen Predigt (de Juda) citirt. Alle Folgenden ſahen in dem Predigtbuche nur eine am Ende des vierten oder am Anfange des fünften Jahrhunderts gemachte und übel gerathene Sammlung von Schriftſtücken Verſchiedener, vielleicht auch des Zeno. So fanden die Brüder P. und H. Ballerini, Prieſter des Oratoriums zu Verona, den Stand der Sache, als ſie ſich der Rettung des heil. Zeno unterzogen. Sie gaben im J. 1739 die Sermones, welche ſie aber im Buche ſelbſt tractatus nannten, zu Verona nach 9 Handſchriften, die in Italien und Frankreich verglichen worden waren, heraus. Einen neuen Abdruck beſorgte Migne im 11. Bande ſeines cursus completus patrologiae. Sie wieſen nach, daß in allen Handſchriften die 11 unächten Predigten (des Polatius, des Hilarius und des Baſilius) am Ende ſtehen und in der älteſten Handſchrift ſicher nur anhangsweiſe den Zenoniſchen Aufſätzen beigegeben worden ſind. Sie begleiteten die einzelnen Tractate mit den ſorgfältigſten Anmerkungen und ſchickten drei Abhandlungen voraus, in deren erſter für die 93 übrigen Aufſätze ein Verfaſſer, für den Verfaſſer das vierte Jahrhundert und als der Verfaſſer der Biſchof Zeno von Verona geltend zu machen verſucht wird. In der zweiten Abhandlung bemühen ſich die Ballerini, Zeno's Theologie als eine gut katholiſche und nicäniſch-orthodoxe darzuthun. In der dritten erzählen ſie, was nach ihrer Meinung von Zeno und mit ihm geſchehen ſey. Danach iſt Zeno aus dem lateiniſchen Afrika gebürtig geweſen. Das wird aus ſeinem Styl, aus ſeiner theologiſchen Aehnlichkeit mit Tertullian, Cyprian und Lactanz und aus ſeiner Gedächtnißrede auf den mauretaniſchen Märtyrer Arcadius geſchloſſen. Zeno ſcheint eine Reiſe nach Syrien gemacht zu haben. Von da laßt ihn wenigſtens der ſogenannte Anonymus Pipinianus (8. Jahrh.) nach Verona kommen. In Verona wurde er am 8. Dezember des Jahres 362 als Biſchof ordinirt. Den Tag haben die Ballerini aus ſehr unſicheren Kalenderbemerkungen, das Jahr auf folgende künſtliche Weiſe gefunden. Die Biſchofsweihe, die an Sonntagen zu geſchehen pflegte, hätte zugleich an einem 8. Dezember nur in den Jahren 356, 362 und 373 geſchehen können. Da aber im Jahre 356 noch der zweite Vorgänger des Zeno im Amte geweſen, und Zeno ſchon vor dem Jahre 373 nach dem Zeugniſſe des heil. Ambroſius eine Nonne eingeſegnet haben ſoll, ſo muß er im Jahre 362 Biſchof geworden ſeyn. Er bekehrte ſehr viele heidniſche Bewohner Verona's, machte die Stadt chriſtlich, gab ſich viele Mühe, die arianiſche Ketzerei zu widerlegen und zu unterdrücken, pflegte das aſcetiſche Leben, gründete in Verona das erſte occidentaliſche Nonnenkloſter, verrichtete mehrere Wunder (jener Gallienus darf nun natürlich nicht mit dem Kaiſer dieſes Namens identiſch ſeyn) und ſtarb am 12. April des Jahres 380. Den Tag gibt der Feſtkalender von Verona. Das Jahr wird ſo gefunden, daß man den Brief des Ambroſius, der den Zeno als verſtorben bezeichnet, und ein ohne Zeno abgehaltenes Concil von Aquileja in das Jahr 381 verſetzt und Zeno's Erwähnung der Loskaufung vieler Gefangenen erſt nach der Schlacht bei Adrianopel im Jahre 378 begreifen zu können glaubt. Daß Zeno als Märtyrer geſtorben ſey, halten die Ballerini nicht für wahrſcheinlich. Als Confeſſor wurde er in Verona bis in's 16. Jahrhundert verehrt. Eine uralte Kirche mit einem Kloſter führt daſelbſt ſeinen Namen. Es gibt noch viele andere Kirchen, die ihm gewidmet ſind, und viele Reliquien von ihm werden an verſchiedenen Orten gezeigt. Seinen Leib bewahrt jene Kirche in Verona, wo er ſeit der Anordnung des Biſchofs Aloiſius Lippmann als Märtyrer Verehrung genießt.

Bei dieſen Nachrichten und Behauptungen der Brüder Ballerini hat die Patriſtik Beruhigung gefaßt; aber wohl mit Unrecht. Denn bewieſen ſcheinen nur die beiden

Punkte zu ſeyn, daß die 93 Schriftſtücke einen und denſelben Verfaſſer aber doch Redaktor haben, und daß ſie in Verona ſelbſt immer nur dem heil. Zeno, Biſchof von Verona, zugeſchrieben wurden. Unerklärt bleibt, wie es gekommen iſt, daß die Tractate dem Alterthume unbekannt und bis in's 16. Jahrhundert in den Bibliotheken verborgen geblieben ſind. Nicht bewieſen iſt, daß ſie aus dem 4. Jahrhundert herrühren ſollen und daß der heil. Zeno, von welchem ſonſt berichtet wird, zu dieſer Zeit gelebt haben ſoll. Offenbar kann die Zahl „400 oder mehr“ nicht zur Begründung der Behauptung gebraucht werden, daß der Autor um das Jahr 380 geſchrieben habe. Hält man ſich für berechtigt, ſie nicht genau zu nehmen, ſo kann man auf der anderen Seite ſich auch die Correktur in 200 erlauben. Die Worte Zeno's, welche mit Worten des Lactanz und des Hilarius übereinſtimmen, werden immer am meiſten für die Setzung Zeno's oder des Redaktors ſeiner Schriften in die zweite Hälfte des vierten Jahrhunderts ſprechen. Scheinbar iſt auch das Argument, welches von der Loskaufung der Gefangenen genommen wird. Aber die Bedenken, welche Baronius aus der Schilderung des noch beſtehenden heidniſchen Cultus gegen das vierte Jahrhundert erhoben hat, haben die Ballerini nicht genügend widerlegt. Und für das 4. Jahrhundert ſprechen die dogmatiſchen Beziehungen gar nicht entſcheidend. Daß die Arianer bekämpft und doch nicht ein einziges Mal genannt würden, will uns nicht einleuchten. Die getadelten Lehren laſſen ſich auch im 3. Jahrhundert anweiſen und die in den Aufſätzen ſelbſt vorgetragene Glaubenslehre iſt nichts weniger als nicäniſch-orthodox. Petavius findet eine bedenkliche Aehnlichkeit mit Tertullian und Lactanz und kann ſich nicht genug darüber verwundern, daß Zeno nach dem Nicänum noch ſo uncorrekte Ausſprüche that. Die Bemühung der Ballerini, ſeine Orthodoxie zu retten, hat wenig Werth, da ſie gleich davon ausgehen, daß die Väter vor und nach dem Concil das gleiche Dogma gehabt haben müßten. Durch das, was Petavius bemerkt hat, ließ ſich Dorner beſtimmen, den Zeno als dogmengeſchichtlichen Uebergang von Tertullian und Hippolytus zu Dionyſius von Rom zu betrachten, ihn alſo dem 3. Jahrhunderte zuzutheilen. Von Wichtigkeit iſt der 2te Tractat des zweiten Buches (ed. Ball. p. 138 ss.), wo wir leſen: Solus Deus est principium, qui ex se ipso dedit sibi ipse principium. Und weiter: Hic est Deus noster, qui se digessit in Deum. Hic Pater, qui suo manente integro statu, totum se reciprocavit in Filium, ne quid sibimet derogaret. Denique alter in altero exsultat, cum spiritus sancti plenitudine una originali coaeternitate renitens. Quomadmodum (si dicere dignum est) duo maria, quae in semet recumbunt, freto aestus alternos in unum confluente, connexa, quae licet sui proprietate, locis vocabulisque discreta sint, tamen trini profundi vaporis (aber saporis) una virtus, una substantia, una est fluendi natura; nec potest incomprehensibilis communisque undae dividi magnitudo, utroque in utrumque commeando largiflua utriusque propria, nulli privata: etenim damnum patientur ubertatis et gratiae, si adimatur quod uno eodemque aestu alterum ex altero decoratur. Dann der 4. Tractat des 2. Buches (S. 144 ff.): Erat ante omnia manens unus et idem alter ex semet ipso in semet ipsum Deus, secreti sui solus conscius, cujus ex ore, ut rerum natura, quae non erat, fingeretur, prodivit unigenitus Filius, cordis ejus nobilis inquilinus, exinde visibilis necessario effectus, quia orbem terrae erat facturus. Ferner der 5te Tractat des 2. Buches (S. 147 ff.): Principium Dominus noster incunctanter est Christus, quem ante omnia saecula Pater adhuc utrinque in semet ipso Deus, beatae perpetuitatis indiscreta spiritus plenitudine, nescio qua sua conscientia velatum, Filii non sine affectu, sed sine discrimine amplectebatur. Sed excogitatarum ut ordinem instrueret rerum, ineffabilis illa virtus incomprehensibilisque sapientia e regione cordis eructat verbum, omnipotentis se propagat. De Deo nascitur Deus, totum Patris habens, nihil derogans Patri. Alter renitet in altero, cujusvis gloria communis est honor: quia, quod est Filii, Patris est: quod Patris, amborum. Laetatur Pater in alio se, quem genuit ex se. Quamodo autem

generatus sit, qui processit, dementis est opinari; namque temperat se propter rerum naturam Filius, ne exsertae majestatis Dominum non possit mundi istius mediocritas sustinere. Noch auf mehrere andere Stellen macht Dorner aufmerkſam in ſeiner Entwickelungsgeſchichte der Lehre von der Perſon Chriſti. (2. Auflage. 1. Thl. S. 754 ff.) und bringt die dogmengeſchichtliche Unterſuchung faſt bis zur Entſcheidung für die Verlegung dieſer Schriften in den Anfang der 2. Hälfte des 3. Jahrhunderts. Jedenfalls gehören die Zenoniſchen Tractate (zur Einflechtung in die Liturgie ſo kurz gefaßt oder in ſo kurze Stücke zerlegt) einem an der Spitze eines geordneten Klerus und einer feſt begründeten Gemeinde ſtehenden Biſchofe voll Ernſt, Würde und theologiſcher Gelehrſamkeit an. Das iſt aber nicht der Angler und Teufelsbanner geweſen, von welchem nach der Sage Coronatus berichtet hat. Es ſcheint, daß die Erzählungen von einem Aſceten Verona's, der wirklich unter dem Kaiſer Gallienus gelebt hatte, auf den tüchtigſten und wirkſamſten der älteſten Biſchöfe dieſer Stadt übertragen worden ſind. Der Name Zeno iſt vielleicht beiden eigen geweſen. Coronatus nimmt an, daß neben jenem Wunderthäter noch mehrere Mönche des Namens Zeno in demſelben Kloſter geweſen ſeyen, und die Ballerini ſagen, das Volk von Verona habe jeden Bewohner dieſes Kloſters Zeno genannt. Der Zeno sanctae memoriae, von dem Ambroſius ſchreibt, daß er die Jungfrau Judicia eingeſegnet habe, braucht das weder in Verona, noch als Biſchof gethan zu haben. Die Frage nach der Lebenszeit des Biſchofs Zeno von Verona iſt noch nicht endgültig beantwortet.

Vergl. Feſsler, Institutiones patrologiae. (Oenipont. 1851). T. I. p. 73 sqq. — Wetzer und Welte, Kirchenlexikon. Bd. 11. — Jazdzewski, Zeno Veronensis episcopus. Regensb. 1862. **Albrecht Vogel.**

Zeno, Kaiſer, ſ. Monophyſiten.

Zephanja. I. Sein Name. Der Name des Propheten, welchen außer ihm noch drei andere im A. T. genannte Perſonen führen (ein gleichzeitiger Vice-Hoheprieſter, Jer. 52, 24 u. ö.; der Vater des babyloniſchen Exulanten Joſia, Sach. 6, 10., und der vierzehnte Ahn Heman des Sängers, 1 Chr. 6, 25.) iſt aus צפן יה zuſammengeſetzt. Das V. צפן, von Gott als Subjekt geſagt, bezeichnet die der Gefahr entrückende Gnadenbewahrung Gottes, Pſ. 27, 5. 31, 21.; die Frommen heißen als ſolche, die unter göttlicher Obhut ſtehen, צְפוּנֶיךָ, Pſ. 83, 4. Somit iſt der Sinn des Ausſageſatzes צפן יה: Jah verbirgt, d. h. nimmt in ſeinen Schutz, und צְפַנְיָה bezeichnet, inſofern dieſer Ausſageſatz, auf die Perſon bezogen, dieſe zum Träger des Ausgeſagten macht, einen ſolchen, den Jah verbirgt oder ſchützt. Anders erklärt Hieronymus: speculator et arcanorum Dei cognitor, unannehmbar ſchon deshalb, weil צפה (speculari) und צפן wurzelverſchiedene Verbalſtämme ſind, deren Bedeutungen zwar ſynonymiſch ſich einander nähern, nicht aber zuſammenfallen. Griechiſch lautet der Name bei den Alexandrinern faſt durchgängig *Σοφονίας*, gemäß ihrer Sitte, das ץ durch σ und das Sch'bâ durch einen kurz ausgeſprochenen Vokal, der nach dem unmittelbar folgenden vollen Vokal ſich richtet, wiederzugeben, wie auch Zeph. 1, 1. גְּדַלְיָה, *Γοδολίου*, wogegen in אֲמַרְיָה, *Ἀμορίου*, des א halber, das a ſich behauptet. Wahrſcheinlich hat die Umſchreibung *Σοφονίας* (für welche ſich nur einmal *Σαφανία* 1 Chron. 6, 36. findet, denn *Σαφανίας* Jer. *μέ'*, 1. iſt Schreibfehler für *Σαφανίας*) nicht in der Annahme einer anderen Vokaliſation (צְפַנְיָה), ſondern in vulgärer oder mundartlicher Verflachung des Grundlauts a in den Mittellaut o ſeinen Grund, welche in dem Namen צפניה durch das emphatiſche ץ noch beſonders begünſtigt wurde.

II. Zephanja's Abkunft. Dieſe hat er uns ſelbſt in der Ueberſchrift ſeines Buches angegeben; denn „höchſt wahrſcheinlich" (Hitzig) iſt dieſe von ihm ſelbſt beigefügt, da wir Zephanja nicht allein als Verfaſſer, ſondern auch als Verzeichner und Herausgeber ſeines Buches zu denken haben, und da überhaupt allgemeine Gründe für die Urſprünglichkeit der prophetiſchen Ueberſchriften ſprechen, beſonders die Mannichfaltigkeit ihrer Form und das Individuelle ihres Gepräges. Zephanja nennt in der

Ueberſchrift in aufſteigender Linie vier ſeiner Ahnen; er führt ſein Geſchlecht bis auf ſeinen Urgroßvater Hiſkia hinauf, indem er ſich als „Sohn Cuſchi's Sohns Gedalja's Sohns Amarja's Sohns Hiskia's“ bezeichnet. Dieſer Hiſkia, bei welchem die genealogiſche Folge abbricht, muß ein bedeutender bekannter Mann geweſen ſeyn, deſſen Nennung dem Propheten zur unterſcheidenden Bezeichnung ſeiner Familie hinreichte; denn ebenſo nennt z. B. Sacharja nicht allein ſeinen Vater, ſondern auch ſeinen Großvater Iddo als den bedeutenderen, weshalb er Eſra 5, 1. mit Uebergehung des Vaters ברכיה genannt wird. Man hat deshalb vermuthet (zuletzt Stranß und Hitzig), dieſer Hiſkia ſey der gleichnamige König Juda's, und dagegen ſpricht nicht 1) daß von Joſia aus Hiſkia nur die vierte Generation darſtelle, da Manaſſe, im 12. Jahre König, 55 Jahre lang regierte; nicht 2) daß von Söhnen Hiſkia's des Königs außer Manaſſe uns keiner genannt wird, denn recht wohl konn dem Hiſkia, der im 14. Regierungsjahre noch keinen Sohn hatte, innerhalb der 15 folgenden außer Manaſſe, dem Thronerben, noch ein jüngerer Sohn, Namens Amarja, geboren worden ſeyn, der nicht erſt im 45. Lebensjahre, wie Manaſſe, ſondern viel früher männlicher Nachkommenſchaft ſich zu erfreuen hatte. Aber kaum glaublich iſt es, daß der Prophet, wenn er aus königlichem Geblüte wäre, es unterlaſſen haben würde, ſeinen großen Ahnherrn auch wirklich durch ein beigefügtes המלך oder מלך יהודה als König zu bezeichnen; denn obgleich dieſe Appoſition öfter auch da wegbleibt, wo man ſie erwartet, z. B. 2 Kön. 19, 3., ſo würde ſie doch, möglichen Mißverſtändniſſes halber, in der Ueberſchrift nicht fehlen, vergl. Spr. 25, 1. Jeſ. 38, 9. mit ebend. 38, 1. 39, 1. Daß ſie weggelaſſen ſey, um ſie nicht bei dem Namen Joſia's, wo ſie unumgänglich, zum zweiten Mal ſetzen zu müſſen, iſt möglich, aber nicht wahrſcheinlich, da der hebräiſche Styl Wiederholungen ſolcher Art gar nicht zu vermeiden pflegt; vergl. ſtatt vieler Beiſpiele Jer. 1, 3. Die Annahme, Zephanja ſey aus königlicher Familie, iſt ſomit unwahrſcheinlich, obgleich wir die Möglichkeit ihrer Wahrheit nicht abläugnen wollen. Mit Recht aber bezeichnet Cyrill von Alexandrien den Propheten zufolge der Ueberſchrift als *οὐκ ἄσημος ὢν τὸ κατὰ σάρκα γένος*, eine Ausſage, welche bei Hier. zu Soph. 1, 1. hyperboliſch überboten erſcheint. Den Prophetengeſchichten des Dorotheus und Epiphanius zufolge iſt Sophonias *ἐκ φυλῆς Συμεὼν ἀπ' ὄρους Σαραβαθά* (nach anderer Lesart *Βαραθά, Σαβαρθαράμ*, Iſidor: Sarabath), und der Verfaſſer des יחוס האבות (Cippi Hebr. ed. Hottinger p. 65) verſichert, ſeine Grabſtätte, eine verſchloſſene Höhle mit einem Medraſch und Sprudelquellen in der Nähe, ſey in Geba auf Libanon. — Ehe wir nun die Zeit, welcher die im Buche niedergelegte prophetiſche Verkündigung gehört, genau zu ermitteln ſuchen, überblicken wir den Inholt des einheitlichen dreitheiligen Ganzen.

III. Inhalt und Theilung des Buches. Der erſte Theil kündigt das nahe Vertilgungsgericht an (1, 2—7), hebt diejenigen in Juda hervor, die es trifft (1, 8—13.) und beſchreibt die Furchtbarkeit des großen Tages Jehova's (1, 14 ff.). Der zweite Theil ermahnt die Volksmaſſe zur Buße, die Frommen zur Beſtändigkeit (2, 1—3.), denn über Philiſtäa ergeht Verwüſtung, der Reſt des Hauſes Juda aber, zurückgeführt aus der Gefangenſchaft, nimmt Beſitz von dem gerichteten Lande (2, 4—7.). Moab und Ammon empfangen ihren Lohn, die Uebriggebliebenen des von ihnen geſchmähten und gemißhandelten Volkes Gottes werden ihre Erben, Jehova verſchafft ſich Anerkennung unter allen Heiden (2, 8—11.). Auch die Aethiopier verfallen ſeinem Schwerte und Ninive, die Uebermüthige, wird eine Ruine (2, 12 ff.). Der dritte Theil geht von Ninive auf Jeruſalem über: Wehe auch über Jeruſalem, die grundverderbte, keines Bußrufs achtende Stadt (3, 1—7.), erſt kommt das Zorngericht, und erſt auf dieſes folgt die Bekehrung der Heiden und die Wiederherſtellung Iſraels (3, 8—10.). In jener Zeit wird nach Entfernung der Hoffärtigen ein gläubiger Reſt in Jeruſalem bleiben, welcher Vergebung der Sünden hat und ein göttliches Leben führt; dann hat Jeruſalem Urſache zu jubeln, denn ſie hat wieder Jehova als König in ihrer Mitte,

und Strafgericht und Friede ſind jetzt auf immer entſchwunden (3, 11—15.). Jeruſalem wird getröſtet, Jehova iſt ihr nahe, ſie ſchirmend und mit unausſprechlicher Wonne bräutlicher Liebe umfangend; die unter die Heiden verſprengte Heerde wird wieder geſammelt, und je größere Schmach ſie erduldete, deſto größere Herrlichkeit ſchmückt ſie jetzt (3, 16 ff.). So verhallt das Poſaunengeſchmetter der Drohung, deſſen Nachklang die majeſtätiſche Sequenz Dies irae dies illa iſt (ſ. den Art. „Thomas von Celano“) in den lieblichſten ſchmelzendſten Molltönen der Verheißung. Der Name des Propheten entſpricht dem Inhalte ſeiner Verkündigung, welche angeſichts der zweiten (chaldäiſchen) Völkergerichtszeit den Beſſeren im Volke ſagt, wohin ſie ſich bergen und weſſen ſie ſich tröſten ſollen; es ließe ſich erwarten, daß er (wie dieß ohne Zweifel Micha und Maleachi thun, auch Jeſaia) irgendwo auf ſeinen Namen anſpiele, aber gerade da, wo es nahe lag, nämlich 2, 3., ſagt er nicht תצפנו, ſondern תסתרו. Auch bei Nahum, deſſen Name den „Tröſter“, und bei Habakuk, deſſen Name den „Umfaher (Herzer)“ bedeutet, finden ſich ſolche Anſpielungen nicht. — Wann, fragen wir nun, erging die prophetiſche Predigt, welche Zephanja in ſeinem trilogiſchen Buche ſchriftlich concentrirt hat?

IV. Zephanja's Gegenwart. Nach ſeiner eigenen überſchriftlichen Angabe empfing Zephanja die in ſeinem Buche niedergelegte prophet. Offenbarung „in den Tagen Joſia's des Sohnes Amon's, des Königs von Juda.“ Dieſes Selbſtzeugniß beſtätigt ſich auch 1) durch das aus dem Inhalte des Buches uns entgegentretende Zeitbild. Zephanja redet von dem Reſte des Baalsdienſtes (1, 4.); er ſetzt alſo voraus, daß ein Anfang zu deſſen Wegräumung, wie er durch die Cultusreform Joſia's geſchah, gemacht worden iſt. Er verkündet das nahe Strafgericht über die Söhne des Königs (1, 8.), nicht über den König ſelbſt, was auf einen frommen König ſchließen läßt, wie Joſia war. Seine Schilderung des in Jeruſalem herrſchenden ſittlichen Verderbens fällt mit der Jeremia's, der im 13. Jahre Joſia's in das Prophetenamt berufen wurde, zuſammen und berührt ſich mit demſelben vielfach ſelbſt in der Wahl des Ausdrucks. Denn auch Jeremia redet von Götzendienſt, (Jer. 7, 17. 18. vgl. Zeph. 1, 4. 5.) neben dem öffentlichen Jehovadienſt (6, 20. VII.); von falſchem Schwören bei Jehova neben Schwören bei den Götzen (5, 2. 7, 9. und 5, 7. 12, 16. vgl. Zeph. 1, 5 b.); von vorhandener, aber mit lügneriſcher Mißdeutung verbundener Handhabung der Thora (8, 8. 9. vgl. Zeph. 3, 4.); von der Fruchtloſigkeit aller bisher an Jeruſalem ergangenen Ermahnungen (2, 30. 5, 3. 6, 9. 19. 7, 28 הגוי אשר לוא שמעו בקול ה' אלהיו ולא לקחו מוסר; vgl. Zeph. 3, 2. לא שמעה בקול לא לקחה מוסר). In ganz entſprechenden Ausdrücken ſchildert Jeremia, wie das Verderben alle Stände durchdrungen hat, die königliche Familie, Fürſten, Propheten und Prieſter, vgl. Zeph. 1, 4. 8. 9. 3, 3. 4. mit Jer. 2, 8. 26 (wo mit מלכיהם die früheren Könige, vielleicht aber auch die entarteten königlichen Prinzen gemeint ſind). Das Volk iſt ein unverſchämtes (vgl. הגוי לא נכסף 2, 1. 3, 5. mit Jer. 3, 3. 6, 15. 8, 12). Jeruſalem iſt eine wider Jehova rebelliſche Stadt (vgl. מוראה 3, 1., wenn die Bedeutung rebellis die richtige iſt, mit Jer. 4, 17. 5, 23.), befleckt (נגאלה 3, 1., nämlich mit Blut und Götzengreueln, Jer. 2, 22. 23. 34. 4, 14.), bedrückeriſch (היונה 3, 1., nämlich gegen Wittwen, Waiſen ꝛc. Jer. 5, 28. 6, 6.), deren Häuſer voll ungerechten Gutes (vgl. 1, 9. mit Jer. 5, 27.). Wie die Sittenſchilderung ihrer Zeit, ſo ſtimmt auch die Strafverkündigung beider Propheten überein. Das nahe Strafgericht iſt ein allumfaſſendes, Menſchen und alles Lebendige, die Thiere des Landes und die Vögel des Himmels dahinraffendes (vgl. 1, 2. 3. mit Jer. 4, 25. 9, 9. 12, 4.), ein Entbrennen des Alles verzehrenden unauslöſchlichen Zornfeuers Jehova's (vergl. 1, 18. mit Jer. 7, 20. 4, 4.). Die „berufenen“ Vollſtrecker des Strafgerichtes kommen von Norden (was Zeph. 1, 10. vorausgeſetzt wird, vgl. Jer. 1, 15.), Jammergeſchrei ertönt in Jeruſalem (1, 10. vgl. Jer. 5, 2. 7, 9.), die Angſt ſteigt auf's höchſte (1, 17 וְהִצַּרְתִּי, vgl. Jer 10, 18., וְהִצַּרְתִּי), Leichnam liegen hingeſtreckt, wie Dünger

auf dem Felde (1, 17. vgl. Jer. 9, 21.), Jerusalem, das ganze Land mit seinen Städten, wird verheert (1, 13. 16. vgl. Jer. 4, 26. 27.) und das Besitzthum der Bewohner Jerusalems geht auf Fremde über (1, 13 ובנו בתים ולא ישבו, vergl. Jer. 6, 12 ונסבו בתיהם לאחרים). Aber nicht allein über Jerusalem und Juda streckt Jehova seine Hand aus (1, 4. Jer. 6, 12.): der Gerichtstag, der Tag der Posaune und des Kriegsgedröhnes (1, 16. Jer. 4, 19.), ergeht zugleich über die umliegenden Völker (vgl. Zeph. Kap. 2. mit Jer. 9, 25.), ja endet in einem Ergusz des Grimmes Jehova's über die Völker insgesammt (3, 8. vgl. Jer. 10, 10. 25). Aus allen diesen Parallelen *zusammengenommen* geht die Identität sowohl des sittlichen Zustandes des Volkes, welches beide Propheten vor sich haben, als des Gerichts, das sie ihm ankündigen, hervor, und die geschichtliche Wahrheit der Ueberschrift zeigt sich als über alle Zweifel erhaben. Sie bestätigt sich 2) *aus dem inneren Verhältniß Zephanja's zu Habakuk*. Wir dürfen auf Grund anderwärts, nach Caspari's Vorgange, geleisteter Beweisführung voraussetzen, daß Zephanja mit seinem הם מפני אדני יהוה sich an Hab. 2, 20. anschließt, indem diese Stelle Habakuk's, wie für Sacharja 2, 17., so auch für ihn Original ist. So wie hieraus erhellt, daß wir Habakuk nicht tiefer als unter Josia ansetzen dürfen, so erhellt aus dem בימיכם Hab. 1, 5., welches auf einen nicht fernen, von den Angeredeten noch zu erlebenden Vollzug des gedrohten Gerichts deutet, daß wir in Bestimmung der Weissagungszeit Habakuk's kaum über die Regierungszeit Josia's hinaufgehen dürfen. Gesetzt aber auch (was wir anzunehmen nicht abgeneigt sind), daß das בימיכם damit vereinbar sey, daß Habakuk zu Ende der Regierung Manasse's weissagte, — jedenfalls ist Habakuk unter den zwölf sogen. kleinen Propheten der unmittelbare Vorgänger Zephanja's, und auch auf diesem Wege bewahrheitet sich die Angabe der Ueberschrift. Sie bewahrheitet sich auch 3) *aus der äußeren Stellung Zephanja's im Zwölfprophetenbuch*. Daß den Sammler der kleinen Propheten (nach Batra 14 b. die אנשי כנסת הגדולה, s. Lutherische Zeitschrift 1842, S. 13 ff.) ein chronologisches Anordnungsprincip leitete, geht daraus hervor, daß a) die mit chronologischen Angaben in der Ueberschrift versehenen Propheten die ihnen der Zeitfolge nach zukommende Stelle einnehmen (*Hosea* von Usia an, *Amos* unter *Usia*, *Micha* von Jotham an, *Zephanja* unter Josia); b) die nachexilischen drei Propheten (welche mit Anschluß an Sach. 1, 4. 7, 7. im talmudischen Sprachgebrauch, verschieden vom masoretischen, נביאים אחרונים heißen), unter sich selbst chronologisch geordnet, an das Ende der Sammlung gestellt sind. Das vorwaltende Princip, nach welchem die zwölf Propheten geordnet sind, ist also die Zeitfolge. Ebenso unläugbar aber ist das Ineinandergreifen eines sachlichen Anordnungsprincips mit diesem chronologischen in der Aufeinanderfolge der vorexilischen Propheten. Dieses sachliche Anordnungsprincip ist kein anderes, als das von uns in den Psalmen, von Bertheau in den Sprüchen nachgewiesene. Ueberall da, wo die Zeitfolge durchbrochen ist, folgt die Anordnung den Gesichtspunkten der Gleichartigkeit (z. B. Joel, Amos) oder des Contrastes (z. B. Hosea, Joel) — eine auch in der Anordnung der Weissagungsbücher Jesaia's, Jeremia's und anderwärts getheilte Herrschaft zweier Principien, deren sinnvolles Werk in der Aufeinanderfolge der vorexilischen kleinen Propheten bei LXX (Hosea, Amos, Micha, Joel, Obadia, Jona, vgl. Halachoth gedoloth 83 b.: Hosea, Amos, Micha, Obadia, Jona, Joel) entstellt ist. Sonach wäre es möglich, daß Zephanja einem sachlichen Gesichtspunkte zufolge an das Ende der vorexilischen kleinen Propheten gestellt ist, etwa deshalb, weil er *dem Inhalte nach umfassender* ist, als Nahum und Habakuk, — denn Zephanja weissagt ein allgemeines Völkergericht, während Nahum sich insbesondere gegen die assyrische, Habakuk insbesondere gegen die chaldäische Weltmacht richtet — oder weil er *dem formellen prophetischen Karakter nach* die Reihe der Propheten *jeremianischen* Karakters eröffnet, während Habakuk die Reihe der Propheten *jesaianischen* Karakters abschließt. Aber jener weitere Gesichtskreis und dieses mehr jeremianische Gepräge lassen sich leicht als Folge des jüngeren Zeit-

alters des Propheten begreifen und sind wirklich so anzusehen, da, daß Habakuk nicht erst unter Jojakim auftrat, aus inneren geschichtlichen Gründen gewiß ist; jene sachlichen Gründe, vorausgesetzt, daß der Sammler sich derselben bewußt war, heischten also hier kein Durchbrechen des chronologischen Princips. Allerdings wäre es möglich, daß Zephanja deshalb hinter Habakuk gestellt ist, weil das charakteristische הס מפני אדני יהוה, welches einen Höhepunkt der Weissagung Habakuk's bildet, sich auch zu Anfang der seinigen findet. Da aber dieses הס מפני אדני יהוה Zephanja's der Prophetie Habakuk's entlehnt ist (ebenso wie das יהוה מציון ישאג des Amos der Prophetie Joel's 4, 16.), so bewährt sich auch hier das chronologische Anordnungsprincip: nicht bloß Zephanja, sondern auch der ihm vorausgehende Habakuk nimmt diejenige Stellung in der Sammlung ein, die ihm der Zeitfolge nach zukommt, beiden nach inneren Gründen, welche die überschriftliche Zeitangabe Zephanja's bestätigen. — So unzweifelhaft es aber ist, daß Zephanja unter Josia weissagte, als Zeitgenosse Jeremia's und Hulda's, so schwierig und doch für das Verständniß des Propheten im Ganzen und Einzelnen, besonders für die Bestimmung seines Verhältnisses zu Jeremia nicht unwichtig ist die Beantwortung der Frage, in welchem Abschnitt der Regierungszeit Josia's die auf uns gekommene Prophetie gesprochen oder schriftlich veröffentlicht ist. Wir werden alle Momente, die bei Lösung dieser Frage in Betracht kommen, der Reihe nach sorgsam abwägen: A. Der Prophet sagt als Dolmetsch des göttlichen Willens 1, 4.: und ich werde ausrotten von dieser Stätte das Uebrige des Baal, den Namen der Götzenpfaffen sammt den Priestern. Der Sinn dieser Worte kann nicht bloß der sein: Ich will den Baal so ausrotten, daß kein Rest von ihm übrig bleibt, d. h. gänzlich; wir müßten uns in diesem Fall denken, daß der Prophet die Ausrottung des Baal durch göttliches Strafgericht als eine nach und nach erfolgende anschaut und sich auf den Standpunkt versetzend, von dem aus sich in Zukunft nur noch ein Rest des Baals als übrig geblieben darstellt, Jehova den Entschluß, auch diesen auszurotten, aussprechen läßt. Seine Worte müßten den Sinn haben: id quod Beli reliquum erit, nicht reliquum est, sowie Jes. 14, 22. die gehäuften Synonyme dasjenige bezeichnen, was nach dem über Babel und seinen König ergangenen geweissagten Strafgericht noch übrig ist (die königliche Nachkommenschaft) und dennoch gleichfalls ausgerottet werden wird, und wie auch bei unserm Propheten שארית das λεῖμμα Israels bezeichnet 2, 7. 9. 3, 13., welches das über Israel verhängte Strafgericht überdauert und nicht vertilgt werden wird 3, 12. Aber nicht allein, daß es weit näher liegt, den prophetischen Ausspruch, als vom Standpunkt der Gegenwart aus gethan aufzufassen, da V. 4—6. uns eben ein Bild der Gegenwart, ihres Götzendienstes, ihrer, Synkretisterei, ihrer Entfremdung von Jehova geben — das auf gegenwärtige Verhältnisse stark hindeutende את־שאר הבעל (mit doppelter grammatischer Determination) fordert die zeitgeschichtliche Deutung statt der idealen. Nehmen wir nun hinzu, daß Josia der König, unter dem Zephanja weissagte, von einem anderen Geiste beseelt, als Manasse und Amon, seine Vorgänger, welche das Reich mit allen Greueln fremdländischen Götzendienstes, namentlich auch Baalsdienstes (2 Kön. 21, 3. 2 Chron. 33, 3), erfüllt hatten, sich während seines ganzen Lebens angelegentlich mit Ausrottung des Götzendienstes, namentlich auch des Baals- (2 Chr. 34, 4. 2 Kön. 23, 4.), so wie auch des gleichfalls von Zephanja genannten Stern- und Milkomdienstes beschäftigte, so können wir nicht mehr zweifeln, daß שאר־הבעל im Munde Zephanja's den in Folge der Cultusreform Josia's noch vorhandenen Rest den Baal bezeichnet. — Zu einer befriedigenden Bestimmung der Weissagungszeit Zephanja's sind wir aber auch so noch nicht gelangt. Denn in der Cultusreinigung Josia's differiren Königsbuch und Chronik. Das erstere concentrirt die Geschichte vom Sturz des Götzendienstes durch Josia, ihrer Hauptmasse nach, auf die Zeit zwischen der in Folge des wiederaufgefundenen Gesetzbuchs zusammenberufenen Volksversammlung (2 Kön. 23, 1—3.) und der Passahfeier (V. 21—23.), als in das 18. Regierungsjahr Josia's fallend; der Chronist hingegen

berichtet, daß Jaſia bereits im 12. Regierungsjahre angefangen hatte, den Götzendienſt zu ſtürzen (2 Chr. 34, 3—7.), ſtimmt aber darin mit dem Verf. des Königsbuchs überein, daß Joſia auch in der Zeit zwiſchen Auffindung des Geſetzbuchs und der Paſſahfeier mit Abthuung des Götzendienſtes beſchäftigt war (vgl. 2 Chr. 34, 33. mit 2 Kön. 23, 4—20.), ſa wie hinwieder das Königsbuch van einer weiteren Wegräumung der Gräuel auch noch nach der Paſſahfeier redet 2 Kön. 23, 34. Aus ſynaptiſcher Vergleichung der beiden Berichte (ſ. Camm. zu Hab. S. XIX—XXI) ergibt ſich der Schluß, daß Jaſia mit der Cultusreinigung bereits im 12. Jahre den Anfang machte, das begannene Werk im 18. Jahre nach der Auffindnng des Geſetzbuchs mit geſteigertem Eifer, nun auch den Tempel van den götzendieneriſchen Geräthſchaften reinigend (2 Kön. 23, 4 ff.), fortſetzte und auch nach der Paſſahfeier immer durchgreifender zu vallenden ſuchte. Es hat daher ſeine völlige Richtigkeit, wenn Strauß in ſeinem Commentar zu Zephanja (Pralegg. S. VIII) die 31jährige Regierung Jaſia's in drei Perioden zerlegt: Sunt enim tres quodammodo regni Josiae periodi, prima usque ad annum regni duodecimum 642—630, qua ipse quidem cultui Jehovae addictus fuit, populus idola coluit; secunda, qua reformatione incepta Jehovae atque idolorum cultus conjunctus fuit 630—624; tertia, qua ex anno decimo octavo publice saltem Jehova solus est cultus. Fragen wir nun, in welchen dieſer drei Zeitabſchnitte uns das את שאר הבעל des Prapheten verſetzt, ſa iſt zunächſt klar, daß van einem „Reſte des Baal" nicht in dem erſten (vam 1—12. Jahr) die Rede ſeyn kannte. Dagegen kannte aber van einem Reſte Baal's die Rede ſeyn, ſabald der Anfang zum Sturze des Baalsdienſtes gemacht war, alſa ebenſawahl in der Zeit vom 12. Jahr bis zur Paſſahfeier im 18., als in der Zeit vam 18. Jahr Joſia's bis zu Ende ſeiner Regierung. Indeß iſt es wahrſcheinlicher, daß der Praphet mit ſeiner Drohweiſſagung erſt da auftrat, als die Bemühungen des frommen Königs, den Baalsdienſt völlig auszuratten, ihre höchſte Höhe, ohne doch zum Ziele zu führen, erreicht hatten: es iſt ganz der Lage der Dinge und dem Karakter der Praphetie gemäß, daß da, wa menſchliche Bemühungen ahne den erzielten Erfalg ihr Aeußerſtes verſucht haben, Jehava ſich ins Mittel ſchlägt und das nach Uebrige des Baals mit ausgeſtrecktem Strafarm hinwegzuräumen draht. Dies wird um ſa wahrſcheinlicher dadurch, daß Zephanja's Drohweiſſagung den Karakter einer abſaluten, nicht einer bedingten hat. Die dem König Joſia gleichzeitigen Propheten (2 Kön. 23, 2.) werden die Cultusreſarm Joſia's ſicherlich durch ihre Predigt unterſtützt haben, unter ihnen auch Zephanja; aber die uns vorliegende Prophetie trägt keine Spur einer Abſicht der Förderung des königlichen Werkes an ſich; der Zuſtand des Valkes, der ſich darin ſpiegelt, iſt kein im Werden, im Fortſchritt zum Beſſeren begriffener, es iſt ein fertiger, zum Gerichte reifer. Jehava wird angebetet, die Thara iſt vorhanden und wird gehandhabt, aber Jehavaverehrer und Götzenverehrer und die das Geſetz handhabenden Prieſter, das ganze Volk hat bis auf die Frammen, denen der Praphet das: „vielleicht bleibt ihr gebargen am Tage des Zarns Jehova's" zuruft, den graßen Gerichtstag verwirkt, den der Praphet, ahne nach ſa vielen erfalglaſen Mahnungen 3, 7. einer Hoffnung auf Beſſerung Raum zu geben, wie in lange zurückgehaltenem, nun aber mit aller Macht hervarbrechenden Danner der Rede verkündigt. Die Vermuthung, daß uns das שאר הבעל in die letzte Periode der Regierungszeit Jaſia's weiſt, gewinnt nach mehr Gewicht dadurch, daß laut 2 Kön. 23,26.27. auch nachdem Jaſia, der König ahne Gleichen, durch völlige Ausrattung des Götzendienſtes die Warte der aufgefundenen Thora aufzurichten geſtrebt hatte, die praphetiſche Strafverkündigung fartdauerte. Zephanja iſt wahrſcheinlich einer dieſer Prapheten, durch welche Jehava nach dem 18. Regierungsjahre Jaſia's dem Reiche Juda das fortan unvermeidliche Gericht verkündigen ließ; jedenfalls aber ſteht ſa viel als Schlußfalgerung aus dem את־שאר הבעל feſt, daß er erſt nach dem 12. Regierungsjahre Jaſia's geweiſſagt hat. — B. Ein zweiter Anhalt für Beſtimmung der Weiſſagungszeit Zephanja's iſt uns dadurch gegeben, daß er 1, 8. unter anderem auch den Söhnen des Königs

das Strafgericht verkündigt. Viele Ausleger nehmen ohne Weiteres an, daß בני המלך nicht blaß die wirklichen Söhne Josia's (an welche hier schwerlich gedacht werden könne), sondern auch die nahen Verwandten e stirpe regia (Maur.), wie Brüder und Oheime (Hitzig), an welche hier gedacht werden müsse, bezeichne. Aber es läßt sich durchaus nicht nachweisen, daß בני המלך (etwa wie unser „Prinzen") im Allgemeinen die Abkömmlinge der königlichen Familie bezeichnen könne. Zwar können בני המלך nicht allein die unmittelbaren, sondern auch die mittelbaren Söhne (d. i. Enkel) des Königs genannt werden; es bezeichnet die Söhne sowohl des regierenden als des verstorbenen Königs (wie 1 Kön. 10, 6. die 70 Söhne Ahab's, ebend. V. 13. die Söhne Joram's neben בני הגבירה, den Söhnen Isebel's, der Königin Mutter, vgl. 2 Chr. 28, 7., wo Maeseja בן־המלך wahrscheinlich Sohn Jotham's, des verstorbenen Königs ist), aber nirgends wird dieser Name von den Abkömmlingen des (regierenden oder regiert habenden) Königs in absteigender Linie auf die Glieder der Nebenlinien ausgedehnt. Die umfassende Bezeichnung für diese ist אחי המלך, 2 Kön. 10, 13., welches, wie בני המלך zugleich die Enkel, so auch Neffen, die בני אחי המלך, vgl. 2 Chr. 22, 8., bezeichnet. Die einzige Stelle, welche man für jenen vermeintlichen Gebrauch des בני המלך aufzubringen gewußt hat, ist 2 Kön. 11, 2. (2 Chr. 22, 11.), wo man in der Voraussetzung, daß בני המלך sich mit זרע המלוכה V. 1. decke, alle zur königlichen Familie Gehörigen darunter versteht. Aber auch dort beschränkt sich die Benennung auf Söhne Ahasja's (des Gemahls Athalia's) und Söhne Joram's, also Brüder Ahasja's (die aber nicht als solche, sondern als Söhne Joram's so genannt werden), sofern nicht bereits Jehu die letzteren alle aus dem Wege geräumt hatte. Somit können unter בני המלך nur Söhne (oder Enkel) Josia's oder eines der verstorbenen Könige (Aman's, Manasse's) verstanden werden. Abgesehen nun davon, daß wir von Söhnen Aman's oder gar Manasse's, die zur Zeit Josia's noch lebten, nichts wissen (das argumentum a silentio ist in der israelitischen Geschichte, wie die Gegeneinanderhaltung der VV. der Chronik und der Könige zeigt, ein sehr unsicherer Boden), bestimmen uns folgende zwei Gründe, den Ausdruck בני המלך auf Söhne Josia's wenn nicht zu beschränken, doch zunächst zu beziehen: a) Es ist das Nächstliegende, den Ausdruck בני המלך im Munde des zur Zeit Josia's weissagenden Propheten von Söhnen Josia's zu verstehen; jedenfalls würde der Prophet sich sehr zweideutig ausgedrückt haben, wenn diese (die damals bereits lebten) auszuschließen wären. 2) Halten wir Weissagung und Erfüllung zusammen, so ist die Drohweissagung des Propheten an den Nachkommen Josia's in gerader Linie in Erfüllung gegangen, während Josia aus dem Munde Hulda's die Antwort empfing, daß er, ehe das Strafgericht einbreche, zu seinen Vätern versammelt werden solle 2 Kön. 22, 15 ff. Denn Joahas starb in Aegypten in der Verbannung; Jojakim erlag dem Nebukadnezar und den benachbarten Völkern und ward nach 2 Chr. 36, 6. in Ketten nach Babel geführt; Zedekia (Matonja), der dritte Sohn Josia's*), mußte seine Kinder

*) Zidkia heißt bei Jerem. 37, 1 בן יאשיהו; daß בן nicht Enkel ist, beweist das danebenstehende כניהו בן־יהויקים. Zudem wissen wir auch aus Jer. 52, 1 vgl. 2 Kön. 23, 31., daß Zidkia und Joahas leibliche Brüder, nämlich Söhne des Josia von der Chamutal, sind, Jojakim ist ihr Halbbruder von einer anderen Mutter, 2 Kön. 23, 36. Demgemäß heißt Zedekia 2 Kön. 24, 17. im Verhältniß zu Jojachin דדו sein Oheim oder Vatersbruder, als Sohn Josia's und Bruder Jojakim's, des Vaters Jojachin's. Solchen unabweisbaren Zeugnissen gegenüber muß das אחיו der Parallelstelle 2 Chr. 36, 10. in dem weiteren Sinne *ἀδελφὸς τοῦ πατρὸς αὐτοῦ*, wie LXX wirklich übersetzt, gefaßt werden. Indeß kennt die Chronik in der unauflösbar schwierigen Stelle 1 Chr. 3, 15. 16. wirklich einen Zidkia, der Jojachin's Sohn ist, zugleich aber einen Zidkia, der Josia's Sohn ist, denn V. 15. werden 4 Söhne Josia's aufgezählt: Johanan, Jojakim, Zidkia, Sallum. Eine bessere Rechtfertigung dieser Stelle, als die von Movers gegebene, welchem nach Jochanan ein weiter nicht bekannter Sohn Josia's, Sallum aber = Joahas ist (was Jer. 22, 10—12 gebieterisch fordert), welcher letztere Name wahrscheinlich sein später angenommener ist (vgl. 2 Kön. 23, 34. 24, 17.), wird kaum möglich seyn; indeß befriedigt auch sie nicht völlig, da die Aufeinanderfolge dann eine unerklärliche bleibt und ein anderweites Prin-

vor ſeinen Augen ſchlachten ſehen und wurde dann geblendet und gefeſſelt nach Babel gebracht 2 Kön. 25, 7. Jer. 39, 6. 7. Von hier aus folgern wir weiter, indem wir dem Zuſammenhange, in welchem Zephanja die בני המלך nennt (zwiſchen den Fürſten und den fremdländiſch ſich Kleidenden), entnehmen, daß die Söhne Joſia's damals in einem Alter geſtanden haben müſſen, in welchem ſie durch zurechenbare Thatſünden die Strafverkündigung des Propheten verwirkt hatten. Da nun Joſia im 8. Lebensjahre zur Regierung kam und 31 Jahre regierte, alſo im 39. Jahre ſtarb, ſo iſt Joahas, der unmittelbar nach ihm im 23. Lebensjahre zur Regierung kam, im 16. Lebensjahre Joſia's, im 8. Jahre ſeiner Regierung geboren. Ferner, da Joahas nur 3 Monate regierte und nach ihm Jojakim 25 Jahre alt zur Regierung kam, ſo iſt er ungefähr im 14. Lebensjahre Joſia's, im 6. Jahre ſeiner Regierung geboren, ſomit 2 Jahre älter als ſein Bruder Joahas, obwohl dieſer früher den Thron beſtieg 2 Chr. 36, 2. 5. 2 Kön. 23, 31. 36. Zedekia endlich iſt, da er 11½ Jahr nach Joſia's Tode im 21. Jahre zur Regierung kam, im Laufe des 28. Lebensjahres Joſia's, des 20. Jahres ſeiner Regierung geboren. Einen Anhalt für unſere Unterſuchung gewährt uns das בני המלך nun freilich nur inſofern, als daraus annäherungsweiſe der früheſte Termin, in dem die Weiſſagung geſprochen iſt, ſich beſtimmen läßt. Im 12. Regierungsjahre Joſia's war Jojakim 6, Joahas 4 Jahre alt, Zidkia (den wir freilich nicht nothwendig mitzuverſtehen brauchen) noch nicht geboren. Dieſes Alter iſt jedenfalls zu früh, als daß der Prophet den Söhnen Joſia's das Strafgericht als ſelbſtverwirktes androhen konnte. Dagegen konnte im 18. Regierungsjahre Joſia's (hinzugenommen die weit früher eintretende Mannbarkeit im Orient, wofür Joſia ſelbſt, der ſchon im 14. Jahre Vater wird, ein Beiſpiel iſt) der ſchlechte Karakter beider, der Jojakim's, den Jer. 22, 13 ff., und der des Joahas, den Ezechiel 19, 3. 4. ſchildert, ſich ominös genug entfaltet haben. Das בני המלך verbietet uns alſo, Zephanja in die Zeit vor dem 12. Regierungsjahre Joſia's zu ſetzen: es weiſt uns in die Zeit nach dem 12. Regierungsjahre, und die aus dem מאר הבעל gezogene Folgerung wird durch dieſen zweiten Beweis nicht wenig bekräftigt. — C. Ein drittes Moment für Beſtimmung der Weiſſagungszeit Zephanja's würde dieß ſeyn, daß er die Zerſtörung Ninive's weiſſagt, wenn wir nur von dem Jahre der Zerſtörung Ninive's anderweitige genaue Kunde hätten. Aber das Buch Zephanja dient hier eher zur Beſtimmung des Jahres dieſer Kataſtrophe, als umgekehrt die Profangeſchichte zur Beſtimmung der Abfaſſungszeit des Buches. Gemeinhin gilt 625 als das Jahr der Zerſtörung Ninive's, das erſte Jahr der unabhängigen Herrſchaft Nabopolaſſar's nach dem Kanon des Ptolomäus, wobei vorausgeſetzt wird, was Abydenus und Alexander Polyhiſtor beſtätigen, daß er eben durch den Sturz Ninive's zur Unabhängigkeit gelangte. Dieß führt uns an das Ende der zweiten Regierungsepoche Joſia's und jedenfalls in die Zeit vor Auffindung des Geſetzbuchs, welche den Ausſchlag zur Durchführung der Cultusreinigung gab. Iſt es aber, wie wir gezeigt haben, wahrſcheinlich, daß Zephanja's Verkündigung aus der Zeit nach dem 18. Jahre Joſia's (624 oder nach anderer Rechnung 622) datirt, ſo iſt 625 als Jahr der Zerſtörung Ninive's verfrüht. Und in der That führt der Bericht Herodot's, nach welchem Cyaxares es war, welcher Ninive eroberte, nachdem er es zweimal belagert hatte, das zweite Mal 28 Jahre ſpäter als das erſte, weit tiefer herab, und Euſebius ſtützt ſich auf dieſen mit Abydenus und den anderen Zeugen unvereinbaren Bericht Herodots, indem er angibt, Ninive ſey im 1. Jahre der 43 Olymp. = 606/5 zerſtört worden. Dieſer Zeitbeſtimmung folgt Spiegel in dem Art. „Ninive".

---

eip, als das des Alters oder der Regentſchaft, ſchwerlich angegeben werden kann. Der gordiſche Knoten iſt freilich zerhauen, wenn wir mit Hitzig annehmen, daß die mißverſtandene Stelle Jeremia's dem Chroniſten zu den drei bekannten, nach den Jahren, in denen ſie zur Regierung gekommen ſind, geordneten Söhnen noch einen vierten geliefert habe. Lieber aber geben wir dieſe Stelle als eine wie 1 Chr. 6, 13. (lies: הבכור יואל השני אביה) corrumpirte preis, als daß wir dem Chroniſten jenes unglaubliche Mißverſtändniß aufbürden.

Sie ſteht mit unſerem Ergebniß, daß Zephanja nach 630 und wahrſcheinlich erſt nach 624 aufgetreten, nicht im Widerſpruch, gereicht ihr aber auch nicht zu ſonderlicher Beſtätigung, obwohl vielleicht in den Augen derer, welche aus leicht begreiflichem Beweggrunde den Propheten die Ereigniſſe, die ſie verkündigen, ſo nahe als möglich zu rücken. Dieſe chronologiſche Frage fallen laſſend, ſchließen wir mit einigen Winken über

V. Zephanja's Eigenthümlichkeit. Der Hauptprophet der aſſyriſchen Völkergerichtszeit iſt Jeſaia und der Hauptprophet der chaldäiſchen Jeremia. Nach dieſen beiden Koryphäen der Propheten kann man eine jeſaianiſche und eine jeremianiſche Prophetenreihe unterſcheiden. Zephanja eröffnet, wie ſchon oben bemerkt, im Zwölfprophetenbuch die jeremianiſche. Aber er fußt durchweg auf den Propheten der erſten Reihe, wie überhaupt die Propheten der zweiten Völkergerichtszeit die Weiſſagungen ihrer Vorgänger wieder aufnehmen, denn was die Aſſyrer nicht vollzogen hatten göttlicher Langmuth halber, das ſollen nun die Chaldäer vollziehen. Dieſer Anſchluß an ältere Prophetenworte tritt bei Zephanja ſo ſtark hervor, wie unter allen Propheten nur noch bei Jeremia. Seine hervorſtechende Eigenthümlichkeit beſteht darin, daß er mehr als alle früheren Propheten ältere Weiſſagungsworte zum Darſtellungsmittel ſeiner eigenen Weiſſagungsgedanken macht. So iſt (um nur einige Beiſpiele anzuführen) 1, 7. moſaikartig aus älteren Stellen zuſammengeſetzt: „Stille vor dem Allherrn Jehova“ (aus Hab. 2, 20.), denn nahe iſt der Tag Jehova's (Joel 1, 15 u. ö.), denn zugerichtet hat Jehova einen Schlachttag (Jeſ. 34, 16.), hat geweihet ſeine Geladenen (Jeſ. 13, 3.).“ Und die Verheißung 4, 10. iſt wie die Miniatüre zweier jeſaianiſcher Reden: „Von jenſeit der Ströme Aethiopiens (aus Jeſ. Kap. 18.) bringen ſie meine Anbeter, die Tochter meiner Zerſtreuten, mir zum Weihgeſchenk (aus Jeſ. Kap. 66).“ Zephanja iſt deshalb nicht unſelbſtſtändig, auch hat er nicht etwa wie ein gelehrter Skribent einen Bücherapparat vor ſich, ſondern indem ihn der Geiſt der Weiſſagung treibt, ſetzt dieſer alle mit ſeinem Glauben verſchmolzene Worte der älteren heiligen Schriften in Bewegung und ſie fügen ſich neugeſchaffen zuſammen wie Glieder eines neuen geiſtlichen Leibes und wie Laute neuer lebendiger Worte. In dieſem Sinne beſteht Zephanja's Eigenthümlichkeit in ſeinem abbreviatoriſchen Verhältniß zu ſeinen Vorgängern, denn mit Recht ſagt Martin Bucer (in ſeinem Comm. 1528): Si cuncta quis desideret secreta vatum oracula brevi dari compendio, brevem hunc Sophoniam perlegat.

Delitzſch.

Zephyrinus, Biſchof von Rom, ſtand in einer ſehr wichtigen und entſcheidungsvollen Zeit an der Spitze der römiſchen Kirche, obgleich er ſelbſt keineswegs durch beſondere Begabung des Geiſtes und Karakters ſich ausgezeichnet zu haben ſcheint. Nach Euſebius (Hist. Eccl. 5, 5, 28, 6) trat er als Nachfolger des Biſchofs Victor ſein Amt etwa im 9ten Jahre des Kaiſers Severus an (*ἀμφὶ τὸ ἔννατον τῆς Σεβήρου βασιλείας ἔτος*), d. h., da Septimius Severus nach der gewöhnlichen Zeitrechnung etwa im Jahre 193 den römiſchen Kaiſerthron beſtieg, zwiſchen den Jahren 199—201. Seine Amtszeit dauerte nach Euſebius (a. a. O. 6, 21, 1.) 18 Jahre. Er ſtarb im erſten Jahre des zweiten Antoninus, d. h. Heliogabal's, alſo im Jahre 218. Um die Bedeutung des Epiſkopats des Zephyrinus zu verſtehen, müſſen wir zunächſt einen Blick werfen auf die eigenthümliche Stellung, welche Rom ſchon zu jener Zeit innerhalb der chriſtlichen Kirche einnahm. So wenig im Schooße der römiſchen Gemeinde ſelbſt hervorragende Männer ſich fanden, welche dem chriſtlichen Denken neue Impulſe gegeben hatten, ſo war doch im Laufe des zweiten Jahrhunderts Rom der große Marktplatz geworden für alle bedeutſamen Erſcheinungen des chriſtlichen Geiſtes. Die großen Apologeten fanden ſich hier ein, wie die großen Häreſiarchen, und wir werden vielleicht ſagen dürfen, auch die großen Beſtreiter derſelben; denn es dürfte nicht ganz unwahrſcheinlich ſeyn, daß auch Irenäus nicht nur vorübergehend als Geſandter ſeiner Lyoner Gemeinde in Rom ſich aufhielt. Der römiſche Geiſt, der die Heidengötter zu einem Pantheon hier verſammelt hatte, verſtand es auch bald, auf chriſtlichem Boden, die

Schätze der Provinzen für ſich auszubeuten. Mit merkwürdiger Energie ſehen wir ſchon von dem erſten Clemens an den römiſchen Epiſkopat ſeinem hohen Ziele zuſtreben. Am Ende dieſes zweiten Jahrhunderts nun aber traten an den römiſchen Stuhl von zwei Seiten bedeutende Gefahren heran. Der Monarchianismus und der Montanismus ſuchten ſich ſeiner zu ihren Zwecken zu bemächtigen. Beide Erſcheinungen trugen einen Karakter an ſich, der ſie keineswegs ſo unbedingt wie die gnoſtiſchen Syſteme außerhalb des Gebietes des Chriſtenthums ſtellte. Ihnen gegenüber galt es nicht nur, für die chriſtliche Welt ſich zu einheitlichem Kampfe zu ſammeln, ſie waren vielmehr dazu angethan, die chriſtliche Welt in ſich ſelbſt zu ſpalten. Der Montanismus, namentlich in ſeiner abendländiſchen Geſtalt, in welcher er von ſeinen phantaſtiſchen Auswüchſen etwas freier erſcheint, hatte offenbar in Rom bedeutende Anſchließungspunkte, wie namentlich der pastor Hermae beweiſt, aus dem freilich zugleich auch erhellt, daß der römiſche Epiſkopat ſchon gegen dieſe Anfänge in einem gewiſſen Gegenſatze ſich befand. Dennoch war die Stellung, welche gegen den eigentlichen Montanismus der römiſche Stuhl einzunehmen hatte, keineswegs zum Voraus entſchieden. Victor ſchwankte (Tert. adv. Prax. I.). Es bedurfte des Einfluſſes von einer anderen Seite her, um die Entſcheidung gegen den Montanismus herbeizuführen. Der Monarchianismus tritt hier in einen merkwürdigen Conflikt mit dem Montanismus. Es iſt nicht dieſes Orts, nachzuweiſen, inwiefern dieſer Conflikt kein bloß zufälliger war. Es genügt hier, auf dieſe thatſächliche Complikation hinzuweiſen. Hatte die römiſche Kirche mit richtigem Inſtinkt herausgefühlt, daß der Montanismus die Negation einer Weltkirche wäre, ſo ſah er ſich durch den Monarchianismus zu einer nicht minder gefährlichen Einſeitigkeit anderer Art verlockt. Wenn wir auch nicht mit Baur (das Chriſtenthum der 3 erſten Jahrhunderte. 1. Aufl. S. 316 ff.) in der von Euſebius (a. a. O. 5, 28, 3 ff.) aufbehaltenen Notiz: „die Artemoniten haben ſich gerühmt, bis auf Victor ſey ihre Lehre die geltende in der römiſchen Kirche geweſen" — einen Beweis für das ſpäte Alter der Logoslehre ſehen, ſo liegt doch ſicher die deutliche Erinnerung in jener Nachricht, daß der Monarchianismus eine Zeit der Begünſtigung unter Victor erlebt hatte.

So ſtanden die Dinge, als Zephyrin die Zügel der Regierung übernahm. Allem nach war er keine hervorragende Perſönlichkeit — und wenn wir nicht fürchteten, uns in das Gebiet unbewieſener und unbeweisbarer Hypotheſen zu verirren, ſo dürften wir vielleicht ſchließen, die Wahl dieſes Mannes ſey der Verſuch geweſen, eine Vermittelung der ſtreitenden Parteien herbeizuführen; es ſey mit Abſicht eine weniger ausgeprägte Perſönlichkeit (vgl. die freilich parteiiſch gefärbte, aber doch in dem von uns innegehaltenen Maaße ſicher zutreffende Schilderung des Zephyrin von Hippolytus [Philos. 9, 11. init.]) berufen worden. Den Mangel an eigener Energie wußte aber Zephyrin bald dadurch zu erſetzen, daß er einen Mann zu unbeſchränktem Einfluß gelangen ließ, welcher allerdings auch ein Mann der Vermittelung war, aber nicht einer ſchwächlichen, ſondern einer ächt römiſchen energiſchen. Dieſer Mann war Kalliſtus. Seine Karakteriſirung im Einzelnen gehört nicht hierher (ſ. den Artikel „Hippolytus" Real-Encykl. Bd. VI. S. 131 ff). Daß er zwar kein ſittliches Ungeheuer war und von der berühmten Schilderung, die Hippolytus von ſeiner Perſon macht, gar Vieles abzuziehen ſeyn dürfte, daß er aber doch ſeinem ganzen Weſen nach ein weniger theologiſch und geiſtlich tiefgegründeter Mann, als ein mit den Gaben des Regiments ausgeſtatteter Hierarch war — darüber dürfte die evangeliſche Geſchichtſchreibung einig werden. Die Doppelzüngigkeit, deren ihn Hippolytus beſchuldigt (Phil. 9, 11. Ausg. von Schneidewin und Dunker), war ſicher nicht nur, wie Döllinger will, eben die Einbildung eines Feindes, dem die katholiſche Wahrheit in ihrer Allſeitigkeit nur ſo zwieſpältig erſchien (vgl. Döllinger, Hippolytus und Kalliſtus S. 222 ff.). Die Berichte des Hippolytus, Tertullian und Euſebius machen zuſammen doch durchaus den Eindruck, daß in jener Zeit ein lebhaftes Intriguenſpiel in Rom herrſchte. Es ſcheint, daß Zephyrin anfangs mit den Monarchianern noch liebäugelte und der montaniſtiſch gefärbten Partei des Hippo-

lytus mit ihren hinsichtlich der Disciplin energischen Forderungen entgegentrat, daß aber auf die Dauer diese Stellung gegen des Hippolytus Opposition unmöglich war, daß die Monarchianer nach und nach hinausgedrängt wurden aus der Kirchengemeinschaft, ohne daß alle geheimen Fäden, die zu ihnen hinüberführten, abgebrochen worden wären, was die schöne Geschichte von dem noëtianischen Bischof Natalis (Eusebius a. a. O. 5, 18) beweist. Offenbar war auch jetzt noch der Gegensatz gegen den Montanismus das Ueberwiegende, und die Monarchianer scheinen immer mit einer gewissen Schonung behandelt worden zu seyn. Der größte Schlag gegen die erstere Partei geschah durch das von Tertullian (de Pud. 1.) so heftig angefochtene Edikt, das ohne Zweifel dem Zephyrinus angehört, worin der pontifex maximus, episcopus episcoporum edicit: ego et moechiae et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto (vgl. Ritschl, Entstehung der altkathol. Kirche S. 544. 556). Damit war die Linie wohl noch nicht überschritten, bis zu welcher die strengere montanisirende Partei des Hippolytus noch mitgehen konnte, ohne aus der Kirchengemeinschaft auszuscheiden, wenn auch manche Bedenken gegen diesen Schritt bei ihnen obgewaltet haben mögen. So blieb denn unter Zephyrin der kirchliche Friede mühsam aufrecht erhalten. Er selbst, der Bischof, scheint vor zu extremen Maßregeln zurückgeschreckt zu seyn. Die Monarchianer, obgleich eine eigene Gemeinschaft bildend, vermochten ohne Rückhalt am Episkopat einen weitgreifenden Einfluß offenbar nicht zu gewinnen, und die römische Kirche stand denn so immer noch äußerlich in ungebrochener Gestalt da und bot mit ihrem reichen Leben immer noch einen Anziehungspunkt für Fremde, wie denn der Besuch des Origenes in des Zephyrinus Verwaltung fällt, aber dennoch hört eben mit Zephyrinus diese erste große Zeit Roms auf. Das noch entschiedenere Auftreten des Kallistus rief eine förmliche Separation hervor, und von nun an ward bis in's vierte Jahrhundert hinein Rom der Schauplatz von sektirerischen Bewegungen, und den dogmatischen Kämpfen gegenüber, welche der Monarchianismus einleitete, half kein kluges Diplomatisiren. Es galt eine ernstliche Parteinahme, zu der sich der katholische Sinn Roms nicht so leicht entschließen konnte und zu der in Rom auch die dogmatische Tüchtigkeit fehlte. Eine neue Glanzzeit Roms begann erst wieder, nachdem die dogmatischen Streitigkeiten in ihrer kirchenpolitischen Bedeutung mehr wieder erkannt worden waren.

Die wenigen Notizen des Eusebius in der Hist. Eccl. lib. V. u. VI. über Zephyrin werden durch das 9te Buch des Werks des Hippolytus wider die Häresen (s. neueste Ausgabe von Schneidewin und Dunker) wesentlich ergänzt. Dieses letztere Werk hat die bekannten Bücher von Bunsen, „Hippolytus und seine Zeit“ — und Döllinger: „Hippolytus und Kallistus“, hervorgerufen. Doch würde man in ersterem vergeblich etwas für die wirkliche Aufhellung der Zeit des Zephyrinus Brauchbares suchen, während Döllinger zu einseitig apologetisch ist. Bedeutender sind die wenigen Bemerkungen Baur's in seinem Werke über das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte, und namentlich Ritschl's in der zweiten Auflage seiner Entstehung der altkatholischen Kirche.

H. Schmidt.

Zeugen bei den Hebräern, עֵד, עֵדִים von עוד (nach Meier, Wurzelw. S. 624 festmachen, versichern, nach Gesenius wiederholen, daher wiederholt sagen, im Kal nur Klagl. 2, 13. Chet. Hiph. הֶעִיד, zeugen, bezeugen; Jes. 8, 2. zum Zeugen anrufen, mit בְּ gegen Jemand 5 Mos. 4, 20. 30, 19. 31, 28 — scheint denom. von עֵד zu seyn; עֵדָה 1 Mos. 21, 30., Zeugniß, auch עֵד = das Zeugende in der Redensart, עָנָה עֵד בְּ, Zeugniß ablegen gegen Jemand, 2 Mos. 20, 13. 5 Mos. 5, 17. 31, 21). Ueber die Ableitung des deutschen „Zeuge“ von ziehen s. Grimm, deutsche Rechtsalt. S. 857. Wir sehen hier ab von der so häufigen Anwendung des Begriffs auf göttliches Zeugen (s. Bd. XII, 644. 646. 666. 673. 683 ff.) und auf die Predigt des Evangeliums, sowie auf leblose Dinge (1 Mos. 21, 30. die 7 Lämmer bei der Bundesschließung, 2 Mos. 22, 12. das zerrissene Stück Vieh, Ruth 4, 7. der ausgezogene Schuh, 5 Mos. 4, 26 u. ö., Himmel und Erde, Jes. 22. 27 f., der Altar der dritthalb Stämme, Ps.

89, 38., der Mond oder der Regenbogen u. ſ. w.) und fügen nur dem ſchon Bd. V. S. 59. X, 771 u. XV, 41. über die menſchliche Zeugenſchaft als Beweismittel im Rechtsgang Geſagten noch Einiges hinzu:

1) Betreffend die peinliche Gerichtsbarkeit, wurde die früher unbeſtimmtere Verordnung, daß es mehrere Zeugen ſeyn müſſen, wo es ſich um Beſtrafung des Mords handelt (4 Moſ. 35, 30.) ſpäter dahin beſtimmt, daß es bei todeswürdigen Verbrechen mindeſtens 2 (5 Moſ. 17, 6.) und auch bei anderen Vergehen 2—3 Zeugen ſeyn ſollen (5 Moſ. 19, 15.), auf deren Ausſage die Sache beſtehe (יָקוּם דָּבָר), der Thatbeſtand rechtskräftig erhoben werden ſolle. Bei einem Verbrechen aber, wo etwa nur ein Zeuge vorhanden iſt, deſſen Ausſage doch nicht ganz unbeachtet gelaſſen werden darf, wenn es nicht möglich iſt, noch mehrere Zeugen aufzubringen, ſoll die Unterſuchung und Entſcheidung dem höheren Gericht beim Heiligthum übergeben werden. Ueber den Zeugeneid ſ. Bd. V. S. 60.

2) Betreffend die freiwillige Gerichtsbarkeit, wurden nicht nur, wenn die Verhandlung vor Gericht war (Ruth 4, 9 ff.), Zeugen beigezogen, ſondern auch, wenn ſie unter Privatperſonen (Jer. 32, 10 ff. 25. Jeſ. 8, 2.) ſtattfand. Auch im attiſchen Recht galt kein Vertrag, der ohne Zeugen geſchehen war. Wachsm. hell. Alt. II, 180. Vgl. M. Baba bathr. 10, 2. — Falſches Zeugniß wird oft in der heil. Schrift gerügt: Spr. 6, 19. 14, 17. 14, 5 ff. 19, 5. 24, 38. Vgl. Pſ. 27, 12. 35, 11. 1 Kön. 21, 10. Matth. 26, 59 f. Apgeſch. 6, 13.

Das rabbiniſche Recht im Talmud hat, wie über die Beſtrafung falſcher Zeugen, ſo über die Prüfung der Zeugen und über ihre Beſchaffenheit im Allgemeinen, die ſpeciellſten Beſtimmungen aufgeſtellt. Vgl. beſonders den Tract. עֵדוּת des Maimonides.

1) In Betreff der Zahl der Zeugen. In Criminalſachen hat die Ausſage bloß eines Zeugen nicht nur keine Kraft, ſondern ſie wird ſogar als ſündhaft betrachtet, ſo daß ein Geſetzeslehrer ſich in einem ſolchen Falle nach Pesach. 113, b. für berechtigt hielt, den als Zeuge Auftretenden für Uebertretung von 5 Moſ. 19, 15. und erfolgloſes Ausbringen eines böſen Gerüchtes über den Nächſten (3 Moſ. 19, 16.) körperlich züchtigen zu laſſen. Wo in der Schrift überhaupt von Zeugen die Rede iſt, da iſt es immer von zweien zu verſtehen (Sanh. 30, a.). Nur bei Anforderungen an bewegliches Eigenthum genügt die Ausſage eines Zeugen, um den die Schuld gänzlich Läugnenden zum Eide zu zwingen, von dem er ſonſt frei wäre (Scheb. 40, a. Maim. tr. Toën 1, 1. Eduth 5, 1.). Auch um den Mörder zu conſtatiren in dem 5 Moſ. 21, 1 ff. erwähnten Fall und die dort vorgeſchriebene Sühnceremonie abzuſchneiden (Sot. 9, 8. Maim. Ed. 5, 2), der des Ehebruchs Verdächtigen das Recht des Gottesurtheils durch die bitteren Waſſer zu benehmen (Sot. 6, 2 f.), genügt nach rabbin. Recht ein Zeuge. In allen dieſen Fällen, wo ein Zeuge genügt, mit Ausnahme des erſten, gilt auch die Ausſage von ſonſt unfähigen Zeugen, Kindern, Sklaven, Frauen (Jeb. 15, 1. 6. 7. 16, 5. Sot. 9, 8. Ketubh. 11, 9).

2) In Betreff des falſchen Zeugeneides (שְׁבוּעַת הָעֵדוּת). Wenn Jemand, von einem Anderen aufgefordert, eine ihm bekannte Thatſache zu bezeugen, ſeine Kenntniß davon eidlich abläugnet in Fällen, wo ſein Zeugniß überhaupt gültig und möglich iſt, ſo hat er hiefür (nach 3 Moſ. 5, 1.) ein Opfer je nach ſeinem Vermögen (nach rabbin. Ausdruck עוֹלֶה וְיוֹרֵד, ſteigend oder abnehmend) zu bringen. Solche an Einzelne gerichtete Beſchwörungen einer Partei, ihr eine Thatſache zu bezeugen, werden im Recht der Miſchna als etwas Gewöhnliches vorausgeſetzt (Scheb. 4, 1.), ſind aber zu unterſcheiden von dem 3 Moſ. 5, 1 ff. erwähnten Falle, wo von der feierlichen Adjuration des Richters die Rede iſt. Erſt im ſpäteren rabbiniſchen Recht wird es dem Gericht anheimgeſtellt, unter Umſtänden die Zeugen eidlich zur Angabe der Wahrheit zu verpflichten, Chosch. Mischp. T. 28. p. 2.

3) In Betreff der Vermahnung und des Verhörs der Zeugen vgl. die ausführlichen Vorſchriften Sanh. 3, 6. 4, 5. 5, 1—4. — a) Jeder Zeuge ſoll für

ſich allein verhört werden. Der Richter muß den Zeugen verſtehen, darf das Verhör nicht durch Vermittelung eines Dolmetſchers vornehmen (Macc. 1, 9.). Die an die Zeugen zu richtenden Fragen betreffen vorzüglich die Zeit, Ort, Umſtände, namentlich ob die Zeugen den des Verbrechens Angeklagten kennen, vorher verwarnt haben u. ſ. w. Sanh. 5, 1. — b) Beide Zeugen müſſen miteinander, nicht bloß jeder Einzelne für ſich, die Thatſachen wahrgenommen haben, um bezeugen zu können, „vor uns“ iſt ſolches geſchehen und geſprochen worden. Sanh. 3, 6. — c) Widerſprechen ſie einander in einzelnen bemerkenswerthen Punkten, ſo iſt ihr ganzes Zeugniß null und nichtig. Sanh. 5, 2. — d) Bei zweifellos begangener Mordthat hat nach Sanh. 9, 5. und Gem. Widerſpruch der Zeugen in unwichtigen Nebenpunkten ſtatt der unmittelbaren Todesſtrafe die des peinlichen Gefängniſſes zu Folge; der Delinquent bekommt zuerſt karge Koſt, dann, nachdem dadurch ſeine Eingeweide eingeſchrumpft ſind, Gerſtenbrod, bis ihm der Leib platzt. — e) Hat ein Zeuge von Einem nur geſprächsweiſe gehört, daß er einem Anderen eine Summe ſchuldig ſey, ſo hat dieſe Ausſage keinen Werth; er muß das förmliche Zugeſtändniß des Einen an den Anderen gehört haben. Sanh. 3, 6.

4) In Betreff der Qualität der Zeugen verordnet das rabbiniſche Recht: a) daß ſie ohne Mißtrauen erregendes Intereſſe an dem betreffenden Handel ſeyen, alſo namentlich keine nahe Verwandte. Sanh. 3, 1. 3. Baba bathr. 43, a. Maimon. Eduth 15, 1 ff. Chosch. Mischp. 37. — b) Daß ſie keine ſittlich verwerfliche oder unglaubwürdige Perſonen ſeyen. Zu ſolchen ſind zu rechnen Räuber, Diebe, zum Tode oder zur Geißelſtrafe Verurtheilte, namentlich auch Solche, die eine unehrliche Handirung treiben, wie Würfelſpieler, Wucherer, Taubenabrichter, Zöllner. Auch der König durfte wegen ſeiner zu hohen Stellung kein Zeugniß ablegen. Vgl. Sanh. 2. 2. 3, 1. 3. 4. Scheb. 4, 1. — c) Daß ſie mit keinem geiſtigen oder körperlichen Gebrechen behaftet ſeyen, das zum Zeugniß untüchtig macht, wie Taubheit, Blindheit, Cretinismus u. ſ. w. Vgl. Maim. Ed. Kap. 10. 11. — d) Auch Minderjährige, Sklaven, Heiden ſind unfähig zum Zeugniß. Baba Kam. Fol. 88, a. Vgl. Jos. Ant. 4, 8. 15. und Maimon. Ed. 9, 1. 4. — e) Nur in Civilſachen dürfen ungeeignete Zeugen auftreten, wenn die Partei, gegen die das Zeugniß gerichtet iſt, damit einverſtanden iſt. Sanh. 2, 2. Maim. tr. Sanh. 7, 2.

4) In Betreff der Prüfung der Zeugen. Erſcheinen dem Richter die Zeugen als trügeriſch oder in einer Täuſchung befangen, ſo darf er ſich bei ihrer Ausſage nicht beruhigen, ſondern ſoll durch ſtrenge Unterſuchung auf die Wahrheit zu kommen ſuchen. Findet er keinen Grund, die Zeugenausſage für unrichtig zu erklären, aber auch nicht das rechte Vertrauen in ſich, dem Zeugniß gemäß das Urtheil zu ſprechen, ſo darf er ſeinem Gewiſſen keinen Zwang anthun, ſondern ſoll die Sache einem anderen unbefangenen Richter überlaſſen. Scheb. 30, b. Maim. Sanh. 24, 3.

5) Zeugniſſe müſſen unentgeldlich abgelegt werden. Ein bezahltes Zeugniß iſt ungültig. Bechor. 4, 6.

Vgl. Saalſchütz, Moſ. Recht S. 604 ff. — Othon. lex. rabb. p. 753 sq.

Leyrer.

Ziegenbalg, ſ. proteſtant. Miſſionen, Bd. IX. S. 566. 605.

Zillerthal. Es iſt freilich ſchon in dem Artikel „Tirol“ auf die proteſtantiſche Bewegung im Zillerthal hingewieſen worden, da dieſe Begebenheit aber ein Zeugniß von dem Verhalten der katholiſchen Kirche in neueſter Zeit gegenüber der evangeliſchen Kirche ablegt, in einer Zeit, in der man von evangeliſcher Seite derſelben aus freiem Willen mit Gleichberechtigung entgegenkommt, ſo verdient dies Ereigniß wohl in einem eigenen Artikel dargeſtellt zu werden.

Auf dem Wege von Salzburg nach Innsbruck beginnt bei dem Dörfchen Straß ein ziemlich breites, anmuthiges Thal, das ſeinen Namen von der daſſelbe durchfließenden Ziller erhalten hat. Das ganze Thal dehnt ſich ungefähr 5 Meilen aus; der Mittelpunkt deſſelben iſt das Städtchen Zell, der Sitz des Landgerichts und des katho-

liſchen Dechanten. Das Thal zählt ungefähr 15—16000 Seelen. Die Einwohner leben größtentheils von Ackerbau und Viehzucht, beſonders von der letzteren, was ſie zu großen Reiſen veranlaßt, bis nach Petersburg, Odeſſa und Conſtantinopel. Es ſind kräftige, geſunde Menſchen, welche die alte Offenheit der Tyraler und deren ehrliches, treuherziges Weſen noch feſtgehalten haben, auf der anderen Seite freilich nicht ganz frei ſind von Rahheit und Ausgelaſſenheit. Die Bewahner gehören in kirchlicher Beziehung zu den beiden Biſthümern van Salzburg und Brixen. Strenge Katholiken gibt es in dieſem Thale nur wenige, dagegen eine ziemliche Anzahl ſolcher, die in Bezug auf die Religian ſich gleichgültig verhalten. In dieſer Umgebung bildete ſich im Zillerthal, in den Dörfern Hippach, Maierhafen, Finkenberg, Bransberg und Zell eine evangeliſche Gemeinde, frei von aller Schwärmerei und ſeparatiſtiſchem Weſen, die ſich zur Augsburgiſchen Confeſſian bekannte, in ihrer Lehre noch mannichfach ſchwach nnd unentwickelt, mit der Bibel aber wohl bekannt war, und ſich eines chriſtlichen Wandels befleißigend. Im Salzburgiſchen findet man ſchan vor der Reformatian Spuren hnſſitiſcher Anſichten (vgl. den Art. „Salzburger“). Im Salzburgiſchen und in Tirol fand die Reformation wie in den anderen Ländern Deutſchlands Eingang, wurde aber in der letzten Hälfte des 16. Jahrhunderts in Salzburg von den Erzbiſchöfen, in Tirol von der Regierung, dem Adel und den Kirchenfürſten gewaltſam unterdrückt. Dach erhielten ſich im Salzburgiſchen in der Stille ganze Gemeinden beim evangeliſchen Glauben, bis der Erzbiſchaf Firmian im Jahre 1730 jene furchtbare Verfolgung über ſie verhängte, die einen nachhaltigen Eindruck hinterließ. Dennoch erhielt ſich in dieſen Gegenden die evangeliſche Lehre, blieb auch nicht ohne Einfluß auf die tiroliſchen Thäler. In Zell hatten in der letzten Hälfte des 18. Jahrhunderts manche Einwahner ihre Hausreligion für ſich und machten nur äußerlich die katholiſchen Gebräuche mit. Geſtärkt und befeſtigt wurden dieſe evangeliſch Geſinnten in ihren Anſichten durch evangeliſche Schriften, die in den Familien ſarterbten und ſargfältig verborgen gehalten wurden, beſanders durch die Bibel und des Salzburgers Scheitberger Sendbrief. Auch die Tiroler, die anf ihren Reiſen nicht frei von proteſtantiſchen Einflüſſen blieben, verbreiteten den Samen des Evangeliums in ihrer Heimath; manche van dieſen reiſenden Tiralern litten freilich auch an ihrem Glauben Schiffbruch.

Die Keime eines evangeliſchen Glaubens entwickelten ſich beſanders in dem ſüdlichen Theile des Thales, wo mehrere Gleichgeſinnte ſich zuſammenfanden, ſich gegen einander ausſprachen, wodurch ihre Verbindung mit der römiſchen Kirche immer lockerer wurde. Je länger je mehr fühlten daher dieſe evangeliſch Geſinnten das Bedürfniß, ſich von ihrer unwahren Stellung zur katholiſchen Kirche gänzlich loszuſagen. Beſonders anſtößig waren ihnen die Anbetung der Jungfrau, der Ablaß und die Ohrenbeichte. Es meldeten ſich daher im Jahre 1826 mehrere van ihnen, Barthalamäus Heim an der Spitze, zum 6wöchentlichen Unterricht. Im J. 1817 waren ihrer kaum 10 geweſen. Die kathaliſchen Geiſtlichen waren durch die Meldungen überraſcht, hielten die Sache jedach nicht für ſo ernſtlich und ſuchten ihnen ihr Vorhaben auszureden. Das war vergeblich und die Beſtreitung ihres Glaubens diente nur dazu, die Evangeliſchen in ihrem Glauben zu ſtärken. Als die kathaliſchen Geiſtlichen merkten, daß die Sache ernſter ſey, als ſie geglaubt hatten, wurde ihre Zahl in den evangeliſchen Dörfern verſtärkt, in Hippach 3 ſtatt 2, in Maierhofen 2 ſtatt 1, in Finkenberg 2 ſtatt 1, in Bransberg 1, in Zell 3. Als die Zahl der Meldenden ſich mehrte, wurde der 6wöchentliche Unterricht geradezu verweigert und dieſes Betragen von den höheren Geiſtlichen gebilligt. Berichte und Klagen bis zur Hofſtelle ſchleppten die Angelegenheit 5 Jahre hin, ohne daß eine Entſcheidung erfalgte, während deſſen nahm die Zahl der evangeliſch Geſinnten beſtändig zu. Als Kaiſer Franz im Sommer 1832 nach Tirol kam, wandten die evangeliſchen Zillerthaler ſich an ihn durch eine Deputation und ſuchten Hülfe bei ihm. Der Kaiſer verſprach ihnen, zu ſehen, was er für ſie thun könnte. Kaum hatten die Katholiken aber von dieſer Geſahr gehört, ſa wirkten ſie den Evangeliſchen beim Kaiſer ent-

gegen. Man wies darauf hin, daß Joseph's Toleranz-Edikt in Tirol nicht publicirt worden sey, also hier keine Gültigkeit habe, als wenn die Nachlässigkeit oder der Ungehorsam der Bischöfe von Salzburg und Brixen, welche das Edikt ad acta gelegt hatten, die Gültigkeit des Edikts in Tirol aufheben könnte. Von dem Beschluß des Wiener Congresses, nach welchem in allen deutschen Bundesstaaten Gleichheit aller christlichen Confessionen stattfinden sollte, schwieg man gänzlich still. Die Stimmung der tiroler Stände war durchaus gegen die Zillerthaler. Im Jahre 1835 traten von 52 Mitgliedern der Stände 51 dem Antrage bei, die Zillerthaler müßten das Land verlassen, damit in Tirol der alleinige Glaube geschützt werde. Dies war bei den Katholiken die immer wiederkehrende Losung, die Nation müsse in ihrer Einheit erhalten, eine Spaltung um jeden Preis verhindert werden. Endlich drang dieß auch in Wien durch, die Evangelischen erhielten von dort den Bescheid, wenn sie die katholische Kirche verlassen wollten, so müßten sie in eine andere Provinz des österreichischen Staates wandern. Auf diesen Vorschlag wollten die evangelischen Zillerthaler sich aber nicht einlassen; wenn sie ihre Heimath durchaus verlassen sollten, dann wollten sie aus den kaiserlichen Staaten überhaupt heraustreten und ein neues Vaterland unter einem evangelischen Fürsten suchen. Dieser ausgesprochene Wunsch wurde ihnen von der österreichischen Regierung zugestanden. Ehe dies aber zur Ausführung kam, hatten sie in Folge ihrer Stellung zur katholischen Kirche vielfaches Leid zu ertragen. Sie standen unter dem Banne der Kirche, und doch mußten ihre Kinder in katholischen Kirchen und zwar unter dem Beistand katholischer Gevattern getauft werden, diese waren aber gar nicht immer zu bekommen, so daß selbst die Priester diese Stelle übernehmen mußten. Die Kinder der Evangelischen mußten die katholischen Schulen besuchen, die Trauung wurde den Evangelischen verweigert, das Sakrament des Altars konnten sie nicht genießen. Die katholischen Gemeinden wurden vor dem Umgang mit ihnen gewarnt; Arbeiter und Dienstleute aufgefordert, ihnen keine Hülfe zu leisten; ihre Leichen wurden auf dem kirchlichen Begräbnißplatze nicht aufgenommen, sondern mußten unter polizeilicher Aufsicht im Walde oder auf dem Felde begraben werden. Es waren das die Ordnungen der katholischen Kirche und die Art und Weise, wie sie angewandt wurden, versöhnte nicht, sondern vermehrte nur die Entfremdung. Auf den Kanzeln wurden die Evangelischen so deutlich bezeichnet, daß die katholischen Kinder ihre Mitschüler auslachten und verhöhnten. In Folge dessen wollten diese nicht mehr noch der Schule gehen, das wurde dann den Eltern, als von ihnen ausgehend, zur Last gelegt. Auch in der Schule wurden sie durch abgesonderte Sitze von den übrigen Schülern unterschieden; man theilte die Schüler ein in Christen- und Teufelskinder. Das Verfahren der Obrigkeit bei den Forderungen der Geistlichen, ihre Ordnungen aufrecht zu halten, bezeichneten die Evangelischen selbst als ein mildes und rühmten besonders den Landrichter zu Zell, mit dem sie viel lieber als mit den geistlichen Herren sprechen möchten, weil diese sie nie zu Worte kommen ließen. Deshalb sind auch keine Fälle von Widersetzlichkeit gegen die Obrigkeit vorgekommen, wohl aber sind in einzelnen Fällen Schmähungen und Lästerungen gegen die katholische Kirche ausgestaßen worden. Die Evangelischen selbst haben eingestanden, daß Manches vorgekommen sey, was nicht hätte seyn sollen, sie glaubten aber, es würde um die Gemeinde viel besser gestanden haben, wenn sie in einem geordneten Zustande gewesen wären. Im Ganzen war ihr Betragen bei den 11 Jahre hindurch fortgesetzten Anfeindungen und Entbehrungen ein musterhaftes und ihres Namens würdiges.

Als den Evangelischen von Wien aus der Bescheid ertheilt worden, daß sie auswandern könnten, wählten sie Johann Fleidl zu ihrem Deputirten, um im Auslande Hülfe zu suchen. Dieser reiste nach Berlin und übergab dem König von Preußen eine Bittschrift im Namen von 430—440 Evangelischen, — so sehr hatte sich ihre Anzahl vermehrt —, in der sie um Aufnahme in des Königs Länder und um Hülfe und Schutz bis dahin baten. Sie bekannten sich darin zur Lehre der heil. Schrift und zu den

Grundſätzen der Augsburgiſchen Confeſſion, die ſie fleißig geleſen zu haben verſicherten. Friedrich Wilhelm III. nahm ſie freundlich auf, bewilligte ihre Bitte und ſondte den Oberconſiſtorialroth Dr. Strauß nach Wien, um ihnen eine längere Friſt zum Verkauf ihrer Güter, die nur bis auf den 11. September des laufenden Jahres 1837 geſtellt war, auszuwirken, was ihm auch in Wien ohne Schwierigkeit gelang. Noch im September des Jahres kam ein großer Theil von ihnen in Schleſien zu Schmiedeberg an, wo ſie vorläufig untergebracht wurden, bis ihre Ueberſiedelung nach Erdmannsdorf geordnet war. Sie zogen, 448 Perſonen, über Böhmen nach Schleſien, kamen auf königliche Koſten nach Erdmannsdorf, erhielten dort Aecker und Geräthſchaften und wurden ſo lange unterhalten, bis ſie ſich ernähren konnten. Auch für Kirche und Schule ſorgte die Freigiebigkeit des Königs. Im Jahre 1840 waren die Communalverhältniſſe der Tiroler geordnet. Ihre Niederlaſſung beſteht aus den 3 Antheilen Hohen-, Mittel- und Nieder-Zillerthal. In Hohen-Zillerthal ſind 10 Stellen mit 374 Morgen Land für 58 Seelen. In Mittel-Zillerthal ſind 41 Häuſer mit 940 Morgen Land für 184 Seelen. Nieder-Zillerthal zählt 13 Häuſer mit 332 Morgen für 55 Seelen. Von den 64 Häuſern aller 3 Antheile waren 45 von den jetzigen Beſitzern aus ihren eigenen Mitteln gekauft, die 19 übrigen in Zeitpacht genommen. Hohen-Zillerthal gehört zur Kirche und Schule nach Seidorf; Mittel- und Nieder-Zillerthal bilden mit Erdmannsdorf den Pfarrbezirk der neubegründeten und mit 22500 Thlr. dotirten evangeliſchen Kirche in Erdmannsdorf. Beide Antheile haben eine evangeliſche Schule, welche mit 5 Morgen Land, 120 Thlr. Gehalt, 22 Thlr. Holzgeld und dem Schulgelde dotirt iſt. Diejenigen Tiroler, denen das Preußiſche nicht zuſagte, wanderten in andere öſterreichiſche Provinzen. Auch in Zillerthal ſind noch ſolche zurückgeblieben, die aus Liebe zur Heimath nicht wagten, mit ihrem Glauben hervorzutreten. In neueſter Zeit ſcheinen denn endlich auch in Tirol die Schranken zu fallen, welche die Bildung proteſtantiſcher Gemeinden daſelbſt verhinderten, ſo daß wir hoffen dürfen, wie in Meran, auch an anderen Orten proteſtantiſche Gemeinden ſich bilden zu ſehen.

Vergl. Prof. Rheinwald, die Evangeliſchgeſinnten im Zillerthal (Abdruck aus dem Juniheft des allgemeinen Repertoriums für theologiſche Literatur und kirchliche Statiſtik). Berlin 1837. 8. — Evangel. Kirchenzeitung. Jahrg. 1835. S. 813—815. 820—823. Jahrg. 1836 S. 132. Jahrg. 1837 S. 343. — Allgemeine Darmſtädter Kirchenzeitung. Jahrg. 1837 S. 709. 840. 879. 888. 984. 1008. 1016. 1069. 1193. 1201. 1209. 1247. 1487. 1488. 1537. 1545. Jahrg. 1840 S. 1072.

Kloſe.

Zinſen, ſ. Wucher.

Zinzendorf und die Brüdergemeine. — I. Geſchichtliche Verknüpfung mit der alten böhmiſch-mähriſchen Brüderunität. — Zinzendorf iſt der Stifter der „Brüdergemeine“ oder der „erneuerten Brüderunität“. Mit dieſem letzteren Ausdruck bezeichnen wir die geſchichtliche Anknüpfung der genannten Erſcheinung an die alte böhmiſch-mähriſche Bruderunität, ſowie die innere Verwandtſchaft beider Erſcheinungen auf dem Gebiete der chriſtlichen Kirche und deren geſchichtlicher Entwickelung. Die innere Verwandtſchaft beſteht nämlich darin, daß beide hervorgingen aus dem Bedürfniß lebendiger Herzensgemeinſchaft auf Grund des gemeinſam erfaßten und angeeigneten Glaubens an den Erlöſer; daß beide dieſe Gemeinſchaft realiſirten und ausgeſtalteten in beſtimmten äußeren Gemeinſchaftsformen, die einmal der einfache und nothwendige Ausdruck vorhandener innerer Gemeinſchaft waren, dann aber auch dazu dienten, den vorhandenen Glauben und die vorhandene Liebesgemeinſchaft unter einander weſentlich zu fördern. Darin liegt weiter, daß beide ſchon durch ihre Entſtehung den Karakter freier Gemeinſchaft tragen, einer Gemeinſchaft, die nicht zuſammenfällt mit irgend welchen im geſellſchaftlichen Leben vorhandenen, natürlichen Banden, wie Volks- und Vaterlandsgemeinſchaft, oder auch den Banden der Familie. Was die Glieder zuſammenſchließt, iſt überall, wenigſtens der

Idee nach, nur die innere Gleichartigkeit. Freilich nicht eine graduelle Gleichartigkeit des Gnadenſtandes, wohl aber eine Gleichartigkeit des Ziels, dem Alle mit Bewußtſeyn entgegenſtreben. Endlich ſind auch darin beide Erſcheinungen innerlich verwandt, daß ſie ſich in dieſen ihren Gemeinſchaftsformen nicht abſchließen gegen ihre Umgebung, mag dieſe ſich freundlich oder feindlich oder indifferent verhalten, ſondern daß ſie den Beruf in ſich fühlen und bethätigen, von der eigenen, in ihrer Mitte lebendig gewordenen Gnade laut zu zeugen an alle Welt und dadurch das Verwandte, wo es ſich auch finden möge, nicht durch künſtliche Ueberredung oder Proſelytenmacherei, ſondern einfach mit innerer Nothwendigkeit an ſich zu ziehen. Das Alles faſſen wir kurz zuſammen, wenn wir ſagen: Beide Erſcheinungen haben den gleichen inneren Beruf von Gott erhalten, „Gemeine“ zu ſeyn. (Vergl. Plitt, die Gemeine Gottes. Gotha 1859. S. 69. 105 ff.). — Die hier in Rede ſtehende kirchliche Erſcheinung hat dieſen ihren Beruf auch in ihrem Namen ausgedrückt, wenn ſie ſich Brüdergemeine nennt. Die alte böhmiſch-mähriſche Brüderkirche nannte ſich nicht Gemeine, ſondern Unität. Wir können daher auch ſchon vom einfach geſchichtlichen Standpunkte die Erſcheinung, um welche es ſich hier handelt, nicht „neue Brüdergemeine“ nennen (vgl. Real-Enc. Bd. XIV. S. 576), ſondern entweder ſchlechthin „Brüdergemeine“ oder „erneuerte Brüderunität“. — Die erſtere von beiden, die alte böhmiſch-mähriſche Brüderunität, iſt dieſem ihrem obengenannten göttlichen Berufe in der Folge nicht treu geblieben*). Wir können das Mangelhafte in ihr und ſamit die Urſachen ihres Zerfalls hier nicht ausführlich entwickeln. Nur ſo viel ſey geſagt, daß ihr als weſentliches Stück einer Gemeine des Herrn die tiefere Erfaſſung und vollere Ausprägung der Verſöhnungslehre oder, mit anderen Worten, die gründliche und tiefe Anerkennung der freien Gnade und der Rechtfertigung gerade des Sünders durch den Glauben allein und damit das rechte Verſtändniß der ſortgehenden „geiſtlichen Armuth“ (Matth. 5, 3.) fehlte. Daher die zwei nur zu raſch hervortretenden Seiten in ihrer Entwickelung, einmal die innere Verweltlichung bei Erſchlaffung und Lockerung ihrer Disciplin, und dann das ehrgeizige Streben nach kirchenpolitiſcher Gleichſtellung mit der utraquiſtiſchen Nationalkirche. Nur kurze Zeit genoß ſie die angeſtrebte, durch den Majeſtätsbrief Rudolf's II. 1609 ihr gewährte hohe und einflußreiche Stellung in engſter Verſchwiſterung mit der Landeskirche. Denn wie ſie in ihren hervorragenden Gliedern Theil nahm am Aufſtand der Stände 1618, traf ſie auch das gleiche Schickſal mit der ganzen akatholiſchen Bevölkerung Böhmens. Im Jahre 1627 war ſie nicht mehr. Aber wenn auch durch ein Gottesgericht niedergeſchmettert — die rohe Henkerfauſt, die es vollzogen, hat darum doch einen ſchweren Fluch auf ſich geladen, denſelben Fluch, der Aſſur und Babel traf und der das römiſche Weltreich den germaniſchen Eroberern preisgab.

Was ſeit dem Jahre 1627 ſich in Böhmen und Mähren erhalten, waren einzelne Reſte, zerſtreute Familien, die die Erinnerung an die alte Zeit bei ſich aufrecht erhielten, die im Verborgenen ihre evangeliſche Hausandacht pflegten und wohl auch einzelne Schriften evangeliſchen Inhalts bei ſich bewahrten. Eine „Gemeine“ war es nicht. Und doch waren es eben dieſe Reſte, an welche die erneuerte Brüderunität geſchichtlich anknüpft. Solche Familien, die die Erinnerung an die alte Unität lebendig bewahrten, finden wir im Beginn des 18. Jahrhunderts hauptſächlich in einigen Dörfern nahe an der nördlichen Gränze Mährens in der Nähe von Trappau. Es

*) Wir müſſen hier bedauern, daß der Karakter und die Schickſale dieſer alten Unität in dem Artikel „Böhmiſche Brüder“ (Real-Encyklopädie Bd. II.) eine wenig eingehende und die Sache nicht recht würdigende Darſtellung gefunden haben. Es exiſtirt überhaupt noch keine, die Erſcheinung klar und richtig beleuchtende, geſchichtliche Darſtellung dieſer alten Brüderunität; denn auch Gindely (Geſchichte der Böhmiſchen Brüder. Prag 1857 u. 1858) nimmt bei aller ausführlichen und gründlichen Behandlung doch einen der Sache innerlich fremden und darum in Wahrheit nicht entſprechenden Standpunkt ein.

ſind aber, wenigſtens zum bei weitem größeren Theil, nicht National-Mähren, ſlaviſchen Stammes, ſondern Deutſche mit deutſchen Familiennamen und deutſcher Sprache, wie denn auch heute noch die dortige Bevölkerung zum großen Theile deutſch iſt. Seit wann dieſe Deutſchen dort eingebürgert ſind, wie ſie von den ſlaviſchen Gemeinden der alten Brüderunität ihre Erinnerung und lebendige Nachwirkung überkommen haben, ſind wir außer Stande nachzuweiſen. Genug, daß einige Familien daſelbſt, namentlich die Familien Schneider und Nitſchmann, aus den Dörfern Zauchtenthal und Kunewalde, ſich als ächte Nachkommen der alten böhmiſch-mähriſchen Brüder betrachteten. Bei anderen, namentlich der Familie Neiſſer aus dem Dorfe Söhlen, iſt es zweifelhaft, ob ſie der geiſtigen Ueberlieferung und der leiblichen Abſtammung nach wirklich aus der alten Brüderunität abzuleiten ſind und nicht vielmehr aus einzelnen Ueberreſten der lutheriſchen Kirche Böhmens und Mährens. Dieſe genannten Familien nun hatten in ihrer Mitte einzelne Altväter, patriarchaliſche Männer, unter denen namentlich Samuel Schneider hervorragt. Durch das mächtige evangeliſche Zeugniß derſelben entſtand im Beginne des 18. Jahrhunderts eine ausgedehnte Erweckung in jenen Dörfern, bei der ſich auch, beſonders durch die prophetiſchen Worte jener Altväter angeregt, eine mächtige, hoffnungsreiche Sehnſucht nach Erneuerung der alten Unität regte. Zwar ſuchte die katholiſche Kirche dieſe Regungen mit Macht und Liſt zu unterdrücken, aber dennoch erhielten ſie ſich mehr oder weniger friſch bis in den Anfang der zwanziger Jahre. Um dieſe Zeit bekamen ſie neues Leben und zwar von nicht geahnter Seite her. Chriſtian David, ein Zimmermann, gebürtig aus dem Dorfe Senftleben, das ebenfalls in jener genannten Gegend Mährens liegt, ward in Gottes Hand das Werkzeug, das religiöſe Leben in dortiger Gegend neu anzufachen und zugleich die wiederbelebten Reſte der alten Unität mit der neu entſtehenden zu Herrnhut unter dem Grafen Zinzendorf (von welcher weiter unten eingehender die Rede ſeyn ſoll) zuſammenzuknüpfen. Dabei iſt es auffallend, daß dieſer Chriſtian David ſelbſt in gar keiner Verbindung mit der alten Brüderunität ſteht. Er war in der katholiſchen Kirche geboren und erzogen. Und in dieſer Kirche, ohne allen Einfluß reinerer Lehre, beſſerer Erkenntniß u. ſ. w. von Außen her, allein durch die Wirkung des Geiſtes Gottes, wurde er ſchon als Knabe beim Viehhüten erweckt. Er ſuchte Ruhe und Frieden des Herzens und Vergebung ſeiner Sünden. Daraus aber bildete ſich noch keineswegs eine innere Oppoſition gegen die Lehren ſeiner Kirche, wie denn überhaupt die Erkenntniß bei ihm viel ſpäter nachkam. Das erſte war bei ihm das Ergriffenſeyn des Herzens. Erſt in ſpäteren Jünglingsjahren wirkte der Umgang mit Solchen, die heimlich evangeliſch geſinnt waren, auf ſeine Erkenntniß ein. Mit der wachſenden Erkenntniß kam aber auch der Zweifel auf. Er ward irre an der Gottheit Chriſti, und nur das Leſen der Bibel, ohne alle fremde Hülfe oder Einwirkung von Seiten anderer Menſchen, brachte ihn wieder zum Glauben. Nun aber konnte er auch nicht länger in der katholiſchen Kirche bleiben, ſondern ſuchte offenen Anſchluß an die lutheriſche Kirche. Von den Geiſtlichen ſeines Vaterlandes verfolgt, entfloh er in lutheriſche Länder. In Berlin trat er zur lutheriſchen Kirche über. Aber er fand hier freilich nicht, was ſein Herz geſucht; er fand keine Gemeinſchaft erweckter, gläubiger Chriſten, ſondern ſtatt deſſen überall bei richtiger Kirchenlehre ein gottloſes Leben der Menſchen. Nach vielem Umherirren und manchen ſchweren Schulen, in die Gott ihn geführt, durch die er aber auch ſein Herz feſter gemacht im Glauben an den Gekreuzigten, kam er 1717 nach Görlitz. Hier fand er zum erſten Male Gemeinſchaft gottſeliger, erweckter Männer. Es waren Magiſter Schäfer, Prediger in Görlitz, Magiſter Schwedler, Prediger in Nieder-Wieſe, einem Dorfe am Rieſengebirge, und der Candidat Rothe, Hauslehrer in Leube bei einem Herrn von Schweinitz. Nicht erſt durch ſie ward er zum feſten Grund im Glauben gebracht, ſondern was ihn mit dieſen Männern verband, war, daß er das Gleiche wie ſie bereits hatte. Es iſt eine wunderbare Führung dieſes treuen Knechtes Gottes, aber doch analog der Weiſe, wie

Gott sich auch sonst diejenigen selbst innerlich zubereitet, ohne menschliche Hülfe, die er in besonderer Weise in seinem Reiche brauchen will.

Von Görlitz aus besuchte Christian David, einem wunderbaren, inneren Drange folgend, zu wiederholten Malen Mähren. Er wollte seinen Landsleuten das anpreisen, was er selbst gefunden. Bei dieser Gelegenheit stärkte er die heimlich evangelisch Gesinnten, namentlich im Dorfe Söhlen, mächtig; zugleich aber regte er in ihnen das Verlangen und die Sehnsucht an, einen Ort zu finden, wo sie sich frei und ungestört auf Gottes Wort erbauen könnten. Der Wunsch nach Auswanderung ward immer lebendiger, und Christian David schied von ihnen mit dem Versprechen, sich nach einem geeigneten Platze in einem lutherischen Lande für sie umzusehen. Nach Görlitz zurückgekehrt, ward er von Rothe — es war im Mai 1722 — dem jungen Grafen Zinzendorf vorgestellt. Dieser hatte soeben Berthelsdorf in der Oberlausitz gekauft und Rothe zum Pfarrer daselbst berufen. Berthelsdorf sollte nach Zinzendorf's und Rothe's Meinung eine Stätte werden, wo für das Reich Gottes etwas gethan würde. In welcher Weise und Ausdehnung, das war ihnen Beiden damals noch völlig unklar. Rothe nun meinte, hier sey ein mährischer Zimmermann, der für etliche seiner Landsleute, die um des Glaubens willen auswandern wollten, ein Unterkommen suche. Zinzendorf sagte vorläufig seine Hülfe zu für den Fall, daß sie wirklich kämen, hatte aber zunächst gar nicht den Gedanken, daß sie sich in Berthelsdorf niederlassen sollten, sondern er wollte sie bei seinem Freunde, dem Grafen Reuß, zu Ebersdorf im Voigtlande, unterbringen. So wenig also stimmte noch die menschliche Absicht mit dem göttlichen Plane zusammen. Keiner von Beiden, weder Zinzendorf noch Christian David, ahnte, daß Gott sie zu gemeinsamer Arbeit an einem Werke berufen, daß er sie sich gerade für diese Arbeit durch alle bisherigen Führungen speciell erzogen hatte. Die Brüdergemeine trägt, in ihren ersten Anfängen schon, durchaus nicht den Stempel eines menschlich gemachten Werkes.

Christian David nun geht sogleich, nachdem er diese Versicherung von Zinzendorf erhalten, wieder nach Mähren. Seine Bekannten in Söhlen sind auch bereit, ihm zu folgen, und nach Ende Mai 1722 wandern zwei Familien Neisser mit Weib und Kind und einigen Anverwandten unter Christian David's Führung bei Nacht aus ihrem Heimathsorte aus, Hab' und Gut und Haus und Hof zurücklassend. Am 8. Juni kamen sie in der Lausitz an. Zinzendorf selbst war gerade in Dresden und blieb auch daselbst bis zum Winter, in Staatsgeschäften thätig. Aber sein Wirthschaftsinspektor Heiz nahm sie in seinem Namen auf, wozu er von Zinzendorf schriftlich die Erlaubniß erhalten hatte. Einen Platz an der Landstraße zwischen Löbau und Zittau außerhalb des Dorfs am Abhang des Hutbergs bestimmte er ihnen zum Anbau. Am 17. Juni begann der Bau und im Oktober ward das Haus bezogen. Es war das erste Haus von Herrnhut. Nachdem einmal diese Zufluchtsstätte mährischer Exulanten gefunden war, kamen bald mehrere nach. In den folgenden 10 Jahren fand ein förmlicher Auswanderungsstrom statt, obgleich die entdeckten Versuche in der Heimath mit Bande und Kerker bestraft wurden. Eigentliche Nachkommen der alten Brüder-Unität, bei denen der Zusammenhang mit letzterer unzweifelhaft ist, kamen erst im Jahre 1724 und bauten sich neben den ersten Exulanten an. Das ist die geschichtliche Verknüpfung Herrnhuts mit der alten Brüder-Unität. Darum können wir die in Herrnhut entstandene Gemeine als die „ernenerte Brüder-Unität" bezeichnen.

Aber nicht diese Exulanten allein sind es, die den verknüpfenden Faden bilden zwischen der alten und der ernenerten Brüder-Unität. Auch in sachlicher Beziehung erscheint die erneuerte Brüder-Unität als die geschichtliche Erbin der alten. Man bezeichnet gewöhnlich Amos Comenius als den letzten Bischof der alten Brüder-Unität, und allerdings hat er noch mit seinem Herzen und Gemüth viel in ihr gelebt, wenn sie auch zur Zeit seines Episkopats nicht mehr existirte. Denn er mußte 1627,

als der letzte Brüdergeiſtliche, aus Böhmen fliehen, und wurde erſt 1632, auf einer Synode zu Liſſa in Polen, für den böhmiſchen Zweig der Unität zum Biſchof geweiht auf Hoffnung, daß dieſer Zweig neu erſtehen würde. Auch der polniſche Zweig der alten Brüder-Unität war um dieſelbe Zeit untergegangen. Dieſes Biſchofthum nun ſuchte Comenius zu erhalten, auch als er am Abend ſeines Lebens ſah, daß er ſelbſt die Erneuerung der alten Unität nicht erleben werde. Es war eine Glaubensthat, daß er ſich um die Wahl und Weihe neuer Biſchöfe ſo eifrig bemühte. So ward 1662 ſein Schwiegerſohn, Peter Jablonsky, zum Biſchof geweiht, ebenfalls noch für den böhmiſch-mähriſchen Zweig, und 1699 deſſen Sohn Daniel Ernſt Jablonsky, Hofprediger beim Kurfürſten Friedrich von Brandenburg, nachmaligem König von Preußen, Friedrich I. Es war eine bloße Forterhaltung des Bisthums ohne entſprechende Thätigkeit für die untergegangene Unität. Doch gerade dieſer letztgenannte Biſchof, der auch ein warmer Freund und Bewunderer der alten Brüder-Unität war, und ihr in ſeiner Geſchichte des Consensus Sendomiriensis ein ſchönes Denkmal geſetzt hat, ſollte, ohne daß man bei ſeiner Weihe die Ahnung haben konnte, ſein Bisthum verwerthen, indem er es auf die zu Herrnhut entſtandene Gemeine übertrug. Im Jahre 1735 weihte er einen der Nachkommen der alten Brüder, David Nitſchmann, zum Biſchof der mähriſchen Brüder. So bildet denn auch die unverſehrte brüderiſche Biſchofsweihe ein geſchichtlich verbindendes Glied zwiſchen der alten und erneuerten Brüder-Unität. — Und endlich kann man dazu auch noch des Comenius Herausgabe der Ratio disciplinae der alten Brüder-Unität, zugleich mit einer kurzen Geſchichte derſelben, im Jahre 1660 rechnen. Denn dieſe Ratio disciplinae iſt, als ſie in der neu entſtandenen Gemeine zu Herrnhut bekannt wurde, von weſentlichem Einfluß auf die Ausgeſtaltung der Gemeineinrichtungen geworden, wenn letztere auch ſchon vorher und unabhängig davon geſchaffen worden waren.

II. Geſchichtliche Verknüpfung mit dem Speneriſchen Pietismus in Deutſchland. — Alles, was wir bisher genannt haben, um die hiſtoriſche Verknüpfung der gegenwärtigen Brüder-Unität mit der alten nachzuweiſen, dient jedoch noch keineswegs dazu, die geſammten geſchichtlichen Wurzeln der erſteren zu zeigen. Hätte die erneuerte Brüder-Unität keine anderen Wurzeln, als dieſe genannten, ſo wäre ſie eigentlich nur eine einfache Fortſetzung oder Wiederbelebung der alten, aber eben darum in ihrer neuen Geſtalt, in ihrer großartigen Thätigkeit, in ihrer Geſchichte ſeit faſt anderthalb Jahrhunderten ein unbegreifliches Räthſel. Sie iſt aber darum auch weit mehr als eine bloße Fortſetzung der alten. Bedeutſam iſt ſchon das, daß ſie auf einem ganz anderen Boden entſteht. Während die alte ſo gut wie gar nicht hinausgegangen war über den ſlaviſchen Boden der böhmiſch-mähriſchen, weiter dann der polniſchen Nation, ſproßt die erneuerte mit ihrem erſten Anfang ſogleich auf deutſchem Boden, im Schooße der deutſch-evangeliſchen Kirche. Und wie die alte auf dieſem ihrem allgemeinen Boden zunächſt aus der huſſitiſchen Bewegung geſchichtlich hervorwuchs, ſo die erneuerte aus der durch Spener hervorgerufenen kirchlichen Bewegung des Pietismus. Dieſes Hervorwachſen aus dem Pietismus iſt die andere Seite in der Entſtehungsgeſchichte der Brüdergemeine, und zwar weitaus die bedeutendere. Kamen doch ſchon im erſten Jahrzehnt der werdenden Gemeine zu Herrnhut neben den Emigranten aus Mähren zahlreiche Mitglieder aus der deutſch-evangeliſchen Kirche, angeregt durch die Lebenskräfte des Speneriſchen Pietismus, um ſich in Herrnhut niederzulaſſen. Und ſeit dem zweiten Jahrzehnt iſt dieß der eigentliche und alleinige Zuwachs. Heutzutage finden ſich in der Mitte der Brüdergemeine nur wenige Familien noch, die aus Mähren und ſomit aus der alten Brüderkirche ſtammen. Man muß im Allgemeinen auch vom einfach hiſtoriſchen Standpunkte aus ſagen: im Speneriſchen Pietismus liegen die eigentlichen und tiefſten Wurzeln der heutigen Brüdergemeine. Ja aus dem Speneriſchen Pietismus hätte mit Nothwendigkeit eine ſolche Gemeinſchaft erwachſen müſſen, auch wenn keine Reſte der alten Brüder-

unität zur Anknüpfung vorhanden gewesen wären. Denn der Spenerische Pietismus drängte aus seinem Princip heraus mit innerer Nothwendigkeit zur Gemeinbildung. Spener's ecclesiolae selbst waren freilich das noch nicht, was wir hier unter „Gemeine" verstehen und was sich in Herrnhut später herausbildete, aber sie waren die Vorstufe, welche, richtig entwickelt, zur „Gemeine" führen mußte. Und wir werden weiter unten sehen, wie die Spenerischen ecclesiolae, theils in concreter Einzelerscheinung, theils mit der ihnen zu Grunde liegenden Idee, mächtig einwirken auf die Bildung der Gemeine zu Herrnhut. Es lag in der ganzen Wiederbelebung der Kirche durch Spener ein Zug nach näherer Gemeinschaft der Erweckten unter einander. Ohne eine leitende und ordnende Hand, namentlich ohne die höhere Weihe des Geistes von oben, zersplitterte dieser Zug sich in Sekten, wie wir dieß in den ersten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts im westlichen Deutschland sehen. Recht geleitet aber und mit dem Geist von oben getauft, gestaltete er sich zur Gemeine. Dieß geschah, soweit ein Mensch dabei betheiligt seyn kann, durch Zinzendorf; und das ist, um dieß gleich hier vorauszuschicken, die große Bedeutung des Mannes in der Geschichte des Reiches Gottes. — Der Spenerische Pietismus hat aber noch eine andere Seite, gleichsam ein zweites Stadium, nämlich in A. H. Franke und den Hallischen Anstalten. Auch dieses Stadium greift in die Entstehungsgeschichte der Brüdergemeine vielfach ein, doch leider nur zu bald in feindlicher Weise. Wir werden bei der Entwickelungsgeschichte Herrnhuts auf dieses Eingreifen näher zurückkommen. Vor der Hand müssen wir die Person des Stifters der Brüdergemeine kennen lernen, ehe wir sein Werk näher betrachten.

III. Die Geschichte Zinzendorf's bis zur Gründung von Herrnhut. 1700—1722. — Die Zinzendorfe sind ein altösterreichisches Adelsgeschlecht. Die eine Linie trat schon zu Luther's Zeit zum Protestantismus über, während die andere katholisch blieb. Aus dieser evangelisch gewordenen Linie verließ ein gewisser Max Erasmus von Zinzendorf, seines Glaubens wegen, Vaterland und Güter und siedelte sich in Franken an, zu Oberbirg in der Nähe von Nürnberg. Er starb im Jahre 1672. Seine beiden Söhne traten in churſächsische Dienste, während seine drei Töchter an fränkische Reichsgrafen verheirathet wurden, die eine an den Grafen von Castell. Von den beiden Söhnen ward der ältere, Otto Christian, churſächsischer Generalfeldzeugmeister und starb 1718. Der zweite, Georg Ludwig, ward Minister in Dresden und trat im J. 1699 zum zweitenmal in die Ehe mit Charlotte Justine Freiin von Gersdorf; in dieser Ehe ward Nicolaus Ludwig Graf v. Zinzendorf geboren, am 26. Mai 1700. Diese Familie war eine von den vielen Adelsfamilien damaliger Zeit, die, durch Spener erweckt, ein christlich-frommes Leben im Geiste des Spenerischen Pietismus führten. Mit diesem Hause war Spener auch persönlich befreundet und vertrat Pathenstelle bei Nicolaus Ludwig. Indessen sollte Dresden und das väterliche Haus nicht die Stätte der Erziehung für den jungen Grafen werden; schon sechs Wochen nach der Geburt des Sohnes starb der Vater und seine Mutter zog mit ihm nach Groß-Hennersdorf in der Ober-Lausitz, wo ihre Eltern wohnten, eine ebenfalls mit Spener in der engsten Verbindung stehende Adelsfamilie. Ihr Vater nämlich, Nicolaus v. Gersdorf, war Landvogt der Ober-Lausitz, starb aber schon 1702. Ihre Mutter war Katharine, geb. von Friesen, eine literarische Berühmtheit damaliger Zeit. Ihre geistlichen Lieder sind in manche Gesangbücher übergegangen (s. die Karakteristik ihrer Person in: Schrautenbach, der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeine; herausgegeben von Kölbing. Gnadau 1851. S. 91)*).

*) Wir nehmen diese Gelegenheit wahr, dieses Werk auf das Dringendste allen denen zu empfehlen, die sich für Zinzendorf und seine Sache interessiren; es ist unstreitig das geistvollste Werk, das über Zinzendorf geschrieben worden, und ist, wenn auch in das alterthümliche Gewand des vorigen Jahrhunderts gehüllt, doch auch heutigen Lesern noch eine höchst interessante Lektüre. Es ist seit seiner Herausgabe leider viel zu wenig bekannt geworden.

An dieſem Orte nun und in der Pflege ſeiner Großmutter ſollte der junge Zinzendorf ſeine erſte Erziehung erhalten, denn ſeine Mutter gab ihn wieder aus den Händen, indem ſie 1704 zum zweiten Male in die Ehe trat mit dem preußiſchen Feldmarſchall von Natzmer und dieſem nach Berlin folgte. Sie wäre auch bei ihrer Weichheit und ihrem beziehungsweiſe ſchwachen Karakter nicht die geeignete Erzieherin für den feurigen, kühnen, ja oft extravaganten Knaben geweſen. Dieß war aber gerade in ausgezeichneter Weiſe ſeine Großmutter, die alte Landvögtin. Mit ihrem nüchternen Ernſte, ihrer ruhigen Klarheit, mit ihrer feſten Beſtimmtheit des Wollens und Handelns, vor Allem aber mit ihrer tief innigen Herzensfrömmigkeit verſtand ſie, wie Niemand ſonſt, den Knaben zu behandeln. Daneben hatte aber auch die jüngere Tochter der Landvögtin, Henriette, die Tante des jungen Zinzendorf, die bei ihrer Mutter in Hennersdorf wohnte, mit ihrem mehr lebhaft-feurigen, dem des Knaben ähnlichen Naturell großen Einfluß. Unter der Pflege der beiden Damen verbrachte der junge Zinzendorf ſeine Kindheit und ihnen verdankte er nach der menſchlichen Seite hin einen großen Theil der Naturbeſtimmtheit ſeines Weſens. Denn ſein damaliger Hofmeiſter war ein ſchwacher Mann von weit geringerem Einfluß. Dieſer faſt ausſchließliche Dameneinfluß in früher Jugend ſpiegelt ſich denn auch wieder in der Weichheit und Innigkeit, in der zarten Tiefe ſeines Gemüths ab, Eigenſchaften, die er nicht nur in ſeinen Knabenjahren, ſondern ſein ganzes Leben hindurch gezeigt hat. Unter dieſem Einfluß ſteht vor Allem auch ſeine eigenthümlich frühreife religiöſe Entwickelung. Sie bewegt ſich, dem weiblichen Herzensleben entſprechend, vorherrſchend auf dem Gebiet des unmittelbarſten Empfindens, wäre aber vielleicht in weiche Empfindelei ausgeartet, wenn nicht die nüchtern-verſtändige Großmutter die aufkeimenden Regungen überall in die richtige Bahn geleitet hätte. Sie wies den Knaben unmittelbar auf die Perſon des Heilandes; und die Idee, daß wir einen Gott hätten, der aus Liebe für uns geſtorben ſey, fing bei dem Knaben Feuer. Es entbrannte in ihm ſchon mit dem erſten Erwachen des Bewußtſeyns, noch ohne Sündenerkenntniß, eine Heilandsliebe von wunderbar tiefer Gewalt*). Und dieſe Liebe mit ihrer ganzen Innigkeit und Unmittelbarkeit, ohne klare Ueberlegung wofür und warum, iſt das beſtimmende Grundelement, das eigentliche agens in der ganzen religiöſen Entwickelung Zinzendorf's. Alles Andere entwickelte ſich erſt hieran. Mit dieſer inſtinktiv eingewurzelten Heilandsliebe kämpft er alle Zweifel, alle Verſuchungen nieder, an ihr erſt lernt er die Sündenerkenntniß; denn dieſe fehlte in ſeinem ſpäteren Leben wahrlich nicht, wie wir vielfach Gelegenheit haben werden, zu ſehen.

Als ein ſolches körperlich und geiſtig zartes Kind mit frühzeitig entwickeltem religiöſem Leben ward er, 10 Jahre alt, in das Pädagogium zu Halle gebracht; aus der Damenumgebung und Damenerziehung in das Inſtitutsleben mit ſeiner ſchablonenmäßigen Schulzucht, mit ſeinem Pennalismus, mit ſeinem knabenhaften, oft rohen Umgangston. Ein ſtorker Gegenſatz, aber heilſam für die Entwickelung ſeines Karakters. Daß es gut iſt, wenn der Mann in ſeinen Knabenjahren ein hartes Joch trägt, hat ſich auch ihm bewährt. Es war dieſe ernſte Schule des heranreifenden Knaben gewiß von eben ſo großer Wichtigkeit für ihn und ſeine Stellung im Reiche Gottes, als jene Jahre des heiteren, von Liebe getragenen Kinderfriedens im großmütterlichen Hauſe zu Hennersdorf. Was in Hennersdorf unter der liebevollen Pflege von Großmutter und

*) Karakteriſtiſch iſt, was er ſelbſt einmal ſpäter von dem Herzensleben ſeiner Kinderjahre ſagt (Büdingſche Sammlungen. Bd. I. Vorrede): „Ich dachte vielmals, wenn's möglich wäre, daß ein anderer Gott, als er, ſeyn oder werden könnte, ſo wollte ich lieber mit dem Heiland verdammt werden, als mit einem anderen Gott ſelig ſeyn.“ — Wir könnten noch viele Quellenbelege zu obiger Schilderung geben, begnügen uns aber, um nicht zu weitläuftig zu werden, auf folgende Bearbeitungen hinzuweiſen: Spangenberg, Leben des Grafen Zinzendorf. Barby 1772. Theil I. S. 17 ff. — Verbeek, des Grafen Zinzendorf Leben und Charakter. Gnadau 1845. S. 13 ff. — Cröger, Geſchichte der erneuerten Brüderkirche. Gnadau 1852. Theil I. S. 21.

Tante in ihn gelegt worden war von zarter Tiefe des Gemüthslebens, das ward jetzt ergänzt durch Festigkeit und Jugendkraft, wie sie hier unter der rohen Behandlung seiner Kameraden, unter der harten Zurücksetzung von Seiten seiner Lehrer, sich in ihm heranbildeten. Zu dieser harten Behandlung trug nämlich besonders der Umstand bei, daß seine Großmutter, als sie ihn nach Halle brachte, dem Professor Franke von den guten Eigenschaften ihres Enkels erzählte und wie man ihn deßhalb kurz halten müsse. Diese Mahnung ward auf's Eifrigste befolgt, der Knabe aber, der sie unglücklicherweise zufällig mit angehört, sah in allen diesen Maßregeln nur die pädagogische Absicht und fühlte sich um somehr zur Opposition gedrängt*). Zu diesem Leiden kam noch, daß der Hofmeister, den der junge Zinzendorf hier in Halle erhielt, ein Mann von wahrhaft diabolischer Bosheit war, was aber, wie es scheint, weder von seiner Großmutter noch von seinem Oheim und Vormund, dem Grafen Otto Christian von Zinzendorf, der ihn erziehen ließ, erkannt wurde. Von dieser Seite her hatte man denn auch die Absicht, den Knaben eine Carriere für den Staatsdienst machen zu lassen und ihn deshalb wissenschaftlich so viel wie möglich zu pouffiren. In ihm selbst aber lebte ein ganz anderes Ideal, nämlich sein Leben in direktem und unmittelbarem Dienste des Heilandes hinzubringen; und dieses Ideal keimte unter dem hartem Drucke einer schweren Erziehung immer mächtiger in ihm auf; seine Heilandsliebe stählte sich zum jugendlichen Heldensinn. Daher suchte er schon hier als Knabe für den Heiland etwas zu thun. Wenn seine Kameraden zu den auch selbst in diesen Anstalten des Pietismus nicht fehlenden Jugendsünden ihn verlocken wollten, gelang es ihm öfters, sie statt dessen mit ihm zu einem gemeinschaftlichen Gebet zu bringen und sie so für den Heiland zu gewinnen. Ueberhaupt lebte der Trieb nach einer auf den Heiland gegründeten Jugendfreundschaft, wie sie auch sonst wahl die Seele des Knaben mit heiligem Zauber über diese Erde hinaushebt, auch in ihm mächtig. Manche Verbindung der Art hat er in Halle gestiftet. Eine solche gemeinsame Verbrüderung, die mehrere Schüler umfaßte, nannte sich „mancipia virtutis", später „Bekenner Christi"; daraus ging dann der sogenannte „Senfkornarden" hervor, eine weitverzweigte Verbindung. Und was solche Jugendfreundschaft für Früchte getragen, sieht man an Friedrich von Wattewille, der damals mit ihm auf dem Pädagogium war. Er war, wie Zinzendorf erzählt, ein allenthalben beliebter, artiger Mensch, aber er habe ihn erst durch Gebet und alle ersinnlichen Mittel aus den Zähnen von über 50 verderbten jungen Leuten, die ihn umgaben, herausgerissen. Mit ihm schloß er auch, angeregt durch die Hallische Mission in Ostindien, einen besonderen Bund zur Bekehrung der Heiden, und zwar gerade solcher, an die sich sonst Niemand machen würde. Auch in einzelnen Liedern sprach er bereits damals seine Empfindung für den Heiland aus, wovon die Sammlung von Knapp (Stuttg. 1845) in den ersten Nummern S. 2—6 Zeugniß gibt. In wissenschaftlicher Beziehung scheint er, nach den wenigen Angaben, die wir besitzen, nicht Unbedeutendes geleistet zu haben. Für das letzte Semester ward für ihn und noch einen anderen Schüler eine classis selecta eingerichtet, wo bereits etwas Theologie und Jurisprudenz getrieben wurde. Mit Kameraden und Lehrern stand er in dieser Zeit friedlicher. Er hatte sich durch seine innere Gediegenheit allmählich Ansehen verschafft. So war denn, als er das Pädagogium verlassen sollte, der weiche und zarte Knabe des Hennersdorfer Schlosses in jeder Beziehung zum starken und kräftigen Jüngling herangereift. Nur sein Körper blieb noch einige Jahre hindurch schwach.

Zu Ostern des Jahres 1716 verließ Zinzendorf Halle, und nachdem er den Sommer in Hennersdorf zugebracht, bezog er im August desselben Jahres die Universität Wittenberg, um Jurisprudenz zu studiren. Das war der feste und unbeugsame Wille

*) Daher kam es, daß seine Lehrer gar nicht begreifen konnten, wie er, der doch auf den „Listen der erweckten Schüler" stand, so ungehorsam, wild und trotzig seyn könne. Man muß freilich hinzunehmen, daß überhaupt wohl der Hallische Pietismus das religiöse Leben eines frischen, munteren Knaben nicht zu würdigen verstand.

ſeines Oheims und Vormundes, gegen den nicht aufzukommen war. Dieſer Oheim hatte kein Verſtändniß für die Herzensregungen des Jünglings und meinte, dadurch könne man ihm am beſten „die Grimaſſen austreiben“. Die Univerſitätsjahre des jungen Zinzendorf haben einen eigenthümlichen Karakter. Während in der Regel hier die akademiſche Freiheit in ihrer ganzen Fülle als Reaktion gegen den bisherigen Schulzwang eintritt, waren für ihn die akademiſchen Jahre nur die Fortſetzung des harten Joches ſeines Schullebens. Das kam einmal daher, daß ſein zeitheriger Hofmeiſter ihn auch nach Wittenberg begleitete und ihn hier ebenſo mit der peinlichſten Aufſicht und Ueberwachung, ja mit der empörendſten Ungerechtigkeit plagte, wie früher. Aber noch weit mehr war das harte Joch des Jünglings ein ſelbſt auferlegtes. Was er in Halle von pietiſtiſcher Selbſtzucht geſehen und gelernt, das ſetzte er hier in eminenter Weiſe fort. In Halle war er für ſeine Perſon gar nicht ein ſtrenger Pietiſt geweſen. Da hatte ihn das übertrieben pietiſtiſche Weſen der Anſtalt vielmehr abgeſtoßen. Hier aber fühlte er die Nothwendigkeit des Gegenſatzes gegen die akademiſche Ungebundenheit und ward daher gerade durch den Gegenſatz, wie er ſelbſt ſagt, ein „rigider Pietiſt“. Und das nicht nur in negativer Weiſe, indem er ſich von dem ganzen burſchikoſen Treiben ſeiner Kameraden zurückzog, ſondern auch poſitiv, indem er z. B. ſtrikt ſeine Bet- und Faſttage hielt, und zwar in der Regel Sonntags. Da nahm er keine Beſuche an, ſondern lebte nur ſeinen Betübungen mit beſtändigem Faſten. Oft hat er ganze Nächte durch im Gebet gewacht. Aber das fleißige Studiren ward darüber nicht hintangeſetzt, ja er bekam allmählich Geſchmack an der Jurisprudenz, ſo daß er, als ſein Oheim im Sommer 1718 ſtarb, doch in Wittenberg und bei dem bisherigen Fakultätsſtudium zu bleiben beſchloß. Unter einigen ſeiner Studiengenoſſen trat er im letzten Semeſter als eine Art Repetent für einige juriſtiſche Collegia auf und bei öffentlichen Diſputatorien erwarb er ſich durch ſein glänzendes Oppaniren allgemeine Bewunderung. Neben dem Allen aber trieb er noch für ſich mit beſonderer Herzensangelegenheit Theologie, freilich weniger wiſſenſchaftlich, ſondern mehr mit praktiſchem Herzensbedürfniß, aber doch mit dem beſtimmten Gedanken, daß es ſeinem eigentlichen Lebensberufe entſprechen ſolle. Daß er nicht theologiſche Collegia hörte, kam wohl daher, daß ihm die einſeitig orthodoxe Richtung Wittenbergs mit ihrem förmlichen Luthercultus wenig zuſagte. Spangenberg bemerkt treffend, er habe ſeine Theologie mehr zu den Füßen Jeſu als zu den Füßen irgend eines Menſchen erlernen ſollen. Wunderbar iſt aber doch und zugleich ein Beweis, wie hoch man den Jüngling auf maßgebender Seite achtete, daß ihn der damalige erſte Wittenberger Theolog, Prof. Wernsdorf, zum Vermittler in dem Streite zwiſchen Wittenberg und Halle zu brauchen gedachte. Schon war Zinzendorf in dieſer Sache ſehr thätig geweſen, als ſich die Verhandlungen von Halliſcher Seite her zerſchlugen.

Im Frühjahr 1719 erhielt er von Hauſe die Weiſung, die Univerſität nun zu verlaſſen und auf Reiſen zu gehen. Es erforderte das damals bekanntlich der gute Ton, daß ein junger Adeliger doch wenigſtens Holland und Frankreich ſah. Und wie mancher deutſche Adelsſohn, der mit frohlockender Hoffnung hinging, hat Herz und Heimath dort verloren zum tiefen Schaden ſeiner deutſchen Brüder! Bei Zinzendorf war das anders. Er ging mit Widerſtreben hin; er kannte die Schwäche ſeines Herzens, aber er hatte auch die Davidsſchleuder bei ſich, das feſte Vertrauen auf ſeinen Heiland und die innige Liebesgemeinſchaft mit ihm. Darum ward dieſe Reiſe nicht nur ihm, ſondern durch ihn auch vielen ſeiner deutſchen Brüder zu tiefem und reichem Segen. Er reiſte anfangs in Begleitung ſeines Stiefbruders Friedrich und eines neuen Hofmeiſters, der dem bisherigen ſehr unähnlich, aber ein unbedeutender Menſch war. Auf dieſer Reiſe war es, wo jenes Ecce homo auf der Düſſeldorfer Gallerie mit der Unterſchrift: „Das that ich für Dich, was thuſt Du für mich?“ einen tiefen Eindruck auf ihn machte. Es iſt das ein berühmter Moment in Zinzendorf's Leben, aber häufig falſch dargeſtellt. So bei Johann Georg Müller in ſeinem „Leben Zinzendorf's“ (in den „Bekenntniſſen merkwürdiger Männer“, Band III.). Es war keineswegs der erſte Eindruck der Art,

nach ein entſcheidender für ſein Leben. Da hatten andere Eindrücke bereits längſt entſchieden. Den Sommer über blieb er in Holland. In Amſterdam traf er Heinrich XXIX. Grafen Reuß-Ebersdorf, den er näher kennen lernte und der hier in den „Bund der Bekenner“ trat. Er ward ſpäter ſein vertrauteſter und ſehr geſchätzter Freund. Beſuche bei hochgeſtellten Perſonen geiſtlichen und weltlichen Standes wechſelten mit Studien und Anhören der Collegia auf der Univerſität Utrecht. Der Hauptgewinn aber ſeines Aufenthalts in Holland war unſtreitig einmal, daß er die Welt von ihrer mangelhaften und hohlen Seite tiefer kennen und verachten lernte und dann, daß er hier zum erſten Mal Männer aus der reformirten Kirche kennen lernte und zwar gleich dem Herzen nach. Das gab ihm damals ſchon den beſtimmten Eindruck, daß die Herzensreligion, die Liebe des begnadigten Sünders zum Heiland, in allen Confeſſionen verbreitet und das eigentliche Salz jeder Kirchengemeinſchaft ſey, gegen welches der Lehrunterſchied ganz zurücktrete. Von Holland reiſte er nach Paris und blieb hier den Winter über von 1719 auf 1720. Hier lebte er den eigentlichen Studien wenig, mehr den geſelligen Vergnügungen, zu denen hier namentlich die auch in Wittenberg cultivirte Reitbahn gehörte. Er gehörte bald zu den kühnſten und gewandteſten Reitern der Bahn, und ſein Tagebuch, das wir noch beſitzen, verräth eine große Neigung zu dieſer Kunſt. Als er einmal erzählt, wie man ihm jetzt unbedenklich die wildeſten und beſten Pferde gebe, fügt er das klaſſiſche dictum hinzu: „Wem aber zeitliche Dinge indifferent ſind, der kann ſie auch beſſer als Andere nutzen.“ Das Wichtigſte ſind aber auch hier wieder die mancherlei Bekanntſchaften, die er anknüpft, beſonders unter der hohen katholiſchen Geiſtlichkeit. — Unter ſeinen neu erworbenen Freunden iſt hier namentlich der Erzbiſchof und Kardinal Noailles zu nennen. Er verkehrte viel mit ihm, und als der Erzbiſchof und ſeine Umgebung die Verſuche, den jungen Zinzendorf zum Katholizismus hinüberzuziehen, aufgegeben, lernte man ſich auch beſſer dem Herzen nach verſtehen und würdigen. Wie frei und offen ſeine Stellung zum Kardinal Noailles war, zeigt der Brief, den er an den letzteren ſchrieb, als dieſer ſich aus Schwachheit von den gegen die Bulle Unigenitus proteſtirenden Biſchöfen, den ſogenannten Appellanten, zurückzog. (Der Brief findet ſich Büding'ſche Sammlungen Bd. III. S. 539. Wieder abgedruckt bei Spangenberg S. 133 und bei Verbeek S. 35). „Mit Verwunderung“, ſagt Schrontenbach, „lieſt man das Schreiben eines 19jährigen Reiſenden an den erſten Prälaten der franzöſiſchen Kirche.“ Die Freundſchaft zwiſchen Zinzendorf und Noailles erhielt ſich aber trotzdeſſen noch Jahre lang, und Zinzendorf fand ſeinen Univerſalismus der Herzensreligion auch hier wieder beſtätigt. — Von weniger Einfluß war es, daß er auch bei Hof eingeführt und von der Mutter des Regenten, des Herzogs von Orleans, ſehr geſchätzt wurde. Dergleichen lehrte ihn nur um ſo mehr die Welt und ſeinen Grafenſtand in ihr verachten.

Im Frühjahr 1720 verließ Zinzendorf Paris. Sein Sinn ſtand darauf, nach der Rückkehr in die Heimath ſich noch eine Zeit lang dem praktiſchen Rechtsſtudium zu widmen. Indeſſen noch eine andere Erfahrung, auf die er nicht gerechnet, wartete ſeiner. Auf dem Heimwege nämlich machte er einen Beſuch in Franken, zuerſt den Sommer hindurch in Ober-Berg, dann von Auguſt an in Caſtell. Hier wohnte die Schweſter ſeines Vaters, eine Wittwe mit mehreren Kindern. Der älteſte Sohn, Wolf Georg, war abweſend in Italien in kaiſerlichen Dienſten; die älteſte Tochter aber, Theodore, 17 Jahre alt, lebte bei der Mutter. In dem Hauſe herrſchte eine entſchieden chriſtliche Geſinnung. Zinzendorf gedachte, obgleich er ſich hier ſehr heimiſch fühlte, doch anfangs nur kurze Zeit da zu bleiben, indeſſen mehrere Krankheitsanfälle und endlich die Aufforderung der Tante, die zerrütteten Finanz- und Verwaltungszuſtände der kleinen Reichsgrafſchaft Caſtell ein wenig zu ordnen, hielten ihn den Winter über in dieſem Hauſe auf. Dabei war es auffallend, wie er allmählich den Pietiſten immer weniger herauskehrte, ſondern voll heiterer Lebensluſt auf Scherz und Witz einging.

Das Motiv dazu war eine ihm anfangs ſelbſt unbewußte, aber immer mächtiger aufkeimende Liebe zu ſeiner Couſine Theodore. Er trug ſich ernſtlich mit dem Gedanken, ſie als Gemahlin heimzuführen, denn ihr wahrhaft tiefes und inniges Gemüth zog ihn mächtig an, und als er im Januar 1721 der Tante die Eröffnung machte, war dieſe durchaus damit einverſtanden. Anders aber ging es der Couſine. War ſie bisher unbefangen und kindlich mit ihrem Vetter umgegangen, ſo ward ſie jetzt auf das Geſtändniß hin ſcheu und wendete Allerhand vor, was nicht gerade ein direktes Nein war, aber doch deutlich zeigte, daß die bisherige brüderliche Achtung vor ihrem Vetter noch lange keine Liebe war. Nur auf das Zureden der Mutter hin gab ſie endlich halb nach, ſo daß Zinzendorf, der dieß als ein volles Zugeſtändniß nahm, abreiſte, um noch die Einwilligung der Eltern und der Großmutter zu holen. Schon war er mit der erhaltenen Erlaubniß wieder auf dem Rückwege nach Caſtell, da nöthigte ihn ein Reiſeunfall, einen unfreiwilligen Aufenthalt in Plauen zu machen. Er erfährt, daß der Wohnſitz ſeines Freundes, Heinrich's XXIX. Grafen Reuß, nur wenige Meilen entfernt ſey, und raſch iſt er bei ihm. Dieſer hatte eben die Regierung ſeines kleinen Ländchens angetreten und war in Verlegenheit wegen einer Heirath. Zinzendorf ſollte rathen. Da entſchließt er ſich kurz und gut, in raſcher, edler Aufwallung ſeine geliebte Couſine dem Freunde zu überlaſſen. Er ſprach ſich aus, ſeine Liebe ſey ja doch nur eine „Naturliebe" und Theodore könne in Ebersdorf ebenſo gut vor der Welt geſichert ſeyn wie bei ihm. Heinrich XXIX. und ſeine Familie hatten denſelben Plan gehabt, und nur weil ſie bereits von Zinzendorf's Vorhaben wußten, davon abgeſehen. Nun aber ward es angenommen und Heinrich XXIX. reiſte mit Zinzendorf ſofort nach Caſtell. In der erſten Aufwallung der Begeiſterung war der heldenmüthige Entſchluß raſch gefaßt worden, aber nun kam der eigentliche Kampf nach, und er war für Zinzendorf bitter und ſchwer. Denn noch lag ja der Gedanke im Hintergrunde, Theodore könne ja doch ihrerſeits den Grafen Reuß verſchmähen und ihn nehmen, und er glaubte ja feſt an ihre Liebe; er ahnte ja nicht, daß Theodore inzwiſchen ihrem heimgekehrten Bruder Wolf Georg, an dem ſie mit großer Liebe hing, die Bekümmerniß ihres Herzens geſtanden, und daß dieſer ſie getröſtet: ohne ihren Willen falle nichts geſchehen. Und in der That, als Zinzendorf mit ſeinem Begleiter in Caſtell angekommen, erwarb ſich der Graf Reuß bald die allgemeine Achtung der Caſtell'ſchen Familie und die Liebe der Theodore inſonderheit. Zinzendorf wollte ſeine Couſine in ernſter Unterredung auf den unerwarteten Schritt vorbereiten und fand zu ſeiner Beſtürzung, daß es *ſie* gar keinen Kampf koſtete. Als der Antrag geſchah, gab Theodore mit freudigem Herzen das Ja. Bei der Verlobung erklärte Zinzendorf ſeine Entſagung öffentlich und hielt ein Gebet, das alle Anweſenden zu Thränen rührte. Nun war er entſchieden und ſein Herz war ruhig. Aber 14 Tage lang war er in einem ſchweren inneren Kampfe einhergegangen, in einem Kampfe, der einerſeits zwar durch Theodorens Geſinnung erleichtert wurde, andererſeits aber gerade dadurch auch alle Romantik verlor, die ſonſt in dergleichen Fällen oft noch eine Tröſterin iſt. Aber gerade dieſe Erfahrung, ſo ſchwer ſie zu tragen war, war doch ein großes und wichtiges Stück ſeiner inneren Entwickelung, ein bedeutender Schritt auf der Bahn zu jenem Glaubensheldenthum, das der gereifte Mann dereinſt geltend machen ſollte. Seine Theodore war der Iſaak, den auch dieſer Glaubensheld opfern mußte. Schwer war für ihn freilich hintennach auch das noch, daß man in beiden Familien, zu Caſtell und Ebersdorf, ſehr bald ſeiner edeln Aufopferung vergaß und that, als wenn er gar nichts dazu gethan hätte. Aber auch gerade das war ihm gut. Es ſollte dieſer That jede menſchliche Verherrlichung entzogen werden und Zinzendorf ſollte lernen, daß auch das *Gnade* geweſen.

Noch einige Zeit im Frühjahr 1721 verbrachte Zinzendorf in *Ebersdorf*. Das Ebersdorfer Schloß bildete auch eine Adels-ecclesiola im Sinne Spener's, nur war ſie durch den Hofprediger *Schubert* etwas Halliſch gefärbt. Von Ebersdorf aus ſah Zinzendorf ſein *Halle* wieder, den Ort, wo er ſo viel gelitten. Aber er hatte eine

große Liebe für dieſe Anſtalten. Er bat ſich ſogar dem Direktor A. H. Franke als Gehülfe an Stelle des verſtorbenen Baron Canſtein an. Franke ging auch anfangs darauf ein, aber doch zerſchlug ſich die Sache wieder. Zinzendorf's Eltern und Großmutter wollten durchaus, er ſolle in den Staatsdienſt treten. Das entſchied ſich denn auch während des Sommers 1721, wo er ſich in Hennersdorf aufhielt. Dieſer Aufenthalt zu Hennersdorf hatte manches Drückende für ihn. Die Großmutter, jetzt eine Frau in den Siebzigern, verlangte vom Enkel denſelben unbedingten Gehorſam, wie früher, und wollte ſich zu der Anſchauung durchaus nicht bequemen, daß der Enkel jetzt erwachſen und mündig ſey. So gab es denn viel Differenz über die Lebenspläne. Zinzendorf hatte die größte Abneigung gegen den Staatsdienſt. Er wollte ein Gut kaufen, wo möglich in der Lauſitz (er hatte Berthelsdorf bereits im Auge), und da als ein chriſtlicher Gutsherr zum Beſten ſeiner Unterthanen und zur Förderung des Reiches Gottes wirken. Endlich nahm er aus Gehorſam eine Stelle als Hof- und Juſtizrath bei der Regierung in Dresden an und reiſte im Herbſt des Jahres 1721 dorthin ab. Aber in Dresden war es freilich nicht der Staatsdienſt, was ihm zunächſt am Herzen lag. Er ſammelte bald einen Kreis erweckter, chriſtlicher Freunde um ſich und hielt mit ihnen Bet- und Erbauungsſtunden. Darin ging ſeine eigentliche Thätigkeit, ſeinem Herzen nach, auf. Ein ſolches Verhalten fiel denn freilich am Hofe eines Auguſt II. ſehr auf. Aber Zinzendorf war nicht der Mann, darauf Rückſicht zu nehmen. Er trat überall mit ſeinen Anſchauungen offen hervor und galt bei den Meiſten als ein wunderlicher und unbegreiflicher Menſch.

Im April (1722) reiſte er wieder nach Hennersdorf, um wegen eines Gutskaufes ſich umzuthun. Die Großmutter, die anfangs ſehr dagegen geweſen, gab nun nach, da er ihr ja in Bezug auf den Staatsdienſt gehorſam geweſen war. So kaufte er denn Berthelsdorf (in der Nähe von Hennersdorf gelegen) und zwar von ſeiner Großmutter, die es bisher beſeſſen. Dabei mußte er freilich ſein ganzes, vom Vater ererbtes Vermögen, das ſich auf ungefähr 21000 Rthlr. belief, in das Gut ſtecken und noch einen Theil darauf ſchuldig bleiben. Mit dem Gutskaufe hing die weitere Ausführung ſeiner Pläne zuſammen. An die Stelle des eben verſtorbenen Pfarrers zu Berthelsdorf berief er den Candidaten Joh. Andr. Rothe, den er ſeit längerer Zeit kennen und hochſchätzen gelernt hatte. Als Wirthſchaftsinſpektor ſetzte er einen außerordentlich biederen und dabei erweckten Mann ein, den er ſchon in Franken in ſeine Dienſte genommen hatte, Joh. Georg Heiz. Auch ſeine zukünftige Gemahlin, die mit ihm Hand in Hand hier in Berthelsdorf für das Reich Gottes wirken ſollte, hatte er bereits gefunden. Es war die Schweſter des Grafen Reuß-Ebersdorf, Heinrich's XXIX., Erdmuth Dorothea. Im Auguſt 1722 reiſte er nach Ebersdorf zur Verlobung. Dieſe Liebe zu Erdmuth Dorothea, wie ſie ſeit Jahr und Tag in ihm lebte, unterſchied ſich weſentlich von jener früheren zu Theodore. Es war ihm hier hauptſächlich darum zu thun, eine Gehülfin für ſeine Arbeit im Reiche Gottes zu finden. Die „Naturliebe“ trat dabei ſehr zurück. Er hatte ſie in der Entſagung bei Theodorens Heirath überwunden. Daher trägt auch die Ehe Zinzendorf's mit Erdmuth einen eigenthümlichen Karakter. Sie gleicht mehr dem Verhältniß zweier Freunde, die einen Bund für die Sache des Herrn miteinander gemacht haben. Höchſt karakteriſtiſch iſt dafür der Schluß des Liedes, das er ſeiner Erwählten zur Hochzeit dichtete. Er lautet:

Wohlan, wir lieben Dich, o Liebe, eigentlich;
Unſre Liebe iſt nur ein Bild, ſo lang es gilt,
Wie Du uns endlich lieben willt. —

(S. das Lied: „Deutſche Gedichte“, 2. Aufl. Barby 1766. S. 63. Bei Knapp S. 30 bedeutend abgeändert.) — Die Neuvermählten zogen nun im Herbſte 1722 zunächſt nach Dresden. Hier fand Zinzendorf ſeinen Wattewille wieder, der inzwiſchen wieder in ſchlechte Umgebung gerathen war und ſeinen Glauben verloren hatte.

Die Jugendfreundſchaft mit Zinzendorf war das einzige Band, das ihn noch hielt, und es ward das Mittel, ihn wieder zum Frieden des Herzens zu bringen. Im Dezember reiſten ſie in die Lauſitz. Hier traf Zinzendorf unerwartet ein neues Haus an der Landſtraße, eine Stunde von Hennersdorf. Es war das Haus der erſten mähriſchen Exulanten, es war der Anfang von Herrnhut. Er erinnerte ſich der brieflichen Verhandlungen mit ſeinem Wirthſchaftsinſpektor und begrüßte die Einwohner freundlich; aber was aus ihnen und ihrem Hauſe werden ſolle, davon hatte er nicht die geringſte Ahnung. Seine Abſicht ging auf nichts weniger als auf die Anlegung einer Emigranten-Colonie. Aber der Allmächtige hatte hier die beiden Faktoren eines großen Werks gleichſam prophetiſch zuſammengeſtellt: Zinzendorf und die mähriſchen Exulanten. Noch kannten ſie ſich gegenſeitig nicht, noch hatte jeder Theil ſeine eigenen, ſehr verſchiedenen Abſichten. Und dieſe verſchiedenen Abſichten wurden von beiden Theilen noch fünf Jahre lang verfolgt. Sie ſtehen, wie zwei getrennte Pfeiler noch unverbunden neben einander, bis endlich im Auguſt 1727 der Herr ſie unter eine Tempelwölbung bringt. Von da an baut ſich dieſer neue Tempel des Herrn raſch, ſchön und gewaltig empor.

Es iſt wunderbar und ergreifend, zu ſehen, wie Gott ſich den Grafen Zinzendorf vorbereitet zu dem Werk, das er ihm anvertraut, und wie die Menſchen ohne ihr Wiſſen und Wollen dazu dienen müſſen. In Spenerſcher ecclesiola zu Hennersdorf wächſt der Knabe auf, in den Anſtalten des Halliſchen Pietismus wird er zum Jüngling erzogen, am Heerde des lutheriſchen Orthodoxismus ſtudirt er Jurisprudenz. Alle dieſe Bildungselemente ſollte er in ſich aufnehmen, keines ausſchließlich, aber aus allen den edleren Kern, und zugleich das Haltloſe daran verwerfen lernen. Auf Reiſen lernt er ſodann die große Welt kennen und ihr abſagen, aber erſt in Caſtell entſagt er der feineren Welt in ſeinem Inneren. — Indeſſen auch jetzt noch hat er ſeine eigenen Ideale. Sie gehen zwar auf die Arbeiten am Reiche Gottes, es ſind keine menſchlichen Ideale; aber wenn auch nicht dem Inhalt, der Form nach ſind ſie doch noch menſchlich. Auch dieſen Götzen muß er noch zum Opfer bringen, ehe er das von Gott ihm in die Hand gegebene Material zu einem Gotteshauſe aufbauen kann zur Ehre des Gekreuzigten.

IV. Zinzendorf und Herrnhut. 1723—1736. — In den folgenden Jahren ſehen wir Zinzendorf theils in Dresden, theils auf ſeinem neugekauften Gute Berthelsdorf. Es war meiſt nur der kleinere Theil des Jahres, den er in Dresden zubrachte. Mit ſeinem Herzen und Gemüth lebte er ganz in Berthelsdorf und der dortigen Thätigkeit. Und wie ſich früher um die alte Frau Landvögtin in Hennersdorf eine Speneriſche Eccleſiola geſammelt, ſo geſchah daſſelbe jetzt in Berthelsdorf um Zinzendorf, und hier in noch ausgedehnterer Weiſe. Zinzendorf und Rothe, der Gutsherr und der Pfarrer, bildeten die ſtützenden Säulen, und um ſie her erbaute ſich ein Häuflein erweckter Seelen in engerem und weiterem Kreiſe. Hier wurden täglich Hausverſamm'ungen, ſogenannte „Singſtunden", gehalten, und am Sonntage pflegte Zinzendorf in dieſen Hausverſammlungen die Predigt Rothe's zu wiederholen. Auch jene mähriſchen Emigranten, in ihrem einſamen Häuslein am Hutberg, hielten ſich zum weiteren Kreiſe dieſer Berthelsdorfiſchen Verbindung.

Während im Laufe des Jahres 1723 neue Emigranten aus Mähren kamen und am Hutberg neben jenem erſten ein zweites Haus entſtand, waren Zinzendorf's Plane zum Aufbau des Reiches Gottes noch immer weit entfernt, mit dem Aufbau jener Emigrantencolonie zuſammen zu fallen. Sie gewannen vielmehr jetzt eine eigenthümliche und neue Geſtalt im ſogenannten „Bund der vier Brüder". Auf Zinzendorf's Anregung nämlich verbanden ſich Wattewille, Rothe und Magiſter Schäfer in Görlitz mit ihm, um in beſtimmter und ſpeciell organiſirter Weiſe für das Reich Chriſti zu wirken. Es war das eigentlich eine Erweiterung oder Neugeſtaltung des früheren, nun aber zerfallenen „Senfkornordens", und zugleich, inſofern die nächſte Umgebung

dabei beſonders in's Auge gefaßt wurde, eine Anknüpfung an das, was ſchon die Landvögtin von Hennersdorf aus für die Oberlauſitz gethan. Der eigentliche und letzte Zweck dieſer Bundesthätigkeit war: Jeſum, den Gekreuzigten, zu verkünden, und zwar das als den einfachen Hauptgegenſtand des Chriſtenthums überall geltend zu machen, mit Ausſchließung alles Nebenſächlichen. Es galt, wie Zinzendorf ſelber ſpäter einmal ſagt, die „Univerſalreligion des Heilandes und ſeiner Jüngerfamilie“, oder die Herzensreligion, da die Perſon des Heilandes der Mittelpunkt iſt, zum Gemeingute Aller zu machen. Dabei ſollte denn natürlich bei der nächſten örtlichen Umgebung nicht ſtehen geblieben werden, ſondern die ganze evangeliſche Kirche, ja Juden und Heiden ſollten das Objekt der Thätigkeit ſeyn. Die Weiſe des Wirkens war eine ſehr mannichfache. Sie ſollte theils durch Schriften und Briefe, theils durch öffentliche Verkündigung, theils durch mancherlei Anſtalten in Halliſcher Weiſe, theils endlich durch Reiſen geſchehen. In dieſe ganze Thätigkeit ſollten die Emigranten am Hutberg oder, wie man damals ſagte, „auf der Herrenshut“, wohl auch hineingezogen werden, aber doch nur ſehr nebenſächlich, nicht anders als die Unterthanen im Dorf. Daß aber dieſe Emigrantencolonie, daß beſonders Nachkommen und Ueberreſte der alten Brüderkirche, hier wieder belebt, das Werkzeug werden ſollten, um die Idee des Vierbrüderbundes erſt recht lebendig, tief und großartig durchzuführen, ja, daß auf Grund eben dieſer Ideen in Verbindung mit jenen altbrüderiſchen Elementen hier wieder eine Gemeine erwachſen ſollte, ähnlich der untergegangenen alten Brüderunität, aber weit tiefer gegründet, weit voller ausgeſtaltet als jene, das ahnte zur Zeit freilich Niemand. Die göttlichen Gedanken gehen immer weit über menſchliche Plane hinaus. Sie decken ſich niemals mit dieſen. Darum darf man aber auch, was göttlich geworden, nicht anſehen als das klug ausgedachte Werk eines Menſchen.— Die nächſte in die Augen fallende Frucht dieſer Bundesthätigkeit war die Gründung einer Anſtalt, einer Adelsſchule, ähnlich dem Pädagogium in Halle, nur hier auf ländlichem Boden. Zinzendorf, Wattewille und Schäfer reiſten deshalb nach Niederſchleſien, um Geld und Zöglinge für eine ſolche Anſtalt zu ſammeln. Sie fanden mannichfache Unterſtützung; auch Zöglinge wurden ihnen zugeſagt. Im Winter von 1723 auf 1724 ward der Bau eines Anſtaltshauſes beſchloſſen. Merkwürdig und menſchlich nicht recht klar motivirt iſt dabei der Beſchluß, dieſes Haus neben die Emigrantenhäuſer am Hutberg zu bauen. Aber die göttliche Abſicht, welche die Gemüther lenkte, leuchtet ein. Sie tritt auch beim Bau des Hauſes ſelbſt wieder von Neuem hervor. Gerade an demſelben Tage, an welchem der Grundſtein zu dieſem Hauſe gelegt werden ſollte (es war der 12. Mai 1724) trafen in den Vormittagsſtunden, ſo daß ſie der feierlichen Handlung noch beiwohnen konnten, fünf Jünglinge aus Mähren ein. Es waren die erſten direkten Nachkommen der alten Brüder. Sie waren im Winter vorher durch Chriſtian David's ſechſten Beſuch, der diesmal ſich nicht auf Söhlen und deſſen Umgebung beſchränkt hatte, ſondern auch nach Zauchtenthal und Kunewalde gekommen war, erweckt worden. Harten Verfolgungen von weltlicher und geiſtlicher Seite waren ſie nur mit Mühe entgangen. Sie ſehnten ſich nach Freiheit, chriſtlicher Erbauung und Gemeinſchaft, vor Allem nach Erneuerung der alten Unität, die auf die Erzählung ihrer Väter hin lebendig in ihrer Vorſtellung lebte. Als ſie auswanderten, war es gar nicht ihre Abſicht, ſich in der Oberlauſitz, in der „Stadt Chriſtian David's“ niederzulaſſen; ihr Sinn ſtand vielmehr auf Polen. In Liſſa, wo Comenius gelebt, hofften ſie die Erneuerung der alten Unität. Es war gleichſam nur zufällig, daß ſie ſich unterwegs entſchloſſen, ſich Chriſtian David's neuen Ort doch einmal anzuſehen. An ein Bleiben daſelbſt dachten ſie nicht. Aber die Grundſteinlegung des Hauſes am Hutberg und was dabei von Gemeinſchaftsſegen ihr Herz durchging, zumal als Wattewille auf dem Grundſtein niederkniete und ein wahrhaft prophetiſches Gebet hielt, beſtimmte ſie zum Bleiben. Sie ſind in der Folge ſämmtlich Säulen der Brüdergemeine geworden, der eine als Märtyrer ſchon nach wenigen Jahren, die

anderen aber als rüſtige Streiter bis zum ſpäten Abend ihres Lebens. Einer von ihnen war David Nitſchmann, der nachmalige Biſchof. So waren an jenem zwölften Mai verſchiedene Elemente zuſammengeführt worden, die ſich innerlich vereinigen ſollten: eine Thätigkeit im Sinne des Halliſchen Pietismus, eine Gemeinſchaft von Emigranten, die ſich mit Freiheit des Gottesdienſtes gemeinſam erbauen wollten, und dazu etliche Nachkommen der alten Brüderunität, die eine Erneuerung ihres alten, zertrümmerten Heerdes begehrten: Bauſteine in der Hand eines göttlichen Baumeiſters. Aber das gegenſeitige Verſtändniß fehlte noch. Der objektive göttliche Zweck mußte auch ſubjektiv erfaßt werden, und dazu bedurfte es zunächſt noch einer ſchweren Kriſis.

Inzwiſchen entfaltete der Bund der vier Brüder eine rege Thätigkeit. Rothe predigte ſo gewaltig, daß in der Umgegend große Erweckungen entſtanden und die Einwohner anderer Dörfer ſchaarenweiſe nach Berthelsdorf in die Kirche ſtrömten. Eine Klage der Paſtoren ward in Dresden abſchlägig beſchieden und die Berthelsdorfer Kirche um ein Bedeutendes größer gebaut. Daneben entſtand ein Armenhaus und ein Stift für adelige Mädchen, beides unter der direkten Leitung Wattewille's und ſeiner Gemahlin. Die Hauptunterſtützung floß dabei aus der Hand der alten Landvögtin. Auch die adelige Landſchule in Herrnhut begann mit dem Jahre 1725. Freilich war die Zahl der Penſionäre nicht groß, und leider fehlte es an einem geeigneten Lehrerperſonal. Das Anlegen einer Druckerei in Verbindung mit dem Inſtitut ward von der Regierung unterſagt. Deshalb verlegte Zinzendorf die Druckerei nach Ebersdorf, wo ſie bald eine große Thätigkeit eröffnete, denn der Vierbrüderbund wollte ja hauptſächlich durch Schriften wirken. So ward z. B. um die Verbindung mit dem katholiſchen Frankreich aufrecht zu erhalten, nicht nur die Correſpondenz mit Noailles wieder angeknüpft, ſondern Zinzendorf ließ auch Arnd's wahres Chriſtenthum in das Franzöſiſche überſetzen, in Ebersdorf drucken, und ſandte die ganze Auflage nach Paris. Dort ward zwar der Verkauf unterſagt, aber ein Amſterdamer Buchhändler übernahm das Geſchäft. Eine große Anzahl Erbauungsſchriften lieferte außerdem die Ebersdorfer Preſſe, ſo unter anderen auch die „Ebersdorfer Bibel", eine wohlfeile Ausgabe des lutheriſchen Textes mit Aenderungen von Rothe als Anhang und einer Vorrede von Zinzendorf.

Das Intereſſanteſte aber, was aus dieſer Offizin hervorging, iſt vielleicht eine Wochenſchrift, die Zinzendorf in Dresden ſchrieb und die den Namen „Dresdner Sokrates" führte. Sie war für das gebildete, noch außerhalb des Chriſtenthums ſtehende Publikum beſtimmt. Zinzendorf will demſelben die Vernünftigkeit des Chriſtenthums darlegen, nicht ſpekulativ, ſondern in der Weiſe eines praktiſchen Philoſophen. Wie der atheniſche Sokrates ſeine Mitbürger durch Spott und Ironie und dadurch, daß er ſie beſtändig ad absurdum führte, von der Nichtigkeit und Unhaltbarkeit ihrer traditionellen Anſchauungen zu überzeugen ſuchte, gerade ſo verfährt dieſer „Dresdner Sokrates" in Bezug auf die Haltloſigkeit einer unchriſtlichen Aufklärung. Die Schrift ward viel geleſen und machte großes Aufſehen. Der Verfaſſer blieb aber anonym. Später, im Jahre 1732, hat er ſie neu herausgegeben unter dem Titel: „der deutſche Sokrates". Seine Privatthätigkeit in Dresden aber, nämlich das Halten von Hausverſammlungen, ward ihm am 1. Januar 1727 von der Regierung plötzlich gelegt. Die Motive der Regierung ſind nicht ganz klar, vielleicht daß perſönliche Feindſchaft und Intrigue eine Rolle geſpielt hat. Das bewog ihn denn auch, im Frühjahre 1727 bei der Regierung um ſeine Entlaſſung aus dem Staatsdienſte nachzuſuchen. Er erhielt ſie in der Form eines Urlaubs auf unbeſtimmte Zeit. Zu dieſem Geſuch kam bei Zinzendorf allerdings auch noch ein anderes Motiv. Er fühlte ſich jetzt poſitiv nach Herrnhut hingezogen. Er ſah jetzt, wie er ſelbſt ſagt, daß dort „ſeine von Ewigkeit beſtimmte Parochie" ſey. Das war durch die bedenklichen Umſtände hervorgerufen worden, in denen ſich Herrnhut jetzt befand. Dieſe müſſen wir nun näher beleuchten.

Die Zahl der ankommenden Emigranten ſtieg in dieſen Jahren bedeutend. Im

Jahre 1725 zählte man bereits über hundert. Dazu kamen auch andere aus der evangelischen Kirche, z. B. die Gebrüder Dober aus Schwaben. So erfreulich nun einerseits diese starke Emigration aus Mähren war, so hatte sie doch auch ihre bedenkliche Seite. Zinzendorf konnte sich als Gutsherr und Ortsobrigkeit leicht schwere Verwickelungen dadurch zuziehen. Er ging freilich bei der Aufnahme sehr gewissenhaft zu Werke. Jeder Ankömmling wurde in Berthelsdorf von Seiten des Ortsgerichts vernommen, und nur denjenigen wurde die Aufnahme zu Theil, die sich bestimmt ausweisen konnten, daß sie alle ihre Güter zurückgelassen hatten und allein um der religiösen Freiheit willen ausgewandert waren. Aber dennoch konnte er leicht den Schein auf sich laden, als zöge er die Leute heraus. An Verläumdungen der Art fehlte es auch wahrlich nicht. In Mähren waren die Gerichte und die Geistlichkeit in größter Aufregung über diese Auswanderung. Mit Banden und Gefängniß und mit den härtesten Strafen suchte man dagegen zu wirken. Einer der Emigranten, ein gewisser David Nitschmann, war nach Mähren zurückgegangen, um seine Eltern zu besuchen, nachweislich ohne die geringste Absicht, zur Auswanderung zu verlocken. Dort wurde er sogleich festgenommen und nach Kremsier in's Gefängniß gebracht.

Diese Thatsache, sowie der Wunsch, die ganze Emigrationssache juridisch zu ordnen, bewog Zinzendorf im Jahre 1726 zu einer Reise nach Mähren. Er kam nach Kremsier, wo sich gerade der Cardinal Graf Schrattenbach, Bischof von Ollmütz, bei seinem Bruder, dem kaiserlichen Minister, aufhielt. Er trug dem Minister sein Anliegen vor und bat, daß die Auswanderung künftig ungestört vor sich gehen möge. Er berief sich dabei auf das von Oesterreich im westphälischen Frieden ausdrücklich anerkannte jus emigrationis für evangelische Unterthanen, falls dieselben freiwillig auszögen und nicht herausgelockt würden. Der Minister beruhigte ihn auch. Eine Hand voll Volks wolle man an der Auswanderung nicht hindern. Aber die Losgebung des gefangenen David Nitschmann erlangte er nicht. — Indeß die Schwierigkeit der Emigrationssache war es nicht allein, was ihn für Herrnhut thätig seyn ließ. Eine weit bedenklichere Erscheinung zeigte sich unter den Einwohnern Herrnhuts.

Jemehr die Einwohnerzahl wuchs, jemehr der Ort sich äußerlich belebte und emporblühte, um so mehr zeigte sich, daß die bisherigen natürlichen Bande, wie Volks- und Vaterlandsgemeinschaft, auch die gleichen Schicksale der Emigration und das gleiche Ziel des Strebens, nämlich gemeinsame friedliche Erbauung, noch nicht hinreichten, um diese zusammengekommene Menge zu einer „Gemeine" zu machen. Schon im Frühjahre 1725, als das erste Feuer des Gemeinschaftssegens verraucht war, zeigte sich eine Trennung der Gemüther; Nahrungssorgen führten den Brodneid und allerlei bürgerliche Zwistigkeiten herbei, das Sich-Näherkennenlernen führte zu lieblosem Richten über die Schwächen des Anderen, Verschiedenheiten in den Lehransichten endlich weckten heftigen Streit. Doch gelang es damals noch Zinzendorf's Bemühungen, der sich der einzelnen in Privatunterredungen liebreich annahm, die erregten Gemüther wieder zu beschwichtigen. Aber leider war das nicht von rechter Dauer, und im folgenden Jahre war der Riß tiefer und klaffender als je. Während so Herrnhut innerlich immer mehr zu zerfallen drohte, wuchs die ecclesiola in Berthelsdorf, jener Kreis von Erweckten, der sich um Rothe und Zinzendorf schaarte. Er bestand aus etwa 30 Personen, einige wenige aus Herrnhut, die meisten aus Berthelsdorf. Unter diesen traf Rothe apostolische Gemeineinrichtungen; er setzte „Aufseher", „Ermahner" u. s. w. ein. Es war dieß wohl die ausgebreitetste ecclesiola, die sich auf Spenerischem Grunde erhob, insofern wir unter diesem Namen einen freien Verein von Erweckten innerhalb einer äußerlich geschlossenen Parochie zu verstehen haben. Es stand also damals diese freie Vereinigung im Geist und Herzen jener äußerlich zusammengebundenen Volksgemeine in Herrnhut gegenüber; und was war natürlicher, als daß Zinzendorf und Rothe aus letzterer immer mehr einzelne Glieder in erstere hinüberzuziehen suchte, daß sie meinten, jener Berthelsdorfische freie Verein müsse der Grund bleiben zu jedem wei-

teren Bau des Reiches Gottes in der Lauſitz. Aber des Herrn Vorhaben war ein anderes, und während jener Berthelsdorfiſche Verein zerfiel, ward der Ort Herrnhut zur „Ortsgemeine“ (vgl. das weiter unten geſagte). Aber ehe das geſchah, ging die Sichtung noch tiefer. Veranlaſſung dazu gab das Auftreten eines Mannes, den Zinzendorf ohne rechte Prüfung in Herrnhut aufgenommen hatte. Es war der Rath Krüger aus Ebersdorf. Urſprünglich ein frommer und gottſeliger Mann und als ſolcher in den Dienſten des Grafen Reuß ſtehend, hatte er ſich mit dem dortigen Hofprediger Schubert überworfen; ſeine Anſchauungen vom Abendmahl trieben ihn zu Angriffen gegen die lutheriſch-kirchliche Praxis. Schubert ſchloß ihn vom Abendmahl aus und der Graf Reuß entließ ihn aus ſeinem Dienſt, weil er ſich noch überdieß hatte Nachläſſigkeiten zu Schulden kommen laſſen. Von Zinzendorf als ein Vertriebener aufgenommen, erſchien er in Herrnhut. Hier verbreitete er einen außerordentlichen Schein von Heiligkeit und frommer Andacht um ſich und riß dadurch viele redliche aber unbefeſtigte Gemüther mit ſich fort. Er eiferte gewaltig gegen die Verweltlichung der Kirche und redete beſtändig von der Nothwendigkeit, ſich von ihr zu trennen. Rothe's heftiges Predigen gegen den Separatismus half nichts, Zinzendorf's milderes und herzliches Ermahnen eben ſo wenig. Krüger trat nur zu bald Zinzendorf perſönlich feindlich gegenüber und erklärte, er habe den Beruf, hier zu reformiren; und wie immer bei ſolchen aufgeregten Schwärmern, mußte die Apokalypſe Worte und Begriffe hergeben zur Bezeichnung der Gegner. So war denn ſehr bald Rothe der „falſche Prophet“ (Offenb. 13.) und Zinzendorf das „Thier“, vor dem er die Zeichen that und das ihm die Macht gab. Immer weiter griff der Separationshang unter den Einwohnern Herrnhuts um ſich. Alles redete von der Kirche als von dem Babel, von dem man ausgehen müſſe. Dazu kamen myſtiſch-theoſophiſche Spekulationen aus Jakob Böhme, mit denen Viele wie mit einer ſchwerfälligen Rüſtung ſich umgaben. Aber der Wandel aller dieſer Schwärmer war untadelig; ein ſtrenger aſcetiſcher Ernſt war die Phyſiognomie ihres Auftretens. Die meiſten mähriſchen Emigranten waren in dieſe Strömung geriſſen worden, ſelbſt ein Chriſtian David ſchwärmte für Krüger. Man darf übrigens den Mähren dieſen Separatismus nicht ſo übel nehmen. Was bannte ſie denn gerade an die lutheriſche Kirche? In ihr waren ſie nicht groß gewachſen, für ſie hatten ſie keine Pietät. Sie wollten nur ein Gemeinſchaftsleben mit ſtreng chriſtlichem Ernſte. In welcher Kirchengemeinſchaft ſie das fanden, war ihnen gleich. Aber erklärlich iſt Rothe's glühender Eifer gegen dieſes ſeparatiſtiſche Treiben. Er drang fortwährend in Zinzendorf, etwas Entſcheidendes zu thun; dieſer aber that nichts, als daß er hin und wieder die Einzelnen liebreich ermahnte. Es könnte das auffallen. Indeß ſah Zinzendorf damals (es war noch im Jahre 1726) in der Herrnhutiſchen Ortsgemeine noch nicht das eigentliche Ziel ſeiner Thätigkeit oder das Feld ſeiner Arbeit, nach lagen ihm die Bundesanſtalten mehr am Herzen. Erſt als Krüger im Winter von 1726 auf 1727 aus der Schwärmerei in Wahnſinn verfallen war und in dieſem Zuſtande Herrnhut verlaſſen hatte, jammerte es ihn der Armen, Irregeleiteten, denen nun auch die Augen zum Theil aufgingen. Und als die Umſtände in Dresden ihm einen Wink gaben, machte er Herrnhut zum nächſten und eigentlichſten Objekt ſeiner Thätigkeit (Oſtern 1727). Es galt hier vor Allem, die Herzen im einzelnen zu gewinnen; denn was ſie irre leitete, war bei den meiſten der trügeriſche Wahn, durch ihre Auswanderung um des Evangelii willen hätten ſie ihren Glauben bethätigt, und nun ſeyen ſie fertig und könnten darauf ausruhen. Eine gründliche und liebreiche Seelenpflege hätte vielleicht von vorn herein den Schaden verhütet, konnte aber auch jetzt noch, wenn der Herr Gnade dazu gab, das Uebel heben. So nahm denn Zinzendorf mit Rothe's Bewilligung die Herrnhuter in ſeine beſondere Seelenpflege. Er hoffte dabei, ſie auf billige Bedingungen hin mit der lutheriſchen Kirche combiniren und ſie dahin bringen zu können, in Taufe und Abendmahl ſich einfach an Rothe in Berthelsdorf zu halten. Und dieſe treue ſeelſorgeriſche Bemühung mit den einzelnen Seelen

ſegnete der Herr wunderbar. In wenigen Wochen, Ende April und Anfang Mai, war faſt die ganze Einwohnerſchaft wie umgewandelt; man erkannte die Selbſtgerechtigkeit und den Hochmuth des bisherigen Treibens und ſehnte ſich nach der Gemeinſchaft des begnadigten Sünders mit dem Herrn und unter einander. Reſultat dieſer Umwandlung waren die Statuten vom 12. Mai 1727, von Zinzendorf in Gemeinſchaft mit Chriſtian David (einem Hauptſeparatiſten der damaligen Bewegung) und einigen Anderen aufgeſetzt. Am 12. Mai nämlich ſollten die Einwohner Herrnhuts von Zinzendorf in Unterthanenpflicht genommen werden; und dieſe Gelegenheit benutzte er, um ihnen die genannten Statuten vorzuleſen. Nach einer längeren und eindringenden Rede, die allen ſeinen bisherigen Bemühungen noch die Krone aufſetzte, las er die Statuten vor, und alle Einwohner ohne Ausnahme verpflichteten ſich mit Handſchlag dazu. Dieſe Statuten enthalten nicht beſtimmte Forderungen im Einzelnen, nicht ſpecielle Vorſchriften und Regeln, ſondern nur allgemeine Principien, nach denen man fortan im geſellſchaftlichem Verbande leben wollte. Sie beziehen ſich, der damaligen Situation gemäß, hauptſächlich auf die brüderliche Liebe und die gegenſeitige demüthige Unterordnung. Aber das Eigenthümliche und Neue, das mit dieſen Statuten hervortritt, iſt das: alle bisherigen chriſtlichen Gemeinſchaften auf Speneriſchem Grunde waren freie Vereine, innerhalb eines größeren Ortsganzen, innerhalb einer äußerlich geſchloſſenen Parochie. Hier aber tritt zum erſten Mal eine ganze bürgerliche Commune, die Einwohnerſchaft eines ganzen lokal geſchloſſenen Ortes als ſolche in eine enge brüderlich-chriſtliche Gemeinſchaft und beſchließt, wer nicht innerlich zu ihr gehören wolle, dürfe auch nicht an einem Orte mit ihr wohnen. Herrnhut ward alſo zur geſchloſſenen „Ortsgemeine“ (vgl. oben), in der bürgerliche Communalordnung und geiſtliche Gemeineinrichtung in eins zuſammenfällt. Und als dies Princip einmal hingeſtellt und von Allen freudig anerkannt war, entwickeln ſich daraus ſofort die beſtimmten Gemeineinrichtungen. Die Ideen der Statuten verkörpern ſich gleichſam in äußeren Inſtitutionen. Noch an demſelben Tage geſchah die Wahl von 12 Aelteſten, aus denen dann eine Woche ſpäter 4 „Oberälteſte“ durch's Loos an die Spitze geſtellt werden. Das war der erſte Anfang einer organiſchen Gliederung der Gemeine. Denn in einem lebensvollen Organismus muß Ueber- und Unterordnung ſtattfinden. Dieſe Aelteſten hatten beſonders die geiſtliche Wache über die Gemeine. Später wird die Gliederung weiter geführt, bürgerliche Geſellſchaftsämter für die äußere Ordnung werden geſchaffen neben den geiſtlichen Specialämtern der „Aufſeher“, „Helfer“, „Ermahner“ u. ſ. w. Ueber und außer dieſer Gemeingliederung aber ſteht Zinzendorf. Im Diarium der Gemeine zu Herrnhut wird er gleich anfangs bezeichnet als „Vorſteher“ der Gemeine; eine beſondere Wahl und Uebertragung des Amtes ſcheint nicht ſtattgefunden zu haben. Seine übergeordnete Stellung verſtand ſich von ſelbſt, denn einmal hatte er ja dieſe Neugeſtaltung der Dinge in's Leben gerufen, und dann war er Ortsherr, die Einwohner von Herrnhut ſeine „Unterthanen“. Die Ortsherrſchaft übte er aber nicht nur im bürgerlichen, ſondern fortwährend auch im geiſtlichen, neben den Aelteſten. Mit letzteren hielt er von Zeit zu Zeit Conferenzen. Wie ſehr er ſich fortwährend des Gemeinlebens annahm, zeigt unter Anderem, daß er jetzt ganz nach Herrnhut zog und hier ſeine Wohnung einrichtete. Hier hielt er auch ſonntäglich ſeine Wiederholung der Rothe'ſchen Predigt, die die Gemeine am Vormittag in der Berthelsdorfer Kirche angehört hatte; und um das Gemeinſchaftsleben recht zu fördern, veranlaßte er durch ſeine Pflege die Bildung kleinerer Kreiſe innerhalb der größeren Gemeine, ſogenannter „Banden“. Hier theilte man ſich mit der größten Offenheit gegenſeitig die gemachten Herzenserfahrungen mit und ſtärkte einander im Glauben und in der Liebe. Solche „Banden“ waren aber nicht in ſich feſtgeſchloſſene Kreiſe, ſondern ſie waren nur die Gefäße, in welchen die einzelnen Glieder ab- und zuſtrömten. Es waren fluktuirende Mittelpunkte in dem großen, durch den ganzen Ort wogenden Gemeinſchaftsleben. Dadurch ward Stagnation

und Cliquenweſen verhindert. — Bedeutſam iſt es übrigens, daß man erſt jetzt, nach begonnener Einrichtung im Laufe des Sommers durch Zinzendorf's Vermittelung des Commenius ratio disciplinae kennen lernte. Man war freudig überraſcht, hier die Ideen vom 12. Mai ausgewickelt und praktiſch angewendet zu finden. Das hatte großen Einfluß auf die Weiterbildung der Gemeinſchaftsformen.

Was ſo in Herrnhut ſeit dem Mai zu Stande gekommen war, kann man recht eigentlich als eine allgemeine Erweckung bezeichnen; ſie war denn auch bis in den Auguſt hinein im fortwährenden Steigen begriffen. Zahlreiche nächtliche Gebetsvereinigungen im Freien fanden ſtatt, Beſuche bei Erweckten in der Umgegend wurden gemacht und befreundete Nachbaren kamen nach Herrnhut, um dort am Gemeinſchaftsſegen Theil zu nehmen. Von beſonders tiefgreifendem Segen aber war die Feier des Abendmahls in der Kirche zu Berthelsdorf am 13. Auguſt. An dieſem Tage communicirte nämlich bloß die Gemeine Herrnhut; es ſollte kein öffentliches Abendmahl für die Berthelsdorfer Parochie ſeyn. Der Segen dieſes Tages äußerte ſich beſonders in erneuter und vertiefter Liebesgemeinſchaft der Erweckten. Man bekam auch das Zeugniß des heiligen Geiſtes, daß der Herr ſich hier ein Volk geſammelt habe, an dem er ſeinen Namen verherrlichen wolle. Und dieſes Gefühl der Verbundenheit einer auf den Herrn gegründeten Gemeine führte zur Einrichtung des ſogenannten „Stundengebetes“. Weil man nämlich mit dem erwachenden Leben hier in Herrnhut auch viel Feindſchaft von Seiten der umwohnenden Welt wahrnahm, ſo beſchloß man, um der raſtloſen Thätigkeit des böſen Feindes eine gleiche entgegenzuſetzen, eine „heilige Wacht des Gebetes“ über dem Orte aufzurichten, eine Opferflamme, die Tag und Nacht brennen ſollte. Eine große Anzahl Gemeinglieder meldete ſich zu dieſer fürbittenden Wacht, und nun vertheilte man ſich ſo, daß Jeder eine Stunde übernahm, in der er unabläſſig für die Gemeine betete. Das ging Tag und Nacht ununterbrochen fort. — Ein Beweis, wie durchgreifend und umfangreich dieſes neue Leben der Gemeine war, iſt auch der Umſtand, daß in jenen Tagen zugleich eine große Erweckung unter den Kindern entſtand, ſo ausgedehnt und intenſiv, als ſie bei dem vorherrſchend naturhaften Leben des Kindes nur möglich iſt.

Dieſe Vorgänge zu Herrnhut im Sommer 1727 bezeichnen offenbar die eigentliche innere Gründung der Gemeine. Bis dahin war Herrnhut nur der Sammelort eines bunten Haufens religiös Bewegter und Erweckter, aber noch nicht organiſch zuſammengefügter Seelen. Von nun an war Herrnhut „Gemeine“. Wir pflegen den 13. Auguſt 1727 als den Stiftungstag der Brüdergemeine anzuſehen. Es iſt ein Tag, herausgegriffen aus der großen Kette denkwürdiger Thaten des Herrn in jenem Jahre vom Mai bis in den September. Aber er iſt nicht beliebig herausgegriffen. Das Abendmahl an jenem Tage iſt die Spitze aller damaligen Gnadenerweiſungen des Herrn; es iſt der Tag, den die damalige Gemeine am tiefſten als Segenstag gefühlt, der ihr unverwelklich in der Erinnerung geblieben iſt. Der Herr gibt ſolche außerordentliche Gnadentage, damit der ſchwache Glaube ſich daran halten möge; und zur dankbaren Erinnerung feiert ihn die Brüdergemeine noch heute als einen ihrer Hauptfeſttage. Die Geſchichte aber zeigt uns, wie er nicht einzeln daſteht, ſondern ein organiſches Glied iſt in der Kette des Werdens *).

Was wir hier vom Sommer 1727 geſagt, nämlich daß er die Zeit der Gründung für die Brüdergemeine ſey, muß freilich erſt die folgende Geſchichte beſtätigen. Manches Erweckungsfeuer iſt thatenlos verrancht. Wer bürgt uns dafür, daß es hier anders war und daß hier etwas Neues zu dauerndem Leben geſchaffen wurde? Nun in der

*) Obige Darſtellung der Gründung der Brüdergemeine lehnt ſich aufs Genaueſte an die zum Theil allerdings nur handſchriftlich vorhandenen Quellen an. Darnach iſt die Darſtellung von Kurtz in ſeinem „Lehrbuch der Kirchengeſchichte“ (Mitau u. Leipzig 1830) §. 167. zu berichtigen.

That, die Geſchichte iſt Bürge und Zeugin, eine Geſchichte voll wunderbarer Thaten Gottes, voll Gnade und Erbarmung über eine ſündige, aber ihm zugeſchworne Gemeine. — Wir können aber hier dieſe denkwürdige Geſchichte und die Entwickelung der Brüdergemeine im Einzelnen nicht verfolgen und müſſen uns auf weſentliche Hauptmamente beſchränken.

Im Inneren geſtaltete ſich Herrnhut ſeit dem Auguſt 1727 immer mehr als jene eigenthümliche, damals neue Erſcheinung in der Kirche, die wir mit dem Namen „Gemeine“ bezeichnen, nicht unähnlich den Gemeinen auf apoſtoliſchem Grunde, wie wir ſie in der Apoſtelgeſchichte geſchildert finden. Es iſt eine ideale Republik mit gewählten Führern, deren oberſte Stellen aber doch wieder theokratiſch durch's Loos beſetzt ſind. Es iſt eine allgemeine demüthige Unterordnung in der Liebe, eine Gemeinſamkeit im Wollen und Handeln, im Zweck und Ziel, ein freier Liebesgehorſam, getragen von dem lebendigen Bewußtſeyn, Glieder zu ſeyn an Einem Leibe unter dem gemeinſamen Haupte Chriſtus; kurz eine Gemeinſchaft, wie die Geſchichte der chriſtlichen Kirche bis daher wohl nur wenige gezeigt hat. Und mit dieſem geiſtlichen Organismus verſchmilzt auf's Innigſte das bürgerlich-geſchäftliche Leben; alle bürgerlichen Communaleinrichtungen ſind von lebendiger chriſtlicher Sitte getragen. Nicht abſoluter Communismus der Güter iſt es, was wir hier finden, aber freie Unterſtützung nach allen Seiten. Nicht ein müſſiges Feiern, ein Aufgeben gewerblicher Thätigkeit, noch ein ängſtliches Sich-Zurückziehen von Gewerben, die nicht unmittelbar im Dienſte des Reiches Gottes ſtehen, wie wir das wohl ſonſt bei religiöſen Sekten, z. B. bei den Amoſiten der alten Brüderunität (ſ. Gindely I. S. 65), finden, ſondern bei allem Voranſtellen des religiöſen Zwecks doch reger Fleiß in bürgerlichen Geſchäften. Ein lebendiges Erfaſſen des Wortes „Alles iſt Euer!“, aber ein demüthiges Sich-Beſchränken auf das zum Leben Nothwendigſte. Ein fröhliches Herz bei tiefer Armuth. Denn allerdings arm, blutarm waren die meiſten Familien. Hatten ſie doch Hab und Gut in Mähren zurückgelaſſen und mußten ſich jetzt mit ihrer Hände Arbeit mühſam emporarbeiten. Von Anſprüchen auf Bequemlichkeit, von Luxus im äußeren Leben war da nicht die Rede. Martin Linner, nachmals Aelteſter der Gemeine, ſchlief noch als ſolcher im Winter und Sommer auf einem bloßen Brett, um in allen Stücken ſeinen armen Brüdern ſich gleichzuſtellen.

Wir dürfen uns übrigens die Gemeineinrichtungen in Herrnhut ſeit der Gründung im Sommer 1727 nicht ſtabil denken; im Gegentheil, es iſt eine beſtändige Fortentwickelung, ein beſtändiges Emporkeimen neuer Geſtaltungen auf Grund der einmal erfaßten Principien. So erkannte man z. B. ſchon im Herbſt 1728, daß die bisherigen Statuten vom 12. Mai 1727 nicht mehr ganz ihren Zweck erreichten. Sie enthielten allgemeine Principien, aus denen allmählich ſich die einzelnen Einrichtungen herausgewickelt hatten. Wer nun jeder neue Ankömmling, der ſich auf die Statuten verpflichtet hatte, auch genöthigt, alle daraus hergefloſſenen Einrichtungen ſtrikt mitzuholten? Man beſchloß, dieſe Frage in der Weiſe zu löſen, daß man zwiſchen Ortseinwohnern und Gemeingliedern, zwiſchen „Commune“ und „Gemeine“ doch wieder relativ zu ſcheiden verſuchte. Für die Einwohner im Ganzen wurden neue Statuten aufgeſetzt, ſogenannte „herrſchaftliche Ortsrügen“, einzelne beſtimmte, auf chriſtlichen Anſchauungen beruhende Vorſchriften in communaler Beziehung enthaltend und für jeden Einwohner als ſolchen ohne Ausnahme bindend. Daneben beſtanden die eigentlichen Gemeineinrichtungen. Zu dieſen ward Niemand genöthigt, aber wer ſich einmal freiwillig zu ihnen bekannt, konnte ſich nun nicht in einzelnen Stücken eigenmächtig davon emancipiren. Eine ſolche Scheidung zwiſchen „Commune“ und „Gemeine“, verbunden mit dem Grundſatz, daß die freien Gemeineinrichtungen nicht zum esse, ſondern nur zum bene esse gehören, wird bei „Ortsgemeinen“ jederzeit, wenigſtens im Princip, nothwendig ſeyn. Sonſt liegt die Gefahr des Donatismus nur allzu nahe. Wie weit man die Scheidung im Einzelnen durchführt, wird dem Takte

der Gemeine überlaſſen werden müſſen. — Eine nothwendige Folge jener Scheidung in Herrnhut vom Jahre 1728 war die im Jahre 1729 erfolgende Trennung des „Gemeinraths“ in einen inneren und einen äußeren. Der Gemeinrath war nämlich die Verſammlung aller erwachſenen Männer, recht eigentlich die „Volksverſammlung“ von Herrnhut. Bisher hatte er Alles, Inneres wie Aeußeres, vor ſein Forum gezogen; nicht eigentlich, wie es ſcheint, maßgebend, nicht als letzte Inſtanz der Entſcheidung, wie die Volksverſammlung im alten Athen, aber doch mit ſeiner Stimme jederzeit ein großes Gewicht in die Wagſchale legend. Von nun an aber berieth die äußeren Communalangelegenheiten nur der äußere Gemeinrath, in welchem alle Bürger Herrnhuts als ſolche erſchienen. Die inneren, auf Disciplin, Liturgikum, Verfaſſung u. ſ. w. gehenden Gemeinangelegenheiten berieth der innere Gemeinrath, in dem nur diejenigen Sitz und Stimme hatten, die ſich zu den Gemeineinrichtungen bekannten. Ein lehrreiches Licht auf die Funktion und den Geiſt dieſes inneren Gemeinrathes wirft ein Vorgang vom Jahre 1731. Zinzendorf kommt plötzlich, ſeinem ſpäter noch öfters hervortretenden, unruhigen und extravaganten Geiſte gemäß, auf den, wie es ſcheint, unmotivirten Einfall, die bisherigen Gemeineinrichtungen mit einem Schlag aufzuheben und Herrnhut einfach in die Verfaſſung der lutheriſchen Landeskirche eintreten zu laſſen. Er mochte damit wohl hoffen, die Feindſchaft der Gegner zu entkräften. Aber das war doch kein genügendes Motiv zu einem ſolchen Schritt. Dieſem Vorſchlage nun tritt der Gemeinrath mit der entſchiedenſten Oppoſition entgegen; aber nicht einfach abweiſend, ſondern an eine höhere Inſtanz appellirend. Er verlangt, das Loos ſolle entſcheiden. Dem fügt ſich Zinzendorf, und das Loos entſcheidet für Beibehaltung der Gemeineinrichtungen. Hier vertritt alſo die Volksverſammlung nicht allein, was im politiſchen Leben wohl faſt unerhört iſt, das geſunde, conſervative Element, mit klarem und nüchternem Blick die realen Verhältniſſe erfaſſend, ſondern auch, was im politiſchen Leben wohl noch weniger eine Parallele hat, die fröhliche Glaubenszuverſicht, daß ein Gottesgericht für ſie entſcheiden werde. — So nämlich muß man die Forderung der Looſsentſcheidung anſehen. Der Looſsgebrauch, ſowohl bei Aemterbeſetzung als auch bei ſonſtigen wichtigen Entſcheidungen, iſt in der Brüdergemeine ſo alt als ſie ſelbſt. Nur findet ſich in jener älteren Zeit nie ein eigentliches Regulativ für die Anwendung. Es wird im einzelnen Falle angewendet, wenn die Stimme der Gemeine oder der Aelteſten es fordert. Es iſt allein die „Salbung“ (1 Joh. 2, 27.), welche hier beſtimmend auftritt, und mit Recht ſtützte ſich die Brüdergemeine bei dieſem Gebrauch ſchon damals auf Apgeſch. 1, 26. Sie ſah und ſieht noch heute in der Looſsentſcheidung die direkte Antwort des Herrn auf eine kindlich und glaubensvoll an ihn gerichtete Frage. Neben dieſem Loos in Gemeinſachen gebraucht Zinzendorf noch für ſeine Privathandlungen häufig ein Privatloos und zwar in einer Weiſe, wie wir's vom Standpunkte des nüchternen Glaubens nicht immer billigen können.

Was im Uebrigen die Ausbildung und Fortentwickelung der Gemeineinrichtungen in dieſer erſten Zeit bis 1736 betrifft, ſo müſſen wir immer das feſthalten als Grundlage und Princip und zugleich als Bedingung für das rechte Verſtändniß, daß Herrnhut ſich zwar als Gemeine der mähriſchen Unität, aber doch mit größter Beſtimmtheit als Glied der evangeliſch-lutheriſchen Kirche anſieht, zu der es nach Lehre und Leben gehört; und zwar näher in kirchenrechtlicher Beziehung als Theil der ſächſiſchen Landeskirche, als Theil der Berthelsdorfer Parochie. Dies Verhältniß wurde im Auguſt 1729 in einem beſonderen Aktenſtücke ausgeſprochen, dem ſogenannten „Notariatsinſtrument“ (ſ. Büding'ſche Sammlungen I. S. 3 ff.), das gerichtlich beglaubigt und von ſämmtlichen Bürgern des Orts und dem Berthelsdorfer Pfarrer Rothe unterſchrieben wurde. In Folge dieſer Grundanſchauung nun zerfallen ſämmtliche Gottesdienſte in zwei Theile. Alles was zum eigentlich kirchlichen Ritus gehört (Predigt, Sakramente, Caſualien), findet in der Berthelsdorfer Kirche ſtatt und wird vom Pfarrer Rothe beſorgt. Alle ſonſtigen aber, bloß der engeren Gemeinſchafts-

verbindung entſprungenen gottesdienſtlichen Verſammlungen werden in einem eigens dazu eingerichteten Saale in Herrnhut gehalten. So die täglichen Frühverſammlungen um 5 und 8½ Uhr mit Bibelleſen und Gebet, und die abendlichen „Singſtunden“ an jedem Wochentage. Am Sonntag Nachmittag fand dann eine Wiederholung der Predigt ſtatt und am Abend eine ſogenannte Gemeinſtunde mit einer Rede, die auf die beſonderen Verhältniſſe der Gemeine Rückſicht nahm. Allmählich aber änderte ſich dies Verhältniß, wenigſtens in lokaler Beziehung. Im Jahre 1731 wird ein monatliches Abendmahl für die Gemeine eingerichtet; es wird zwar noch in der Berthelsdorfer Kirche gehalten, aber die Berthelsdorfer Kirchengemeinde nimmt nicht daran Theil, es iſt ausſchließlich für die Gemeine in Herrnhut. Später wird dieſes Gemeinabendmahl wenigſtens für den Winter nach Herrnhut verlegt und im dortigen Gemeinſaal gehalten. Seit dem Jahre 1730 hat Herrnhut auch ſeinen eigenen Gottesacker und die Begräbniſſe werden in Herrnhut gehalten. Ungefähr zu derſelben Zeit werden auch die Taufen nach Herrnhut verlegt, damit immer die ganze Gemeine daran Theil nehmen könne. Bei allen dieſen kirchlichen Handlungen fungirt aber, auch wenn ſie in Herrnhut gehalten werden, jedesmal der Berthelsdorfer Pfarrer. Gegen das Jahr 1736 war es nur noch die Predigt, was die Gemeine an die Berthelsdorfer Kirche band, und auch dieſe beſuchte man mehr um des kirchlichen Beiſpiels willen, als aus eigenem, innerem Bedürfniß: die Gemeinverſammlungen genügten dem nach Erbauung und Gemeinſchaft verlangenden Herzen. Geredet wurde in dieſen Verſammlungen zu Herrnhut meiſt von Zinzendorf, theils aber auch von Laien aus der Gemeine, die Gabe und inneren Beruf dazu hatten. Außerdem findet ſich ſeit dem Jahre 1732 die Feier des Oſtermorgens mit einer auf dem Gottesacker gebeteten Liturgie und ſeit dem Jahre 1733 die gottesdienſtliche Feier des Jahreswechſels.

Mehr privaten Karakter haben nach in dieſer Zeit zwei liturgiſche Formen, die ſpäter ebenfalls in den öffentlichen gottesdienſtlichen Verſammlungen ihre Stätte fanden, nämlich das Liebesmahl und das Fußwaſchen. Erſteres, auf den Agapen der alten Kirche ruhend, findet ſich für jetzt nur im engeren Kreiſe der Aelteſten oder in einzelnen Abtheilungen der Gemeine. Das materielle Subſtrat ſteht dabei nicht im Belieben des Einzelnen, der es ſich mitbringt, wie in der alten Kirche, ſondern es iſt für Alle daſſelbe und wird gemeinſam bereitet. Uebrigens iſt es in dieſer erſten Zeit ein ſehr dürftiges, oft nur Brod und Waſſer. Während deſſelben werden geiſtliche Lieder geſungen, erbauliche Geſpräche geführt, Mittheilungen aus dem Reiche Gottes gemacht u. dergl., ſo daß das Mahl den Karakter einer heiteren, auf den Herrn gegründeten Vereinigung trägt. Das Fußwaſchen nach dem Beiſpiel von Joh. 13. fand Anfangs nur bei der Ankunft ſehr geſchätzter Freunde von auswärts her, ſtatt (nach 1 Timath. 5, 10.). Dann aber ſehen wir auch Zinzendorf dieſen Dienſt an den Aelteſten verrichten. Ueber dieſen Kreis aber kam es damals nicht hinaus. — Wiederum von allgemeinerer Bedeutung für die ganze Gemeine, aber nicht in den regelmäßigen Verlauf der täglichen Verſammlungen fallend, ſind die ſogenannten „Gemeintage“. Sie werden ſeit dem Frühjahr 1728 ungefähr alle Monate gehalten. Die Gemeine verſammelt ſich, um Mittheilungen aus dem Reiche Gottes zu vernehmen, die dann ab und zu vom Geſang der Gemeine unterbrochen werden. Je mehr die Gemeine eine eigene Thätigkeit entfaltete, jemehr alſo an ſolchen Gemeintagen die eigenen Sendboten mündlich oder ſchriftlich von ihrer eigenen Arbeit erzählen konnten, um ſo fruchtreicher wurden dieſe Tage, um ſo lebendiger die Theilnahme der Gemeine.

Blicken wir von den gottesdienſtlichen Verſammlungen der Gemeine auf das häusliche und private Leben derſelben, ſo finden wir auch da gewiſſe Formen, die der Geiſt der Gemeine im Ganzen ſich ſchafft, und denen der Einzelne als Theil des Ganzen ohne Weiteres folgt. Es iſt wenig individuelle Ausprägung des Familien- und Einzellebens vorhanden. So keimt ſchon im Jahre 1728 die Idee der „Chöre“ auf und bildet ſich in den folgenden Jahren weiter aus. Man fand es nämlich dem

Zweck der Gemeine entſprechend und dem Gemeinleben förderlich, wenn gewiſſe durch Geſchlecht, Lebensalter, Stand u. ſ. w. geſchiedene Gruppen der Gemeine ſich auch äußerlich enger zuſammenſchlöſſen, und ſo die natürlichen Bande im Dienſte des Herrn und für ſeine Gemeine heiligten. Damit verband ſich aber auch gleich anfangs die aſcetiſche Idee, alle vom ſexuellen Gebiet herkommenden Gefahren ſtreng zu meiden. So zogen ſchon im Jahre 1728 eine Anzahl Jünglinge und unverheirathete junge Männer aus ihren Familien weg in ein eigenes Haus, um dort gemeinſam zu wohnen. Dort hatten ſie eine gemeinſchaftliche Haushaltung; auch gewiſſe Beſchäftigungen, die auf künftige Arbeit im Dienſte des Reiches Gottes hinzielten, hatten ſie gemeinſam. Ebenſo hatten ſie ihre beſonderen Erbauungsſtunden neben den allgemeinen, ihre ſpecielle Seelenpflege u. ſ. w. Anfangs bildeten nicht alle Individuen des gleichen Alters und Standes aus der ganzen Gemeine ein ſolches geſchloſſenes Chor, ſondern es war eine freiwillig zuſammengetretene Schaar. Erſt ſpäter nahm die Sache einen allgemeineren und, ſo zu ſagen, officiellen Karakter an. Eine ähnliche Vereinigung, wie hier die unverheiratheten jungen Männer, bildeten bald auch die Jungfrauen der Gemeine. Auch ſie bewohnten ſpäter ein eigenes Haus, von einer Aelteſtin aus ihrer Mitte geleitet. — Eine Conſequenz dieſes Princips war es, daß auch die Kinder der Gemeine, nach dem Geſchlecht getrennt, von früheſter Jugend an in beſonderen Anſtalten erzogen wurden. Wie Sparta ſeine Jugend als Eigenthum des Staats anſah und nur für dieſen erzog, ſo ſah auch Herrnhut ſeine Jugend als Eigenthum der Gemeine an und erzog ſie von früh an für die Gemeine. — Bei dieſer Gliederung der Gemeine in Chöre, die auf natürlicher Baſis ruhte und die Natur gleichſam weihen und verklären ſollte, vergaß man nur eins, nämlich daß die Familie ebenfalls ein natürliches Band, und zwar das ſtärkſte iſt. Die Familie kam damals nicht zu ihrem Rechte; und das hatte darin ſeinen Grund, daß man bei Gliederung der Chöre zu einſeitig vom aſcetiſchen Standpunkte ausging und die ſexuellen Verhältniſſe zu ausſchließlich als das Beſtimmende in den Vordergrund treten ließ. Es iſt aber auch in der That ein Problem, die an ſich gewiß richtige Choridee ohne Beeinträchtigung der Familie im Leben einer Gemeine zu realiſiren. Mit dieſem einſeitig aſcetiſchen Standpunkte der damaligen Gemeinzeit hängt auch die ſtrenge Disciplin in den Chören, namentlich unter den ledigen jungen Männern zuſammen. Es kam doch vor, daß einer, weil er Leichtſinn bewieſen, Sand karren mußte; ja ſelbſt die Anwendung der Peitſche hielt man nicht unter der Würde. Eltern, die ihre kleineren Kinder, die ſie noch bei ſich hatten, nicht ſtreng nach dem Geſchlecht ſchieden, ſondern Knaben und Mädchen in einer und derſelben Kammer ſchlafen ließen, wurden vom Abendmahl ausgeſchloſſen. Veranlaßt wurde übrigens dieſe ſtrenge Disciplin durch den damals in erweckten Kreiſen allgemeinen Geiſt, der aus dem Pietismus hervorgegangen war; weſentlich unterſtützt aber wurde ſie in Herrnhut durch die ſocialen Verhältniſſe. Die Einwohner Herrnhut's galten als Zinzendorf's Unterthanen, und dieſer hatte unumſchränkte polizeiliche Gewalt über ſie.

Dieß müſſen wir auch im Auge behalten bei der eigenthümlichen Verfaſſung, die wir in dieſen Jahren in Herrnhut ſich geſtalten ſehen. Das Inſtitut der Aelteſten beſteht zwar als ein aus der Mitte der Gemeine gewähltes, theilweis durch das Loos beſtimmtes Organ zur Leitung der inneren Gemeinangelegenheiten. Thatſächlich aber ruht doch die innere wie äußere Leitung in Zinzendorf's, des Vorſteher's, Händen. Das liegt nun einmal in ſeiner Stellung als Gutsherr, dann aber auch, und noch mehr, in ſeiner allgewaltigen Perſönlichkeit. Im Jahre 1730 legt er ſein Vorſteheramt nieder, erſtlich weil er es nicht von allen Mitgliedern der Gemeine anerkannt glaubte, und zweitens weil er für ſeine Thätigkeit außerhalb Herrnhuts, von der wir weiter unten reden werden, freie Hand haben wollte. Trotz dieſer Niederlegung aber bleibt er eigentlich doch thatſächlich, was er vorher war, und es iſt nur der Ausdruck dieſes vorhandenen Zuſtandes, wenn die Gemeine im Jahre 1733 ihn bittet, das Vor-

steheramt wieder zu übernehmen und er darauf eingeht. Eine gleiche Allgewalt der Persönlichkeiten sehen wir im Aeltesteninstitut. Anfangs standen zwölf Aelteste und unter ihnen vier Oberälteste an der Spitze. Seit dem Jahre 1730 fällt dieser Unterschied und es gibt fortan nur nach drei Aelteste. Aber auch unter diesen tritt bald einer als der alleinige Aelteste auf, nicht durch Wahl und Berufung, sondern rein durch seine Persönlichkeit: Martin Linner. Was aber diesem den Sieg verschafft, ist nicht, wie bei politischen Entwickelungen, das herrschende Element in ihm, sondern das dienende. Weil er in lauterer Demuth Allen vorleuchtet, weil er sich recht eigentlich Allen zum Diener gibt (Matth. 20, 25—27.), darum beugt sich die Gemeine unter ihn. Und in derselben Weise steht sein Nachfolger Leonhard Dober da. Einem solchen Amte gegenüber tritt aber auch die Selbstständigkeit der Gemeine in ein glänzendes Licht. Als Martin Linner gestorben war (1733), vergingen zwei Jahre, ehe Leonhard Dober, der damals in Westindien Missionär war, sein Amt antreten konnte. In dieser Zeit cessirte das Amt, ohne daß die Gemeine davon den mindesten Schaden gehabt hätte. Das Aeltestenamt ist, ohne in seinen Funktionen genau abgegränzt zu seyn, vorherrschend ein geistliches Amt. Die Seelsorge ist sein specielles Gebiet. Daneben gilt die Stimme des Aeltesten als dessen, der unter den Uebrigen das höchste Maß des Geistes hat, viel bei wichtigen, das innere Gemeinleben betreffenden Entscheidungen. Neben ihm steht das Vorsteheramt, dessen Ressort mehr die äußeren Angelegenheiten und die Vertretung der Gemeine nach Außen ist. So ergänzen sich diese beiden, die Spitze der Gemeinleitung bildenden Aemter. Aber, wenn nicht der Geist der Liebe und der demüthigen Unterordnung sowohl zwischen den Trägern dieser Aemter, als bei der ganzen Gemeine gewaltet hätte, so wäre hier, wo alle constitutionelle Abgränzung der gegenseitigen Funktionen so ganz fehlte, sicherlich bald eine gränzenlose Verwirrung eingerissen. Der Alles durchwaltende Gemeingeist, der Geist der demüthigen Liebe, war das Band, das auch bei großer formaler Mangelhaftigkeit der Verfassung den ganzen Organismus fest zusammenschloß.

Gleichzeitig mit dieser inneren Entwickelung und Fortbildung zeigt die Gemeine zu Herrnhut eine immer weiter entfaltete Thätigkeit nach Außen. Anfangs herrschte die Idee vor, von dem, was in Herrnhut vorgegangen war, namentlich im Sommer 1727, allen denen zu erzählen, mit denen man bereits in Gemeinschaft und näherer Verbindung stand. Solcher Verbindungen hatte Zinzendorf aus früherer Zeit eine große Anzahl. So sandte er denn seine Brüder nach Jena an Buddeus, nach Saalfeld an den Erbprinzen Christian Ernst, nach Kopenhagen an den Prinzen Karl von Dänemark, später auch in die russischen Ostseeprovinzen, wo die Generalin von Hallart, die Zinzendorf in Dresden kennen gelernt hatte, die Vermittlerin wurde, sowie endlich nach Tübingen und in die Schweiz. Er selbst besuchte persönlich Jena und die Höfe von Saalfeld und Bayreuth. Wichtig für die Folgezeit wurden namentlich die Sendungen nach Jena und Kopenhagen. Am ersteren Orte bildete sich eine Verbindung erweckter Studenten, die in der Folge ihre edelsten und besten Kräfte in den Dienst der Brüdergemeine gestellt hat. Wir nennen hier besonders Spangenberg und Gottfried Clemens. Die Sendung nach Kopenhagen ward die erste Veranlassung zum Missionswerke der Brüdergemeine. Denn nicht bloß die Mittheilung des Erlebten an Freunde und Bekannte hatte man im Auge, man wollte auch für das Reich Gottes etwas thun; man wollte in Gotteskraft Leben erwecken, wo noch keins war. Daher verbanden sich mit jenen Botschaftsgängen frühzeitig Erweckungsreisen nach allen Theilen Deutschlands, namentlich auch nach Böhmen und Mähren, der Heimat der alten Unität und der Heimat der meisten damaligen Einwohner von Herrnhut. Aber gerade in letzterem Lande mußten zwei dieser Zeugen ihren Glaubensmuth mit Gefängniß und Tod besiegeln. Der eine von ihnen war der oben bereits genannte David Nitschmann, der andere war Melchior Nitschman, einer der „Aeltesten" in Herrnhut, obwohl noch ein Jüngling. Er

ſtarb im Gefängniß zu Schildberg 1729. Die großartigſte Thätigkeit jedoch entfaltete Herrnhut auf dem Gebiete der Heidenmiſſion. Durch Vermittelung des däniſchen Hofes wurden den Brüdern die Kolanieen Weſtindien (1732) und Grönland (1733) geöffnet; bald auch die engliſchen auf dem nordamerikaniſchen Feſtland. Und hier unter Grönländern, Indianern und Negern zeigt ſich der echte Heldenmuth dieſer erſten Zeugen der Wahrheit aus der Brüdergemeine. Nicht nur einzelne Miſſionäre, unter denen die Namen Leonhard Dober, David Nitſchmann, Friedrich Martin, Matthäus Stach unvergeſſen bleiben, ſondern ganze Kolonieen von mähriſchen Brüdern wandern auf die Aufforderung der däniſchen und engliſchen Regierung dorthin, um die Miſſionsthätigkeit zu treiben. Staunenswerthe Erfolge zeigen ſich in wenigen Jahren. — Bekanntlich iſt die Miſſion der Brüdergemeine nicht die erſte evangeliſche Miſſion. Schon einige Jahrzehnte zuvor war von Halle aus durch Vermittelung des däniſchen Hofes eine Miſſion in Oſtindien gegründet; eben ſo arbeitete Egede in Grönland ſchon vor den Brüdern. Aber was eine blühende Miſſionsthätigkeit ſey, hat doch erſt die Brüdergemeine gezeigt. Sie hat zuerſt Gemeinen aus den Heiden geſammelt und die Bekehrten und Getauften in fernere Pflege genommen. Und dieſes ihr Miſſionswerk, wenn auch hie und da an einigen Orten zerſtört, iſt doch im Ganzen bis auf den heutigen Tag in ſteigendem Fortſchritt begriffen. Dieſe Erſcheinung erklärt ſich nur aus der inneren Stellung und dem Beruf dieſer Gemeine. Vor ihr war die Miſſion das Werk einzelner Vereine und Anſtalten innerhalb der Kirche; die evangeliſche Kirche als ſolche trieb keine Miſſion. Auch heutzutage ſind es in der evangeliſchen Kirche im Grunde nur Vereine, die ſich die Miſſion zur Aufgabe gemacht haben; allerdings in Folge der Wiederbelebung der Kirche in dieſem Jahrhundert ſehr zahlreiche und große Vereine, aber es iſt doch nicht die Kirche als ſolche, welche das Miſſionswerk treibt*). Und das rührt vielleicht daher, daß dieſelbe in einzelne Landes- und Staatskirchen zerſplittert iſt. Die Brüdergemeine hat ſich gleich von ihrem erſten Miſſionsanfang an als Geſammtheit, als Gemeine zum Miſſionswerk bekannt; und auch heutzutage treiben nicht Einzelne aus ihrer Mitte das Werk der Miſſion, ſondern ſie als Brüdergemeine thut's. Die ganze Gemeine daheim trägt das Werk der Miſſion mit Gebet auf dem Herzen, ſie fühlt den Beruf dazu als einen von Gott der Brüdergemeine als ſolcher gegebenen; daher ihre großen und ſegensreichen Erfolge. Aber ſie ſteht und fällt auch mit dieſem Werk, es iſt ihre Lebensthätigkeit, aber auch ihr Lebenszufluß**). Daſſelbe gilt auch von jenem anderen Werk, das Herrnhut gleich nach der Gemeingründung in die Hand nahm, dem Sammeln und Pflegen erweckter Seelen innerhalb der Kirche, ohne dieſelben deshalb in ihre engere Gemeinſchaft hinüberzuziehen, dem Werk, das ſie heutzutage mit dem Namen „Diaſporawerk" bezeichnet. (Näheres darüber ſiehe weiter unten.) —

Wir müſſen aber neben der Entwickelung der Gemeine zu Herrnhut, die wir im Bisherigen verfolgt haben, nach unſer beſonderes Augenmerk auf Zinzendorf richten, auf ſeine beſonderen Erfahrungen, Beſtrebungen und Thaten während dieſer erſten Gemeinzeit. Da fallen uns vor Allem zwei denkwürdige Momente in die Augen, die für ihn ſelbſt, ſowie für die daraus herfließenden Anſchauungen der geſammten Brüdergemeine von größter Wichtigkeit ſind. Das eine iſt eine eigenthümliche Erfahrung, die er im Jahre 1729 machte. Zinzendorf hatte bisher, was ſeine Lehranſchauungen und Grundſätze betrifft, ſich ganz auf dem Boden des Halliſchen Pietismus gefühlt; er hat ſelbſt geſagt, daß er in Wittenberg „ein rigider Pietiſt" geworden ſey, und das war er im Weſentlichen geblieben bis 1729. Er lebte nicht nur in den aſcetiſchen Anſchauungen des Pietismus, ſondern er hatte auch die Methode der Bekehrung, wie ſie

*) Die ſchott. Nationalkirche ſo wie die ſchott. freie Kirche treiben als ſolche das Miſſionswerk. S. Bd. IX, 581. XIII, 729. Die Red.

**) S. Art. „Miſſionen" Bd. IX. S. 567 ff. — Ueber die Geſch. des brüderiſchen Miſſionswerkes ſ. unten die Litteratur; und über den gegenwärtigen Beſtand ſ. Schluß dieſes Art.

der Halliſche Pietismus ausgebildet, ſich angeeignet. Er redete in ſeinen Vorträgen vom „Bußkampf“ und „Durchbruch“, und dieſe Anſchauungen waren denn auch in das Bewußtſeyn der Gemeine, die ihn anhörte, übergegangen. Dennoch aber war eine gewiſſe feindliche Spannung zwiſchen Halle und Herrnhut eingetreten. Der Grund dazu lag wohl zunächſt nur in der verſchiedenen und gewiſſermaßen rivaliſirenden Thätigkeit beider Inſtitutionen. Daß Herrnhut als Gemeine auftrat und ſomit über die Halleſchen Anſtalten hinausging, erregte ein immer ſteigendes Mißtrauen auf Halliſcher Seite. Im Jahre 1729 nun griff man Zinzendorf von dort her auch perſönlich an. Der Prediger Miſchke in Sorau, ein eifriger Hallenſer, warf ihm vor, er habe ja nie den rechten Bußkampf durchgemacht, ſey alſo nicht wahrhaft bekehrt, nicht ein Kind Gottes; ſein ganzes Wirken in der Kirche ſey daher null und nichtig. Das griff Zinzendorf's Gemüth im Innerſten an und veranlaßte ihn zu einer ernſten Selbſtprüfung. Seine Prüfung ging ſo weit, daß er ſich, in innigſter Armuth des Geiſtes, mit tiefer Demuth jenem harten Urtheil unterwarf und ſelbſt eine Zeit lang in dem Glauben hinging, er ſey noch nicht bekehrt, er ſey noch nicht ein Kind Gottes; aber auch zugleich in dem feſten Glauben, der Herr werde ihn noch dazu machen. In dieſer Zeit dichtete er ein eigenthümliches Lied, das ſogenannte „Apolloslied“, worin er ſich mit jenem gelehrten Alexandriner vergleicht, von dem es Apgeſch. 18, 25. heißt, daß er mit brünſtigem Geiſt und vielem Fleiß vom Herrn lehrte, aber bis dahin nur die Taufe des Johannes gekannt habe; und ebenſo mit einer Reihe altteſtamentlicher Knechte Gottes, die noch keine Kinder Gottes geweſen ſeyen. Nach dieſer tiefen inneren Demüthigung, die in der That ein Bußkampf war, wie ihn kaum je ein Pietiſt durchgemacht, machte es ihm der Herr mit einem unendlich tiefen Gefühl des Friedens klar, daß er wirklich ein Kind Gottes ſey und zwar nicht erſt jetzt geworden, ſondern daß er's geweſen ſey, ſeitdem er in früheſter Jugend dem Zuge des Vaters zum Sohn gefolgt ſey. Da wurde es ihm klar, daß die ganze Durchbruchstheorie eine verkehrte ſey und die Seelen irre führe, daß es ein ſtilles Wachſen in den Heiland hinein gebe, von früheſter Jugend auf, bei dem man gerade ſo gut ſein ſey, als nach einem ſogenannten Durchbruch; ja daß Bußkampf und Durchbruch nur Folge eines beſonderen Widerſtrebens der ſündigen Natur ſey. Nur daß der Seele einmal die ganze Tiefe ihres Verderbens aufgehen müſſe, daß ſie ſich der Verſöhnung ihrer ganzen ſündigen Natur klar bewußt werden müſſe, hielt er allerdings und mit Recht feſt. Mit dieſer Erfahrung brach Zinzendorf mit dem Halliſchen Pietismus und kehrte als ein fröhliches Kind Gottes nach einer langen und mühevollen und, wie er ſelbſt ſagt, ihn nur aufhaltenden Zwiſchenperiode des Kampfes wieder zu den heiteren ſeligen Tagen ſeiner Kindheit zurück. Nur daß freilich das nunmehrige Stadium ein höheres iſt, als jenes kindliche. Jetzt lebt er mit Bewußtſeyn ein Leben der innigſten Gemeinſchaft mit dem Herrn, während er es damals mehr naturhaft und ohne dieſes Bewußtſeyn gelebt. Was Zinzendorf hier in ſeinem eigenen Herzen erlebt hatte, das floß ſofort über auf die Brüdergemeine. Er hat ihr damit ein wichtiges Stück ihrer Herzenstheologie erworben, und ſie hat es ſpäter immer tiefer erkannt, daß ſie damit wahrhaftig auf dem Boden der Schrift und der realen Erfahrung ſteht*). — Die andere Erfahrung Zinzendorf's, die gleichſam zu dieſer eben geſchilderten die Ergänzung bildet, fällt in das Jahr 1734. In dieſer Zeit nämlich legte er ſich auf ein eingehenderes und tieferes Bibelſtudium, beſonders mit Spangenberg und Oetinger, der, aus Tübingen kommend, ihn damals in Herrnhut beſuchte. Es war ihm darum zu thun, zu prüfen, wie weit die Symbole der lutheriſchen Kirche eigentlich auf Schriftgrund ruhten und wie weit er daher mit

*) Zinzendorf hat dieſe Erfahrung mehrfach ausgeſprochen, ſo z. B. in den „naturellen Reflexionen“ S. 31. 67.; am klarſten und beſtimmteſten aber in einer Rede vom Jahre 1743, die er zu Philadelphia vor ſeiner Abreiſe aus Amerika hielt. S. dieſelbe Büdingſche Sammlung Bd. III. Seite 193 ff. Das betreffende Stück aus dieſer Rede iſt abgedruckt: Plitt, Gemeine Gottes, Beilage B.

erſteren ſtimmen könne. Das führte ihn dann beſonders auf die pauliniſche Rechtfertigungslehre und auf die darin liegende Ergänzung zu ſeinem johanneiſchen Chriſtenthum vom Jahre 1729. Er ſah, wie Luther dieſen Punkt zu ſeinem Mittelpunkte gemacht, wie aber die ſpätere Buchſtabenorthodoxie ihn zu einer leren Formel, zu einer äußerlichen Genugthuungstheorie umgeſtaltet; wie dann wieder Arnd, Spener und Andere im Gegenſatz dagegen auf die innere Bedeutung der Rechtfertigungslehre hingewieſen hatten. Durch das Alles ward es ihm allmählich klar, wie eben in der Nothwendigkeit des Todes Chriſti der Mittelpunkt der Heilslehre liege. Es ging ihm der tiefere Sinn des Wortes λύτρον (Matth. 20, 28.) auf, als einer nicht nur äußerlichen Gerechtſprechung, ſondern einer innerlichen Loslöſung und Umwandlung. Es ging ihm die ganze Bedeutung des Verſöhnungsopfers Chriſti tiefer und voller auf, als je vorher. Und auch dieſe Erfahrung ging nun wiederum über in das Bewußtſeyn und die Anſchauung der Gemeine, natürlich vermittelt durch Zinzendorf's Reden, die eben ſeitdem tiefer und voller die Verſöhnung predigten. Nicht als ob die Gemeine zu Herrnhut vorher nichts der Art gewußt und erkannt habe, aber es war ein lebendigeres Sich-Vertiefen in eine vorher mehr äußerlich gewußte Wahrheit. Auch ſind wir damit weit entfernt, zu ſagen, Zinzendorf und die Brüdergemeine habe dadurch etwas Neues in die Lehrentwickelung der Kirche gebracht. Nein, ſie hat ſich nur ein Gnadengut, das in der Lehre der Kirche längſt lag, ſubjektiv lebendig angeeignet. Und damit verbindet ſie jene frühere Anſchauung vom Einsſeyn mit dem Heiland in Gemeinſchaft der Liebe auf Grund eines in ihn Hineingewachſen- und Gewurzeltſeyns von Jugend auf. Durch die tiefere Erfaſſung der Verſöhnungslehre wird jene Liebesgemeinſchaft eine bewußte und klar erkannte. Daher jene eigenthümliche Färbung, welche die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben, von dem vollgültigen Verſöhnungstode Chriſti, in der Brüdergemeine hat. Dieſes Eigenthümliche liegt darin, daß es für ſie vorherrſchend die Perſon des Verſöhners iſt, was ſie ergreift. Sie will nicht die Sache, nicht die That allein in abstracto, ſie will vor Allem die Perſon deſſen, der uns verſöhnt hat; und daher ihr ſtetes Hervorheben der perſönlichen Liebesgemeinſchaft mit dem Heiland. Darin glaubt ſie die gegenſeitige Durchdringung und Vereinigung des johanneiſchen Elements mit dem pauliniſchen, der Liebe und des Glaubens gefunden zu haben und hält es noch heute feſt.

An dieſe inneren Erfahrungen und Erlebniſſe Zinzendorf's ſchließen wir noch Einiges von ſeinen Beſtrebungen und Thaten während dieſes erſten Zeitraums. Dieſe ſind nämlich einmal ſolche, die über den engeren Kreis der Brüdergemeine hinausgehen. Noch nach dem Jahre 1727 wollte er Herrnhut zwar immerhin als ſeinen hauptſächlichſten, jedoch nicht als ſeinen alleinigen Wirkungskreis anſehen. So finden wir ihn im Jahre 1730 unter den Sekten im weſtlichen Deutſchland auf dem Weſterwald und in der Wetterau thätig. Hier fanden ſich religiös angeregte Seelen in Menge, noch von Spener's Zeit her, aber in Meinungsverſchiedenheit zerſplittert, und zwar ſo, daß jede Partei ihre Abſonderlichkeiten mit Zähigkeit für das Weſentliche hielt. Dieſes bunte Gewimmel hätte Zinzendorf gern zu einer lebendigen Gemeinſchaft nach ſeiner „Univerſalreligion des Heilandes“ vereinigt, ohne ſie deshalb mit Herrnhut zu verſchmelzen. Aber ſo ſehr auch ſeine Bemühungen anfangs den Schein des Gelingens hatten, ſie zerfielen doch nach ſeiner Abreiſe ſogleich wieder. Denn gerade die bisherigen Häupter der Parteien, Dippel und Rock, wollten ſich am wenigſten fügen *).

*) Vgl. die geiſtvolle Darſtellung dieſer Vorgänge bei Schrautenbach S. 147 ff. — Wir geben dem, was M. Göbel in ſeiner „Geſchichte des chriſtlichen Lebens in der rheiniſch-weſtphäliſchen evangeliſchen Kirche“ Bd. 3. von dieſer Begegnung Zinzendorf's mit jenen weſtdeutſchen Separatiſten ſagt, im Allgemeinen durchaus Recht. Es lag in der Uebereilung Zinzendorf's, mit der er bei jenem Verſuch einer Gemeinbildung zu Werke ging, entſchieden ein Fehler, und er mochte

Einen anderen über Herrnhut hinausgehenden Plan verfolgte Zinzendorf im Jahre 1734. Als er sich nämlich durch sein Bibelstudium überzeugt hatte, daß sein Schriftglaube mit den lutherischen Symbolen übereinstimme, hinderte ihn nichts mehr, einen von Jugend auf gehegten Wunsch zu realisiren, nämlich den, seinen Grafen- und Herrenstand mit dem geistlichen Stand zu vertauschen. Denn was sonst noch äußerlich diesem Plane im Wege gestanden hätte, war schon beseitigt. Aus dem Staatsdienst in Dresden war er für immer entlassen und sein Gut Berthelsdorf hatte er an seine Gemahlin verkauft. Es kam nun also darauf an, daß er ein öffentliches theologisches Examen mache und dadurch namentlich seine Rechtgläubigkeit an den Tag lege. Er wählte zu Examinatoren zwei damals hochberühmte lutherische Theologen, die Geistlichen der Stadt Stralsund, den Superintendenten Dr. Langemack und den Diakonus Dr. Sibeth. In Stralsund konnte die Sache auch ohne viel Aufsehen geschehen, zumal da er nach überdieß incognito dahin reiste. Das Examen, im April des Jahres 1734 gehalten, fiel zu vollständiger Befriedigung aus. Nach aber trat er nicht öffentlich als Geistlicher der lutherischen Kirche auf, sondern wartete erst noch den Ausgang eines anderen, damit verbundenen Planes ab. Er hoffte nämlich vom Herzog Karl Alexander von Würtemberg die gerade vakant gewordene Prälatur zu St. Georgen im Schwarzwald zu erhalten. Hier als würtembergischer Prälat wollte er ein theologisches Seminarium errichten für Diener der Kirche unter Christen und Heiden. Also ein Institut, unabhängig von Herrnhut, aber in demselben Geiste und mit verwandtem Ziel. Die Verhandlung aber, die er darüber anknüpfte, zerschlug sich. Er erhielt die gewünschte Prälatur nicht. Nun trat er aber doch in Tübingen öffentlich in den geistlichen Stand über durch zwei Predigten, die er daselbst hielt*). An diesen seinen neu erworbenen Karakter als Geistlicher knüpfte sich jedoch vor der Hand noch kein dem entsprechendes Amt. Für Herrnhut hatte dieser Standeswechsel durchaus keine Bedeutung. Hier blieb er nach wie vor Vorsteher und Leiter der Gemeine. Er hatte von diesem Schritte nichts als die innere Befriedigung, nun auch äußerlich als das dazustehen, was er innerlich längst war: ein Diener der Kirche.

Aber nicht nur von solchen Thaten Zinzendorf's können wir in diesem Zeitabschnitt reden, die über Herrnhut hinausgingen. Er hat auch viel für Herrnhut gethan, namentlich um diese aufblühende Gemeine nach Außen hin zu stützen und ihr Anerkennung zu verschaffen. So bewog er im J. 1733 die theologische Fakultät zu Tübingen, an deren Spitze damals der Kanzler Pfaff stand, ein öffentliches Gutachten über die Gemeine zu Herrnhut auszustellen und darin die Fragen zu beantworten: 1) stimmt die zu Herrnhut getriebene Lehre mit der Augsburgischen Confession? 2) ist die Disciplin und ganze Gemeineinrichtung zu Herrnhut im Sinn der heiligen Schrift, nach dem Beispiel der alten Kirche, den Bekenntnißschriften der lutherischen Kirche nicht entgegen und den einzelnen Seelen förderlich? 3) ist dieses Herrnhut, so wie es ist, ein Theil der evangelischen Kirche? Alle drei Fragen werden in diesem „Tübinger Bedenken" bejaht und die Erscheinung Herrnhuts in der evangelischen Kirche mit Freuden begrüßt. Gern hätte bei dieser Gelegenheit die Gemeine zu Herrnhut den Magister Steinhofer aus Tübingen zu ihrem Prediger erhalten, aber das Consistorium sowohl als die Regierung in Dresden wiesen dies Gesuch Zinzendorf's ab. Die Berthelsdorfer Parochie, erklärte die Regie-

---

wohl die Formen Herrnhut's zu direkt auf jene anderen Verhältnisse übertragen wollen. Aber die Schuld des Zerfallens lag doch in erster Linie an jenen Separatisten selbst. Und von dem Vorwurf, der bei Göbel zwar nicht direkt ausgesprochen wird, aber doch der Darstellung zum Theil zu Grunde liegt, als habe Zinzendorf mit seinen Bemühungen unter den Separatisten Propaganda für Herrnhut machen wollen, müssen wir ihn entschieden freisprechen. Das wird unmittelbar klar, sobald wir uns den Mann in seiner Totalerscheinung und nicht nach einzelnen Aeußerungen vor Augen stellen.

*) In Stralsund hatte er zwar auch gepredigt, aber nicht unter seinem wahren Namen.

rung, könne nicht getheilt und aus Herrnhut eine eigene Parochie gebildet werden. „Das Dominium Berthelsdorf dürfe nicht zwei jura patronatus haben.“ So blieb Herrnhut unter dem Pfarrer Rothe, obgleich die gegenseitige Stimmung keine ganz einhellige war.

Aber statt eines eigenen Pfarrers sollte die Gemeine zu Herrnhut bald darauf die Succession des altbrüderischen Episcopats in sich aufnehmen, und das geschah wiederum durch Zinzendorf's Vermittelung. Zinzendorf war schon seit einiger Zeit mit D. E. Jablonsky, dem Oberhofprediger in Berlin und Träger des altbrüderischen Bischofthums, persönlich bekannt geworden. Jablonsky hatte mit großer Freude von der zu Herrnhut aufblühenden Gemeine und ihrer Wiederbelebung altbrüderischer Formen gehört. Ja er hatte selbst vorgeschlagen, einem dieser mährischen Brüder die Bischofsweihe zu ertheilen und so sein Amt, das er nur nominell und auf Hoffnung geführt, in die rechten Hände zurückzugeben. Freudig ergriffen Zinzendorf und die Gemeine diesen Vorschlag, und letztere sandte David Nitschmann im März 1735 nach Berlin. In aller Stille, nur in Gegenwart zweier Zeugen aus der Böhmischen Gemeine zu Berlin, ertheilte Jablonsky diesem die Weihe und stellte ihm einen schriftlichen Ordinationsschein aus (s. Büding'sche Sammlungen, Bd. I. S. 697). — Diese Ordination David Nitschmann's hatte keinen anderen Zweck, als daß die Gemeine zu Herrnhut künftig in ihre überseeischen Missionen und Kolonieen ordinirte Brüder zur Verwaltung der Sakramente senden könne. Um die Sakramente auf den Missionen und Kolonieen zu verwalten, hatte man an sich einen dreifachen Weg. Entweder es thaten es die einzelnen Missionare ohne vorherige Ordination, was im Anfang auf Kolonieen in St. Crux und Georgien auch geschah. Aber das konnte mit der Zeit der englisch-bischöflichen Kirche und vielleicht auch der deutsch-evangelischen Kirche gegenüber in mißliche Lagen führen. Oder man sandte immer nur Geistliche aus der evangelischen Kirche, die zur Brüdergemeine getreten waren. Aber konnte man auf diesen Zuwachs rechnen? Oder endlich, man führte die altbrüderische Ordination bei sich wieder ein, die ja in Jablonsky noch fortlebte. Das war der natürlichste, handgreiflichste und gefahrloseste Weg, und darum schlug man ihn ein. — In dieser Bischofsweihe David Nitschmann's liegt an sich noch durchaus nicht die Gründung eines eigenen Kirchenthums. Man blieb trotz dieses neu erworbenen Bischofamtes in der lutherischen Kirche. Dies Amt war kein anderes als die anderen Gemeinämter, das der Aeltesten, Helfer u. s. w. Es war mit ihm bloß die Befugniß zu ordiniren gegeben. Vom Kirchenregiment war bei diesem Bischofsamt nicht im Entferntesten die Rede. Mit dem lutherischen Pfarramt zu Berthelsdorf kam es daher eben so wenig wie die sonstigen Gemeinämter in Conflikt, und selbst wenn hier ein Schein von Conflikt eingetreten wäre, so wurde derselbe schon dadurch aufgehoben, daß dies Bischofsamt ja nur für die Missionen und überseeischen Kolonieen Bedeutung hatte. Und dennoch liegt in dieser Bischofsweihe, was man sich damals nicht aussprach, der erste Schritt zur Gründung eines eigenen Kirchenthums und zur Trennung von der resp. Landeskirche. Denn wohin gehörten die von brüderisch-geweihten Geistlichen getauften Heiden auf den Missionen, wohin die Kolonieen in St. Crux und Georgien? Herrnhut war ein Theil der sächsischen Landeskirche. Waren es die von Herrnhut dependirenden Kolonieen auch? Man sieht, dieses Verhältniß mußte mit der Zeit zu einer Entscheidung drängen. Die Constituirung der Brüderkirche war die nothwendige Consequenz. Aber damals sah man diese Nothwendigkeit noch nicht ein, man fühlte noch nicht die Tragweite des gethanen Schrittes. — Indeß jemehr die Gemeine zu Herrnhut innerlich wuchs, jemehr sie ihre Thätigkeit noch Außen entfaltete, destomehr regten sich die Anfeindungen auf gegnerischer Seite. Und weil Zinzendorf seiner ganzen Stellung nach als Haupt und Stütze dieser neuen Gemeine erschien, so richtete sich die Feindschaft hauptsächlich gegen seine Person. Es waren im Grunde zwei feindliche Richtungen vorhanden. Einmal die kirchliche, gestützt haupt-

fächlich auf Halle und den Halliſchen Pietismus; daneben aber auch auf Wittenberg und den dortigen Orthodoxismus. So ſehr einſt Halle und Wittenberg ſich bekämpft, jetzt waren ſie eins in der Feindſchaft gegen Herrnhut. Sie fürchteten, Herrnhut brächte einen Riß in die Kirche. Eine Furcht, die hauptſächlich darin ihren Grund hatte, daß man die neue Erſcheinung nicht verſtand und ſie in die hergebrachten Begriffe nicht einzuordnen wußte. Daß Zinzendorf mit ganzem Herzen an der lutheriſchen Kirche hing, wollte man nicht ſehen, obgleich er ſelbſt es überall laut bezeugte. Das „Tübinger Bedenken“ vom Jahre 1733 fand man ſeicht und oberflächlich u. ſ. w.; kurz in Vorurtheilen befangen, urtheilte man über Herrnhut ab, ohne es eigentlich zu kennen. Mit dieſer feindlichen Richtung auf kirchlicher Seite verband ſich eine andere, die von ſtaatlichen und ſocialen Anſchauungen ausging. In ihr waren der ſächſiſche Adel, namentlich am Dresdner Hofe, und Zinzendorf's Verwandte vertreten. Dieſer Partei erſchien das Benehmen des „Grafen“ Zinzendorf in Bezug auf die hergebrachten und altgewohnten Standesvorurtheile deſtruktiv, als eine Verwirrung der ſocialen Zuſtände. Beide Richtungen waren in dem Streben eins, Zinzendorf von Herrnhut zu trennen. Die letztgenannte Partei am Dresdner Hofe hatte ſchon unter der Regierung Kurfürſt Auguſt's II. leichtes Spiel, und als dieſer 1733 ſtarb, war ihr ſein Nachfolger Auguſt III. vollends ein williges Werkzeug. Eine an ſich geringfügige Klage von Seiten des Baron Huldenberg auf Neukirch in Herrnhuts Nachbarſchaft gab die Veranlaſſung zum entſcheidenden Schlag. Zinzendorf war gerade auf einer Reiſe nach Holland abweſend. Auf dem Rückweg erhielt er, noch ehe er Herrnhut erreichte, ein kurfürſtliches Reſkript aus dem geheimen Conſeil in Dresden, worin nach kurzer Motivirung mit Hinweiſung auf ſeine Conventikel und Religionsneuerungen ihm angezeigt wurde, er erhalte „das Conſilium, die ſächſiſchen Lande gänzlich zu meiden.“ Zugleich ward von Seiten der ſächſiſchen Regierung eine Commiſſion angeordnet, die den Zuſtand Herrnhuts unterſuchen ſollte. Es iſt traurig, wenn der Staat, namentlich unter einem Kurfürſten wie Auguſt III. von Sachſen, das letzte Wort in Sachen der Kirche zu ſprechen hat; vollends aber ſchmählich, wenn er, um ſeine Intereſſen der Kirche und dem Reiche Gottes gegenüber zu verfechten, zu ſo ſchreienden Ungerechtigkeiten ſeine Zuflucht nehmen muß, wie hier. Zinzendorf ward ungehört und ohne den Ausgang der Unterſuchungscommiſſion in Herrnhut abzuwarten, aus ſeinem Vaterlande verbannt. Ja obgleich Herrnhut aus dieſer Unterſuchung glänzend gerechtfertigt hervorging, ſo daß der Superintendent Dr. Löſcher, der Commiſſionsmitglied war, zum Schluß des allgemeinen Verhörs der ganzen Gemeine mit aufgehobenen Händen und naſſen Augen unter die Gemeine trat und die denkwürdigen Worte ſprach: „Ihr ſeyd eine gottesfürchtige Gemeine. Laßt's Euch nicht zum Hochmuth, ſondern zur Treue dienen! Ihr habt eben die reine Lehre, die wir haben, nur Eure Verfaſſung haben wir nicht!“ — dennoch ward, im Widerſpruch damit*), das ungerechte Verbannungsdekret gegen Zinzendorf aufrecht erhalten. Aber obwohl Menſchen hier zu zertrümmern meinten, in Gottes Plan und in ſeiner Hand war das nur das nothwendige Aufthun einer neuen Thüre. Die Pforte einer reichen Zukunft erſchloß ſich und die Zerſtörer wurden wider ihren Willen Handlanger beim Bau eines neuen, viel großartigeren Gebäudes.

V. Zinzendorf und die Brüdergemeine in der Wetterau. 1736 bis 1750. — Im Vorhergehenden haben wir die Entſtehungsgeſchichte der Brüdergemeine betrachtet. Im Folgenden müſſen wir ihre weitere Ausbreitung und Entwickelung in's Auge faſſen. Jemehr ihre Entſtehung ein Geborenwerden

*) Wir kennen zwar den Bericht nicht, welchen dieſe Commiſſion der Regierung in Dresden abſtattete, ſondern haben als Gewähr für unſere Darſtellung und die oben angeführten Worte Löſcher's nur das „Diarium der Gemeine Herrnhut“ aus jener Zeit, glauben aber, annehmen zu dürfen, daß ein Mann wie Löſcher ſich der Regierung gegenüber in Dresden eben ſo ausgeſprochen haben wird, wie der Gemeine gegenüber in Herrnhut.

aus dem Geiſte war, ohne menſchliches Hinzuthun, deſtomehr mußte auch in der Darſtellung das menſchliche Werkzeug, deſſen Gott ſich zur Gründung bediente, zurücktreten. Ihre folgenden Schickſale ſtehen, wenn auch die leitende Hand Gottes niemals zu verkennen iſt, doch etwas unmittelbarer unter dem Einfluß des menſchlichen Stifters. Daher tritt in der folgenden Darſtellung die Geſchichte Zinzendorf's in den Vordergrund, und um ſie gruppirt ſich die Entwickelung der Brüdergemeine.

Zinzendorf, nunmehr aus Sachſen verbannt, begab ſich, einer Aufforderung erweckter Separatiſten im weſtlichen Deutſchland folgend, nach Frankfurt am Main. Doch nur vorübergehend hielt er ſich daſelbſt auf. Wo ſich ihm eine neue, dauernde Stätte des Aufenthalts eröffnen werde, wußte er noch nicht. Der berühmt gewordene Vers: „Lamm und Haupt, es ſey geglaubt und Alles auf die Gnad' gewagt“ (Knapp S. 121), den er am Tage ſeiner Ankunft in Frankfurt dichtete, zeugt von ſeiner Stimmung im Blick auf die Zukunft. Eine Stätte des Aufenthalts, ja vielleicht eine Stätte zu neuer Gemeingründung zeigte ſich denn auch bald. Die ganze Gegend um Frankfurt war eine von religiöſem Leben mächtig bewegte, namentlich waren die Adelsſitze Stätten religiöſen Gemeinſchaftslebens noch von Spener's Zeit her; aber auch in die Schichten der Städte und des Landvolks war dieſe Bewegung gedrungen, nur hatte ſie faſt überall die Geſtalt des Separatismus angenommen. Das konnte nun ein fruchtbarer Boden für Zinzendorf und ſeine Gemeine werden. Was er im Jahre 1730 als Einzelner nicht vermocht, das konnte vielleicht jetzt durch direkte Mitwirkung ſeiner Gemeine erreicht werden: lebendige Einheit im Centralpunkt, demüthige gegenſeitige Unterordnung in Nebendingen. Von Bedeutung für Zinzendorf wurde zunächſt ſeine frühere Bekanntſchaft mit dem Adel der dortigen Gegend. Man drängte ſich mit einer gewiſſen Begeiſterung um ihn. Doch war dieſer innere Zug dabei nicht das einzig Beſtimmende, es trat auch noch ein äußerlicher, materieller Zug hinzu. Die dortigen reichsgräflichen Herrſchaften, namentlich die Grafen Iſenburg, die ſich in drei Linien: Iſenburg-Büdingen, Iſenburg-Meerholz und Iſenburg-Wächtersbach, ſpalteten, waren auf ihren kleinen Territorien ſehr verſchuldet und wünſchten zur Hebung der Landesfinanzen Anbau und Mehrung der Einwohnerzahl. Die ſtillen, fleißigen und darum ſehr geachteten Herrnhuter Brüder ſchienen dazu beſonders geeignet. In dieſem Sinne bot zuerſt Iſenburg-Meerholz einen Theil des Schloſſes Marienborn dem Grafen Zinzendorf und der kleinen Zahl von Brüdern und Schweſtern, die ihm als „Mitarbeiter“ aus Herrnhut nachgekommen waren, zur Wohnung an. Marienborn war urſprünglich ein Nonnenkloſter geweſen, ſeit der Reformation aber eingezogen und zum Schloß umgeſtaltet. Dieſe Wohnung erwies ſich aber bald als zu eng, und Zinzendorf ging, nach einer Entſcheidung im Loos, mit Freuden auf das Anerbieten des Grafen Iſenburg-Wächtersbach ein, die Ronneburg zu beziehen. Das war ein altes wüſtes Schloß auf einſamer Höhe, halb verfallen, und zwiſchen ſeinen öden Mauern hatten ſich ſchon ſeit langer Zeit Juden, Zigeuner und allerhand verdächtiges Geſindel eingeniſtet; 56 Familien wohnten bereits da oben. Es war eine ſtarke Zumuthung für Zinzendorf, gerade dort ſein Quartier aufzuſchlagen. Indeſſen eine Seite ſeines Karakters, der Zug zum Romantiſchen, fand hier Befriedigung, und gerade daß er dieſem Zuge hier folgte, iſt bedeutungsvoll für den Karakter der Brüdergemeine im nächſten Jahrzehnt, denn es iſt für dieſe in mehrfacher Beziehung die Zeit der Romantik. Die genannten Orte liegen in der ſogenannten Wetteran, jenem kleinen anmuthigen Landſtriche öſtlich von Frankfurt, zwiſchen dem Taunus und dem Vogelsberg, der vom Flüßchen Wetter durchſtrömt wird. Dieſer Landſtrich iſt für die folgenden 14 Jahre der Hauptſchauplatz, auf dem die Geſchichte der Brüdergemeine ſich bewegt. Am 17. Juni 1736 geſchah der Einzug auf der Ronneburg, gerade vierzehn Jahre nach der Gründung Herrnhut's. Es liegt nahe, den Ausgangspunkt dieſer zweiten vierzehn Jahre mit dem der erſten zu vergleichen. Dort einzelne Exulanten, Gewiſſensfreiheit für ſich und die Ihrigen ſuchend, ohne Plan, ohne irgend einen großen Zweck für das Reich Gottes;

hier eine lebendige Gemeinſchaft von Seelen mit bewußtem Zweck, mit großen Gedanken für das Reich Gottes, Arbeit ſuchend an anderen, auf Grund der gemachten Gnadenerfahrung am eigenen Herzen. Dieſe Gemeinſchaft Herrnhutiſcher Brüder und Schweſtern, die ſich hier auf der Ranneburg ſammelten, faßte Zinzendorf auf als die „Pilgergemeine“, d. h. als eine Gemeinſchaft, deren Beruf es iſt, „der Welt den Heiland zu verkündigen“, die zwar ein beſtimmtes Standquartier hat, deren eigentliche Thätigkeit aber in wandernder Zeugenſchaft beſteht. Sie war überdieß durch gemeinſchaftlichen Haushalt aufs Engſte zuſammengeſchloſſen; Lohn oder Gehalt erhielt Keiner, ſondern alles Nöthige aus dem gemeinſchaftlichen Haushalt, zu dem die an Zinzendorf gemachten Vorſchüſſe holländiſcher Freunde fürs Erſte den Fond bildeten und dem die Gräfin Zinzendorf mit weiſer Sparſamkeit vorſtand. In der Folgezeit geſtaltete ſich dieſe Pilgergemeine unter Zinzendorf's Vorſitz immer mehr als das leitende Direktorium der geſammten Brüdergemeine. Zinzendorf beruft Einzelne aus Herrnhut und ſpäter aus anderen feſtſtehenden Ortsgemeinen zu Mitgliedern. Dieſe Pilgergemeine aber bleibt nicht beſtändig in ihrer geſchloſſenen Geſtalt, ſondern einzelne Mitglieder werden wiederum bald da-, bald dorthin auf entfernte Poſten geſendet. Fortgehende friſche und rege Arbeit im Reiche Gottes iſt die Signatur dieſer Gemeinſchaft. Das nächſte Objekt für die Pilgergemeine auf der Ranneburg war nun jenes wüſte und verwilderte Geſindel, das um ſie her in derſelben Burg wohnte; es wurden Freiſchulen für die Kinder, Verſammlungen für die Erwachſenen eingerichtet, Brod und Kleidung an die Dürftigen ausgetheilt. Hier, wo bisher noch gar keine geiſtliche Pflege geherrſcht, wo die gröbſten Laſter und Sünden im Schwange gingen, wo jeden ehrlichen und gebildeten Menſchen ein Grauen anwandelte, da verkündigte nun dieſe Herrnhutiſche Pilgergemeine plötzlich den Heiland, recht eigentlich „innere Miſſion“ treibend, über 100 Jahre zuvor, ehe Name und Begriff derſelben in der evangeliſchen Kirche aufkamen. — Bald nach Errichtung dieſer eigenthümlichen Gemeine verließ Zinzendorf für ſeine Perſon dieſe Stätte wieder und ging, erhaltenen Aufforderungen zufolge, in die ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen. Es iſt bekannt, wie das dortige religiöſe Leben durch den Halliſchen Pietismus geweckt und erhalten war. Der Streit zwiſchen Herrnhut und Halle war dorthin noch nicht gedrungen, und ſo hatte man für Herrnhut dieſelbe Zuneigung, wie für den deutſchen Pietismus überhaupt. In dieſem Sinne war ſchon Chriſtian David im J. 1729 mit Freuden dort empfangen worden, und in demſelben Sinne ſehnte ſich der dortige erweckte Adel nach Zinzendorf's perſönlicher Bekanntſchaft. Aber dieſe Verbindung mit dem Adel war nicht die einzige Frucht ſeiner Reiſe; er hat auch für das lettiſche und eſthniſche Volk viel gethan. Dahin gehört ſeine Anregung zu einer Ueberſetzung der Bibel in dieſe Sprachen und zur Gründung eines lettiſchen Schullehrerinſtituts. Man war dort ſo begeiſtert für ihn, daß man ihn, den aus Sachſen Vertriebenen, gern für einen dauernden Aufenthalt im Lande gewonnen hätte. Das war aber ganz gegen ſeine Anſchauung von Thätigkeit im Reiche Gottes. Seine Heimath war die ganze Welt, und ihr mußte er überall den Heiland verkündigen. Aber dazu hat ſein Aufenthalt in Livland und Eſthland weſentlich beigetragen, daß man das brüderiſche Element lieb gewann und daß von nun an beſtändig Brüder in dieſen Ländern begehrt wurden als Schulgehülfen, Hauslehrer u. ſ. w., und daß man die brüderiſchen Gemeinſchaftsformen, von den Gutsherren auf ihren Edelhöfen gepflegt und von manchen Geiſtlichen der Kirche geſchützt, mit Segen nachahmte. Damit iſt Zinzendorf der Gründer des brüderiſchen Diaſporawerks in Livland. Daß er aber ſich und ſeine Gemeine dort nicht in ein fremdes Werk und fremden Boden eingedrängt, wird jeder Unbefangene zugeben. (Vgl. die ausführliche Darlegung der Sachlage und Rechtfertigung Zinzendorf's gegen die Angriffe Harnack's bei Plitt, „die Brüdergemeine und die lutheriſche Kirche in Livland.“ Gotha 1861. S. 95 u. f., namentlich S. 106—112.)

War Zinzendorf ſchon auf dieſer livländiſchen Reiſe die Idee von der Nothwen-

digkeit einer gewiſſen Selbſtſtändigkeit der Brüdergemeine und ihrer Kolonieen, und daß dazu die alte böhmiſch-mähriſche Brüderkirche die Form hergeben könne, in ahnender Weiſe aufgegangen, ſo fand das bei einem Beſuch, den er auf der Rückreiſe in Berlin bei König Friedrich Wilhelm I. machte, eine theilweiſe Beſtätigung. Dieſer Monarch hatte ein großes Intereſſe an Zinzendorf, lud ihn zu ſich nach Wuſterhauſen ein und unterhielt ſich an mehreren Tagen in ſo eingehender Weiſe mit ihm, daß er zuletzt ganz für Zinzendorf und ſeine Sache gewonnen wurde. Das Bedeutungsvolle für Zinzendorf lag darin, daß der König ihm rieth, ſich nicht mit ſeinem geiſtlichen Stande in der lutheriſchen Kirche allein zu begnügen, ſondern die altbrüderiſche biſchöfliche Ordination ſich ertheilen zu laſſen; auch wolle er für ein Examen bei den Berliner Pröbſten ſorgen. Dieſe auf innerſter Herzensüberzeugung ruhende Praktikion konnte in Zukunft für Zinzendorf und ſeine Sache von großer Wichtigkeit werden. Das fühlte Zinzendorf und ging daher der Idee ſeiner biſchöflichen Ordination weiter nach, indem er mit Jablonsky und deſſen Freund, dem Erzbiſchof von Canterbury, John Potter, in Verhandlung trat. Wie wichtig dieſe Praktikion des Königs von Preußen war, zeigte ſich ſofort in der Wetterau, denn bei ſeiner Rückkehr fand Zinzendorf ſeine Pilgergemeine aus der Ronneburg ausgewieſen und allenthalben im Lande viel Mißtrauen und Feindſchaft gegen ſeine Sache, namentlich von Seiten der Separatiſten, die ſich an jener inneren Miſſion auf der Ronneburg geärgert hatten. Hätte nicht der König von Preußen an ſeinen Geſandten am Oberrheinkreis, den Grafen von Degenfeld in Frankfurt, geſchrieben und die Brüderſache und Zinzendorf ihm aufs Wärmſte empfohlen, und hätte er ſich nicht mit einer Aufforderung deſſelben Inhalts an den Rath der Stadt Frankfurt und die Iſenburger Grafen gewendet, es hätte um die Sache der Brüder in dieſen Gegenden ſchlimm geſtanden. Indeß der moraliſche Einfluß des Königs von Preußen gab der Sache eine beſſere Wendung und ſtärkte zugleich Zinzendorf und ſeinen Brüdern den Muth. Marienborn und die Ronneburg wurden wieder angebaten, und mit freudigem und kühnem Seherblick in die Zukunft hielt Zinzendorf noch im December 1736 auf dem Schloß Marienborn eine größere Conferenz mit ſeinen Mitarbeitern, zu denen auch einige aus Herrnhut kamen. Eine ſolche Conferenz, wie im Laufe der folgenden Jahre viele gehalten wurden, nannte man damals einen „Synodus“. Es war aber keine Repräſentation der Gemeine durch ſelbſtgewählte Vertreter, ſondern Zinzendorf zog für ſolche Conferenzen einzelne Brüder nach freier Wahl oder durch's Loos zur Pilgergemeine hinzu. Hier pflegte er denn ſeine Ideen in geiſtvoller Weiſe auseinander zu ſetzen und ſeinen Mitarbeitern möglichſt verſtändlich zu machen. Auf dieſer Marienborner Conferenz ſprach er unter Anderem von der Wichtigkeit des altbrüderiſchen Bisthums für die ſelbſtſtändige Stellung der Brüdergemeine, in Folge der auf der livländiſchen Reiſe erhaltenen Anregung. Ueberhaupt faßte er mit genialem Blick die Geſtaltung des Reiches Gottes und der Brüdergemeine in demſelben in's Auge gemäß dem Princip, das er vor Kurzem in einem Briefe an ſeine Gemahlin ſo ausgeſprochen: „Der Heiland will weiter mit uns.“ Derſelbe Geſichtspunkt war es denn auch, der ihn beſtimmte, ſeine biſchöfliche Ordination jetzt ernſtlich in Angriff zu nehmen. Nachdem er im Frühjahr 1737 auf einer Reiſe nach England ſich mit dem Erzbiſchof von Canterbury verſtändigt hatte, der die biſchöfliche Succeſſion aus der alten Brüderkirche aufrecht zu erhalten dringend rieth und ihr volle Anerkennung zollte, begab er ſich im Mai nach Berlin. Hier ward er zuerſt von zwei Berliner Pröbſten, Ralaff und Reinbeck, auf des Königs Befehl examinirt; denn nur wenn dieſe ihn als rechtgläubig erkannt, konnte der König mit ſeiner Praktikion offen hervortreten. Die Prüfung fiel zur Zufriedenheit aus, und ſo ward Zinzendorf am 20. Mai 1737 durch Daniel Ernſt Jablonsky zu einem Biſchof der mähriſchen Brüdergemeine ordinirt. Dieſe Biſchofsweihe Zinzendorf's im Jahre 1737 knüpft offenbar auf's Engſte an diejenige David Nitſchmann's im Jahre 1735 an, ja ſie ſcheint auf den erſten Blick gar nicht etwas weſentlich An-

deres zu seyn; und doch werden wir bei genauerer Erwägung erkennen, daß, was damals unbewußt, ohne Ziel und Tragweite zu kennen, geschah, hier mit bedeutend größerer Annäherung an's Ziel und mit weit entschiedenerem Bewußtseyn von der Bedeutung des Schrittes gethan wurde. Involvirte schon David Nitschmann's Bischofsweihe die Consequenz der kirchlichen Selbstständigkeit der Brüdergemeine, wenn auch als eine damals noch sehr fern liegende, so war jetzt, zwei Jahre darauf, mit Zinzendorf's Bischofsweihe diese Consequenz so gut wie gezogen. Das lag in den veränderten Zeitumständen, namentlich in der Entwickelung, die die Brüdergemeine in den zwei Jahren genommen hatte; denn das Jahr 1736 mit seinem Wendepunkte lag ja dazwischen. Wir wollen nur zwei Unterschiede hervorheben, an denen die verschiedene Stellung der beiden Bischöfe klar wird. David Nitschmann's Bischofsamt hatte seine Anwendung bloß auf die mährische Gemeine außerhalb Deutschland, d. h. auf die Missionen und Kolonieen; ein solches Bischofsamt brauchte also mit der deutsch-evangelischen Kirche nicht in Conflikt zu kommen. Zinzendorf aber war ausgesprochenermaßen Bischof des deutschen Theils der mährischen Gemeine, also innerhalb der deutsch-evangelischen Kirche. Und ferner: David Nitschmann's Bischofsamt war ein bloßes Ordinatoramt, den anderen Gemeinämtern ganz parallel stehend; mit der Kirchenleitung hatte er als Bischof gar nichts zu thun. Zinzendorf's Bischofsamt war entschieden ein gubernatorisches. Er übernahm damit gleichsam das bischöfliche Regiment der mährischen Kirche, aber vielmehr seine bisherige Stellung als oberster Leiter der Gemeine bekam jetzt diesen Ausdruck und Namen. Wenn das auch nicht ausgesprochen wurde, ja wenn es sich in der Folgezeit anders gestaltete, so lag es doch für jetzt in der Natur der Sache. Nimmt man nun hinzu, daß die Brüdergemeine seit 1736, auch abgesehen von ihren überseeischen Kolonieen, nicht mehr auf die sächsische Oberlausitz beschränkt war, sondern daß sie auch bereits in Holstein, in Holland Niederlassungen begannen, in der Wetterau eine solche zu gründen im Begriffe war, und daß alle diese Niederlassungen, unter sich eng verbunden, von Zinzendorf einheitlich geleitet werden sollten, so war eine kirchliche Selbstständigkeit aller dieser Gemeinen, ein eigenes Kirchenregiment und demgemäß eine Eximirung von den betreffenden Landeskirchen und deren Consistorien gar nicht mehr zu umgehen. So lag also in der Ausbreitung der Brüdergemeine über verschiedene Territorien einerseits und in der faktischen Zertheilung der deutsch-evangelischen Kirche in verschiedene unter sich unabhängige Landeskirchen andererseits das nothwendige Bedürfniß der Herstellung einer eigenen mährischen Brüderkirche unter Zinzendorf als deren Bischof; und mit Zinzendorf's Bischofsweihe ist der entscheidende Schritt zu dieser kirchlichen Sonderstellung geschehen. Zwar ausgesprochen ward die Gründung eines eigenen Kirchenthums auch damals im Jahre 1737 noch nicht, aber sie mußte sich mit geschichtlicher Nothwendigkeit in der nächsten Folge vollziehen; und diese Auswirkung werden wir in der Geschichte der nächsten Jahre wahrnehmen. Ein Vorwurf kann aber weder Zinzendorf noch der Brüdergemeine daraus gemacht werden. Denn wenn man sagt, die Brüdergemeine habe ja sonst den Separatismus immer bekämpft, wie könne sie jetzt selbst eine solche Separation begehen? so findet eben doch der Begriff des Separatismus auf sie gar keine Anwendung. Der Separatismus ist innerlich mit der „Kirche" als solcher verfeindet; er verwirft sie im Princip; die Brüdergemeine war innerlich mit der evangelischen Kirche durchaus einig und sah sich nur aus äußeren Gründen um der landeskirchlichen Verfassung der evangelischen Kirche willen zu einem besonderen Kirchenregiment genöthigt. Ihre Trennung ist also durchaus nur eine formale und nicht eine sachliche. Die Brüdergemeine hat eine innere Einheit mit der evangelischen Kirche jederzeit angestrebt und festgehalten, ja Zinzendorf namentlich hat das eigene Kirchenthum der Brüdergemeine immer nur als eine zeitweilig nothwendige Form derselben angesehen, die ihre freie Thätigkeit als Gemeine im Reiche Gottes niemals beschränken dürfe.

In der übrigen Hälfte des Jahres 1737 finden wir Zinzendorf wieder in Herrnhut,

wo er mit Erlaubniß der ſächſiſchen Regierung einen Aufenthalt von einigen Monaten machte; eine Erlaubniß, die aber im Anfange des Jahres 1738 wieder zurückgezogen und in ein definitives Exil verwandelt wurde, weil er einen Revers, worin von bisherigen „Vergehungen“ die Rede war, nicht unterſchreiben konnte. Hatte Herrnhut bisher ſchon ein Jahr lang ohne Zinzendorf's perſönliche Leitung als Gemeine fortbeſtehen können, ſo zeigte es ſich in den folgenden zehn Jahren des Zinzendorf'ſchen Exils, daß es innerlich hinlänglich erſtarkt ſey, um eine ſolche perſönliche Leitung und einen ſolchen Schutz, wie ihn Zinzendorf's Gegenwart früher gewährt, entbehren zu können. Der Plan der Gegner, Herrnhut durch Trennung Zinzendorf's zu vernichten, war völlig mißlungen. Allerdings bildet Herrnhut jetzt nicht mehr, wie vor dem Jahre 1736, den Mittelpunkt der Brüdergemeine, ſondern es iſt eine Kolonie geworden, wie andere in Holland, in der Wetterau, in Amerika. Aber ein ſtarkes geiſtiges Band verbindet es mit dieſen Schweſterkolonieen, ein Band, das die Anfeindungen nicht zu zerreißen, ſondern nur zu ſtärken vermochten.

Seit dem Beginn des Jahres 1738 befindet ſich Zinzendorf wieder in Berlin, wo jetzt die Pilgergemeine ſich um ihn ſammelt. Ein Zeugniß, wie ſehr ihn auch hier ſein Beruf, der Welt den Heiland zu verkünden, erfüllte, ſind ſeine berühmten „Berliner Reden“. Weil die Berliner Prediger ihm ihre Kanzeln verſagten, etablirte er unter dem Schutze des Königs Hausverſammlungen. Zu dieſen fanden ſich außer ſeiner Pilgergemeine anfangs nur wenige heilsbegierige Seelen herzu, bald aber mehrte ſich die Zuhörerſchaft ſo, daß das Zimmer mit dem Vorſaal zu klein wurde und er den geräumigen Boden des Hauſes für dieſe Redeverſammlungen herrichten laſſen mußte. Ja er mußte bald das Publikum theilen; zweimal in der Woche redete er nur zu Männern und eben ſo oft zu Frauen; zu jenen über den zweiten Glaubensartikel, zu dieſen über das Vaterunſer. Dieſe Reden wurden damals von Johannes Langguth, einem Jüngling aus Jena, der ſich an Zinzendorf angeſchloſſen hatte und bald auch in den Dienſt der Brüdergemeine trat, auszugsweiſe nachgeſchrieben. Von Zinzendorf durchgeſehen, erſchienen ſie im Druck*). Es ſind die erſten Reden, die wir von Zinzendorf haben, und ſie eröffnen einen intereſſanten Blick in ſeine damalige Lehr- und Redeweiſe. Mit hinreißender Kraft redet er hier von dem Verdienſt Chriſti, von der Seligkeit der verſöhnten Sünder, von ihrem Privilegium, das Sündigen bleiben zu laſſen. Obwohl nur im Auszug vor uns liegend, tragen ſie doch das Gepräge einer von tiefſter Herzenswärme entflammten Zunge. Es zeigt ſich in ihnen ein prophetiſches Durchſchauen des menſchlichen Herzens nach all ſeinen Tiefen, wie wir es nur bei wenig Rednern finden. Und einen wie viel gewaltigeren Eindruck muß die lebendige Rede ſelbſt gemacht haben! Daher auch die ungeheure Zuhörerſchaft. In buntem Gedränge ſtanden Staatsbeamte und Offiziere neben Handwerkern und gemeinen Soldaten, Hofdamen neben Dienſtmädchen, um dieſen Redner zu hören. Zwar mag es bei Vielen Neugierde und jene wunderbare Gewalt geweſen ſeyn, die ein von ſeinem Gegenſtand ganz hingenommener und begeiſterter Redner unter allen Umſtänden ausübt, doch können die Reden nicht ohne Erfolg geblieben ſeyn. Der Saame des lebendigen Wortes wurde jedenfalls reichlich und kraftvoll ausgeſtreut.

In dieſer Redethätigkeit haben wir wieder einen deutlichen Beweis, wie ſeine Thatkraft nicht in den engen Rahmen der Brüdergemeine gebannt war, ſondern wie die ganze Welt, als die von Chriſto erlöſte, ihm am Herzen lag. Und daſſelbe Herz voll Liebe für die erlöſte Menſchheit, das ihn in Berlin an ſeine Zuhörer gefeſſelt, das trieb ihn noch in demſelben Jahre über den Ocean hinaus zu den Heiden nach St. Thomas. Zuvor aber machte er noch einen Beſuch in der Wetterau, das dortige neu aufgrünende Werk der Brüder in Augenſchein zu nehmen. Hier war inzwiſchen der Büding'ſchen Regierung ein Stück Land abgekauft worden zum Anbau eines neuen

*) Sie ſind neu aufgelegt in Gnadau, im Verlag von C. H. Pemſel.

Gemeinortes, Herrnhoag genannt, und eben ſo wor das Schloß Marienborn von den Brüdern in dreijährige Pocht genommen. Letzteres word ſeitdem Hauptſitz der Pilgergemeine. Seitens der Regierung war den Brüdern in einem Contrakt völlige kirchliche Freiheit zugeſtchert worden, z. B. Adminiſtration von Taufe und Abendmal durch eigene von der Gemeine geſetzte und von dem Biſchaf der mähriſchen Kirche ordinirte Geiſtliche. Man ſtand alſo als ſelbſtſtändige, freie Kirche im Lande da, ganz anders ols man bisher in Herrnhut geſtanden hatte; und dorin ſehen wir wiederum, im Anſchluß an Zinzendorf's Biſchofsweihe, einen weiteren Schritt zur völligen kirchlichen Selbſtſtändigkeit der geſammten Brüdergemeine. An's Ziel gelangt war man freilich in ſofern jetzt noch nicht, ols einmal Herrnhut, obgleich ein integrirender Theil der Brüdergemeine, noch immer unter der ſächſiſchen Landeskirche ſtand, und ols andererſeits der Wetteraniſche Contrakt doch immer nur mit den Brüdern ols einer bürgerlichen Geſellſchaft geſchloſſen war, der gottesdienſtliche Freiheit gewährt wurde, nicht ober mit einer Kirchengemeinſchoft ols ſolcher, nicht mit der kirchlich-biſchöflichen Behörde der Brüder. — Hier in der Wetterau wor denn onch feſtgeſtellt worden, doß Zinzendorf's Reiſe unter die Heiden, die er ſchon ſeit längerer Zeit projektirt, nach St. Thomas gehen ſolle. Seine Abſicht war nicht, ſich dort längere Zeit ols Miſſionar aufzuhalten, das konnte er ſeiner Stellung wegen nicht, als leitendes Haupt der geſammten Brüdergemeine; ſondern er wollte ſich nur perſönlich durch eigene Anſchauung eine Einſicht in dos Miſſionswerk ſeiner Brüder verſchaffen. Er wollte ſich überzeugen, ob ſeine Ideen, die zunächſt aus der innigſten Ueberzeugung ſeines Herzens entſprungen waren, ſich auch unter den dortigen Umſtänden praktiſch reoliſiren ließen. Es war alſo gewiſſermaßen eine Viſitotionsreiſe. Und andererſeits wollte er die Vorwürfe ſeiner Gegner, er ſchicke ſeine Brüder in Gegenden, wo ihnen der Tod gewiß ſey, während er ſelbſt doheim bleibe in ſicherer Ruhe, durch die Thot entkräften. Weil aber allerdings möglicherweiſe der Tod auch ihn treffen konnte, hinterließ er kurz vor ſeiner Abreiſe, noch am Bord des Schiffes geſchrieben, ein „Eventualteſtoment“ an olle Gemeinen. Dies Stück findet ſich Büding'ſche Sammlungen Bd. 2. S. 252 ff. Es iſt eine herrliche Dorlegung deſſen, was eine Gemeine im apoſtoliſchen Sinne ſeyn ſolle, nach Epheſer 4, 15 u. 16. — Wenn Zinzendorf jetzt überhaupt eine Miſſionsreiſe machen wollte, ſo war ollerdings St. Thomos das geeignetſte Ziel. Denn einmal war dort weitaus die blühendſte Miſſion unter denen, die die Brüder bis jetzt ongelegt hatten. Friedrich Mortin arbeitete doſelbſt mit einigen Gehülfen in wohrhaft apoſtoliſcher Weiſe. Mehr denn 700 heilsbegierige Seelen hatten ſich bereits um ihn geſammelt. Dann ober war, was Zinzendorf allerdings nicht wiſſen konnte, gerade jetzt das junge Werk in großer Geſohr. Auf eine unbegründete Kloge hin hatte der Gonverneur der Inſel die Miſſionare in's Gefängniß legen laſſen. So troſ ſie Zinzendorf bei ſeiner Ankunft, bewirkte ober ſofort beim Gouverneur deren Freilaſſung. Dadurch ſtärkte er den Miſſionaren den Muth und die Glaubensfreudigkeit und gab dem ganzen Werk eine äußere Stütze. Wie ſehr ober die Glaubenszuverſicht Zinzendorf's ouch in ſeinen Mitarbeitern lebte, zeigt Folgendes, das Zinzendorf ſelbſt erzählt hat: Als er ſich ouf dem Schiff der Inſel St. Thomas näherte, richtete er an ſeinen Begleiter Weber, einen Mähren aus Herrnhut, die ohnungsvolle Frage: „Wie, wenn wir niemand fänden?“. Da antwortete Weber ruhig: „Nun, ſo ſind wir da!“ Und Zinzendorf bricht bei der Erzählung in den Ausruf ous: „Gens aeterna, dieſe Mähren!“— In Folge dieſer Reiſe bewirkte Zinzendorf beim König von Dänemark auf's Neue die Beſtätigung der kirchlichen Freiheit der Brüdermiſſion auf St. Thomos. Am 1. Juni 1739 war er wieder in Marienborn, am Körper zwar leidend, ober, weil aus mancherlei Gefahren errettet, am Geiſte friſch und kühn; ja wir finden ihn ſeitdem wie glaubenszuverſichtlicher, ſo anch ſchwungvoller, phontoſiereicher und eben darum in Thaten und Worten noch kühner als bisher.

Für die weitere Entwickelung der eigenen Anſchouung Zinzendorf's wie auch für

die fernere Geſtaltung der Brüdergemeine ſind uns in der nächſten Zeit beſonders drei Synaden wichtig (der Begriff „Synadus“ im obigen Sinne genommen). Der erſte wurde zu Ebersdorf gehalten im Juni des Jahres 1739. Zinzendorf's Blick hatte ſich gerade durch dieſe Miſſionsreiſe erweitert, während ſeine Mitarbeiter den bisher gegebenen geſchichtlichen Momenten zufolge in Gefahr waren, die Idee von der Selbſtſtändigkeit der mähriſchen Kirche zu einſeitig weiter zu bauen. Das gab ihm Veranlaſſung, auf dieſem Ebersdorfer Synadus das Verhältniß der Gemeine zur feſten, äußeren Kirchenform, ſo weit es ihm ſelbſt damals klar war, auseinanderzuſetzen. Er ſpricht in verſchiedenen aphoriſtiſchen Diskurſen ungefähr folgende Ideen aus: Die lutheriſche, die reformirte und jetzt auch die mähriſche Kirche ſind „Religianen“ [ein damals von ihm, einem allgemeinen Sprachgebrauche zufolge häufig gebrauchter Ausdruck für: hiſtoriſch-traditionell feſtſtehende äußere Kirchengemeinſchaften], d. h. coordinirt nebeneinander ſtehende Kirchengemeinſchaften, deren jede ihren beſonderen Lehrtypus hat. Ueber allen dieſen oder in ihnen und durch ſie hindurch ſteht die „Gemeine Jeſu“. [Dieſer Begriff iſt an ſich nicht identiſch mit dem damals geſchichtlich gewordenen Begriff „Brüdergemeine“, ſondern bezeichnet eigentlich die ideale Gemeine, die Gemeinſchaft wahrhaft Gläubiger, wie ſie zu allen Zeiten der Kirche, bald mehr, bald weniger hervortretend, da geweſen iſt und da ſeyn muß. Sie iſt ihrer Natur nach in beſtändigem Werden und Sammeln begriffen, und die Brüdergemeine iſt nur der damals in die geſchichtliche Erſcheinung getretene Verſuch einer ſolchen Sammlung; aber weil ſie das iſt, fällt ſie ihm in dieſen Auseinanderſetzungen mit der „Gemeine Jeſu“ zuſammen. Brüdergemeine heißt ihm die letztere inſofern ſie eine beſtimmte geſchichtliche Geſtaltung angenommen hat. Er nennt ſie aber hier Gemeine Jeſu, um ihr ihren univerſellen Karakter zu wahren.] Die Gemeine, fährt Zinzendorf fort, iſt keine Religian neben den anderen, ſondern ſie iſt eine Gemeinſchaft Erweckter in allen dieſen Religionen. Die Gemeine Jeſu iſt das Wichtigſte im Reiche Gottes; ſie muß immer da ſeyn, und für ſie müſſen wir alſo arbeiten. Sie iſt das Leben, das Salz der Kirche. Mit dieſer Gemeine Jeſu iſt nun aber die mähriſche Kirche durchaus nicht zu identificiren. Die mähriſche Kirche ſteht allerdings in engerer Connexion mit der Gemeine Jeſu, als die anderen Religionen, inſofern dieſe, die mähriſche Kirche, gegenwärtig in dieſer Gemeine Jeſu ganz aufgeht oder wenigſtens ihrer Idee nach aufgehen ſoll. Die Gemeine Jeſu ſtellt ſich gegenwärtig beſonders dar unter dem Bild der mähriſchen Kirche. Die mähriſche Kirche iſt das *πρόσωπον* der Gemeine Jeſu [oder wie man nach einer anderen Seite hin auch ſagen könnte: der beſondere Hort, die Pflegerin derſelben]. Das iſt aber nur für die Zeit; das kann, meint Zinzendorf, in 50 Jahren anders ſeyn. Aber wenn auch die Gemeine Jeſu ihre Geſtalt verändert, ſo bleibt ſie doch weſentlich immer dieſelbe zu allen Zeiten. Ihr allein alſo muß unſere Arbeit gelten unter Chriſten und Heiden, nicht der mähriſchen Kirche. Dieſe Gemeine Jeſu hat aber auch ihre äußere, ſichtbare Ordnung und Gliederung, ihre beſtimmten Aemter, ihr einheitliches Regiment u. ſ. w. neben der ebenfalls verfaſſungsmäßig gegliederten mähriſchen Kirche. Dieſes Regiment der Gemeine Jeſu liegt in den Händen des „Generalälteſten“ [damals Leonhard Dober] und die Pilgergemeine iſt gleichſam das Centrum derſelben. [Das Regiment der mähriſchen Kirche wurde ſpäter mehr den Biſchöfen zugewieſen.] Obgleich nun aber die Gemeine Jeſu beſtimmte Gemeinſchaftsformen und Gemeineinrichtungen hat nach mähriſcher Weiſe, ſollen wir doch, wenn wir für dieſelbe arbeiten, nicht mit dieſen Formen innerhalb der lutheriſchen und reformirten Kirche willkürlich vorgehen. Man muß die Seelen erſt gründlich kennen, ehe man ſie zu einer beſtimmten Gemeinſchaftsform vereinigt. Aber allerdings im Weſentlichen muß alle Arbeit für's Reich Gottes auf Gemeinſchaft ausgehen. Mit der bloßen Erweckungspredigt iſt's nicht gethan. Ohne Gemeinſchaft kein Chriſtenthum; aber nur muß dieſe Gemeinſchaft nicht immer die ſpecifiſch mähriſche ſeyn. Wir wollen, ſchließt er, recht viel Gemeinen ſtiften, aber nicht mähriſche, ſondern apo-

ſtoliſche. — Dieß ſind ungefähr die Ideen, die Zinzendorf auf dem Ebersdorfer Synodus darlegte. Es ſind nicht Synodalbeſchlüſſe, ſondern nur Principien für die künftige Arbeit, von ſeinen Mitarbeitern mit mehr oder weniger Klarheit, reſp. Unklarheit aufgefaßt. Letzteres war kein Wunder, denn nicht in der obigen Weiſe, ſyſtematiſch geordnet, ſondern aphoriſtiſch, ſprudelnd, in paradoxen Sätzen durcheinander gewürfelt, trug er ſie vor. Aber aus einem genauen Studium des Protokolls, wie es uns vorliegt, ergeben ſich obige Ideen mit Beſtimmtheit. Für die Geſchichte iſt daher dieſer Ebersdorfer Synodus von der größten und weitgreifendſten Bedeutung. Denn hier wird die Idee der Gemeine zum erſten Male begrifflich entwickelt. Es geht den Führern der Brüdergemeine ihre Beſtimmung im Reiche Gottes in ahnender Weiſe auf. Es iſt der erſte Schritt dazu, daß die Brüdergemeine ſich ihrer ſelbſt bewußt wird. Zwar können und müſſen wir an den hier von Zinzendorf entwickelten Ideen mancherlei tadeln, aber ſie ſind doch im Weſentlichen richtig. Es ſind die Principien, auf denen die Brüdergemeine noch heute ſteht. Was wir daran tadeln, betrifft mehr ihre praktiſche Durchführbarkeit. Zinzendorf will dieſe „Gemeine Jeſu“ in beſtimmter Weiſe verfaßt, gegliedert und einheitlich geleitet darſtellen, neben der mähriſchen Kirche und gewiſſermaßen unabhängig von dieſer; und doch faßt er ſie auf der anderen Seite ſo ideal, ſo geiſtig auf, daß ſie ſoſt wieder mit dem Begriff der „unſichtbaren Kirche“ zuſammenfällt. Beides feſtzuhalten, iſt nicht möglich. Entweder man hält die einheitliche Leitung, die Geſtaltung, die Abgränzung feſt, aber dann verliert ſie ihren idealen Karakter, ſie wird conkret und damit eo ipso zur Kirche, wenn nicht gar durch Heuchelei und innere Unwohrheit zur donatiſtiſchen Sekte; oder man hält die Idealität feſt, muß aber damit jede beſtimmte Form und Abgränzung aufgeben. Die Brüdergemeine hat in der Folgezeit bei weiterer Auswickelung und tieferer Befeſtigung ihrer Anſchauungen das letztere gethan. Sie hat die Fixirung von Form und Regiment aus jenem ideolen Kreiſe, der „durch die Religionen“ ſich hindurchzieht, herausgenommen und allein der „mähriſchen Kirche“ oder, wie wir jetzt ſagen, der „Brüderkirche“ zugetheilt. Die Brüdergemeine iſt dadurch mit der Brüderkirche zuſammengefallen. Beide Begriffe bezeichnen dieſelbe Soche, nur noch verſchiedenen Seiten hin. Brüderkirche nennt ſie ſich als ſelbſtſtändige, hiſtoriſch gewordene Kirchengemeinſchaft; es iſt das ihre dermalige Form. Brüdergemeine nennt ſie ſich als Trägerin eines beſtimmten Berufs im Reiche Gottes, des Berufs nämlich durch Realiſirung der Gemeinidee an der Verſichtbarung der unſichtbaren Kirche, welches jo der Beruf der evangeliſchen Kirche überhaupt iſt und woran die ganze Entwickelnng des Reiches Gottes arbeitet, in hervorragender Weiſe mitzuarbeiten. Dieſes letztere iſt ihr Weſen, mit dem ſie ſteht und fällt. Jenen weiteren idealen Umkreis hält ſie feſt, wie das im Grunde jede Kirchengemeinſchaft thut. Sie ſtatuirt eine unſichtbare Kirche, die durch alle ſichtbaren Kirchengemeinſchoften hindurchgeht. So weit ihre Wirkſamkeit reicht, geſtaltet ſich ihr aber jener ideale Umkreis als ihre Diasporo oder, wie wir ſeit Spangenberg lieber ſagen, „unſere auswärtigen Geſchwiſter und Freunde.“ Sie iſt ſich aber wohl bewußt, daß ſie ſowohl in ihrer eigenen, kirchlich umſchloſſenen Mitte, als auch in ihrer Diaſpora viele Glieder trägt und trogen muß, die keineswegs lebendige Glieder der unſichtbaren Kirche oder des Leibes Chriſti ſind. Damit hält ſie jeden Donotismus im Princip von ſich fern.

Wie wenig die auf dem Ebersdorfer Synodus von Zinzendorf entwickelten Ideen bei ſeinen Mitorbeitern das richtige Verſtändniß gefunden, zeigt ſchon der Umſtand, daß Zinzendorf ſich ein Jahr darauf genöthigt ſah, wiederum einen Synodus zu ähnlichem Zwecke zu halten (1740). Er berief ihn diesmal nach Gotha, und im Saale des Gaſthofs zum Mohren wurden die Sitzungen gehalten. Der Ort hat etwas Eigenthümliches und zeigt, wie wenig Zinzendorf das Ungewöhnliche ſcheute, wenn er einen beſonderen Zweck damit verband. Welches hier dieſer beſondere Zweck war, läßt ſich nicht mehr deutlich nachweiſen. Es handelte ſich in dieſen Unterredungen zuerſt und

hauptſächlich um das Verhältniß zu Halle und deſſen Thätigkeit im Reiche Gottes. Es wurde eine Ausſöhnung angeſtrebt, aber nicht erreicht. Wichtiger für uns, wie für die Fortentwickelung des brüderiſchen Gemein- und Kirchenbegriffs iſt die weitere Beſprechung des vorjährigen Thema's vom Ebersdorfer Synodus. Dieſe Wichtigkeit liegt nicht ſowohl in gewiſſen Aeußerlichkeiten, wie z. B. daß jetzt der Name „Brüdergemeine“ officiell feſtgeſtellt wurde, ſowie die Bezeichnung „Brüder“ und „Schweſtern“ ſondern mehr darin, daß Begriff und Bedeutung der mähriſchen Kirche beſtimmter gefaßt und ausgeſprochen wurde. Es iſt karakteriſtiſch, daß Zinzendorf hier ſich bemühte, nicht ſowohl das Geiſtigere des Gemeinbegriffs als vielmehr das Konkretere des Kirchenbegriffs beſtimmter und klarer hinzuſtellen. Denn an dieſem letzteren hielten zunächſt ſeine Mitarbeiter feſt. Es war die ihnen geläufigere Sphäre ihres Denkens und Handelns. Mit dem abſtrakteren Ideal war vor der Hand ihnen noch wenig beizukommen. So entwickelte denn Zinzendorf hier den Begriff *πρόσωπον*, den er ein Jahr vorher der mähriſchen Kirche zuertheilt, näher. Die mähriſche Kirche, ſagte er, ſey für die Zeit von Gott dazu verordnet, die Sache des Heilandes durchzuſetzen, ſie ſey alſo in kirchenpolitiſcher Hinſicht der dermalige Stütz- und Haltepunkt der Gemeine Jeſu. Zu dem Zweck müſſe man das mähriſche Biſchofthum feſthalten und noch beſtimmter in den Vordergrund ſtellen. Die Biſchöfe müßten das Recht der mähriſchen Kirche als einer proteſtantiſchen, der lutheriſchen und reformirten gleichberechtigten, nach Außen hin durch Wort und That vertreten. Zur mähriſchen Kirche, als einer durch ihr altüberlieſertes Biſchofthum hiſtoriſch feſtſtehenden, könnten jetzt jederzeit Leute, die ihre Wahrheit einſähen, übertreten wie zu einer anderen. Durch dieſe feſtere Geſtaltung der mähriſchen Kirche ſolle aber die „Gemeine Jeſu“ nicht im Mindeſten alterirt werden. Es wurde nachdrücklich wiederholt, daß ſie das eigentlich Bleibende ſey; habe ſie einmal erſt nach Idee und Erſcheinung genügende Anerkennung gefunden, dann könne man das ganze mähriſche Biſchof- und Kirchenthum fallen laſſen, dann werde das Aelteſtenthum allein bleiben und den Mittelpunkt der Gemeine bilden, wie denn ſchon jetzt die Aelteſten durchaus über den Biſchöfen ſtänden. Eine ſolche Zeit ſtellte er damals bereits in Ausſicht. Die Geſchichte iſt aber, wie wir oben andeuteten, den anderen Weg gegangen. Zum Schluſſe des Synodus wurde ein neuer, mähriſcher Biſchof zu den beiden bisherigen ernannt und geweiht in der Perſon des Polycarp Müller. Dieſer Mann war erſt ſeit Kurzem zur Brüdergemeine getreten, erwies ſich aber gleich als eine tüchtige Stütze derſelben. Er war früher Gymnaſialdirektor in Zittau geweſen und hatte eine umfaſſende Bildung. Demgemäß hat er auch ſpäter ſeine Hauptſtellung bei der Jugendbildung der Brüdergemeine eingenommen.

Sehr bald an dieſen Gothaer Synodus ſchloß ſich die dritte jener berathenden Verſammlungen, nämlich der Synodus zu Marienborn im Dezember 1740. Hatte man ſich auf den beiden vorigen Synoden darüber klar zu werden geſucht, was man ſey, ſo fragte man jetzt danach, was man habe. Nicht die Stellung der Brüdergemeine zu anderen Inſtitutionen im Reiche Gottes, ſondern die Stellung derſelben zu ihrem Herrn und Heiland ſollte unterſucht werden. Man fragte ſich, ob das, was man bisher in der Brüdergemeine gelehrt und als religiöſe Ueberzeugung feſtgehalten habe, wirklich die „Religion des Heilandes“ ſey nach Wort und Geiſt der Schrift. Da hätte es nun nahe gelegen, die bisherige Lehre der Gemeine einfach am Maßſtabe der Schrift zu prüfen; dazu aber war eine ſolche Verſammlung, die doch zum großen Theil aus Laien beſtand, war ſelbſt Zinzendorf mit ſeiner kühn ſprudelnden Genialität, nicht angethan. Es geſchah daher auch nicht, ſondern man ſprach ſich in brüderlich-herzlicher Weiſe über das bisher Erkannte als über eine gemachte Herzenserfahrung aus, und Zinzendorf verſtand es gut, den Erfahrungsinhalt ſofort als Princip zu fixiren. So hob denn Zinzendorf bei der Lehre von der Aneignung des Heils die Nothwendigkeit des eignen Elendsgefühls ſtark und kräftig hervor. Darauf hin, ſagt er, kriegt man Gnade, aber beides kommt allein von Gott. Hat man aber Gnade,

ſo iſt Glaube und Liebe ganz von ſelbſt und nothwendig im Herzen. Die Hallenſer wollen durch Frommwerden und durch die Nachfolge Chriſti erſt Gnade erlangen, wir fangen mit der Gnade an. Alles Andere folgt daraus, wie von ſelbſt. Man muß lieben, man muß glauben, wenn man einmal Gnade hat. Es handelt ſich dabei gar nicht um Pflichten, ſondern um nothwendige Lebensäußerungen des neuen Menſchen. Gutes zu thun wird dem begnadigten Sünder zur Natur, er kann nicht anders. — Sehr gut und klar ſprach man ſich über die Bekenntnißfrage aus. Jede Gemeinſchaft oder „Oekonomie" im Reiche Gottes, formulirt Zinzendorf, hat ihre Einſichten. Schreibt man ſie auf, ſo wird's ein Glaubensbekenntniß, wie wir das auch gelegentlich thun können. Es wird aber für uns kein Symbolum, wie die der lutheriſchen Kirche, ſo daß man es in künftigen Zeiten nie ändern könne. Wir wollen uns im Gegentheil die Freiheit behalten, daß der Heiland von Zeit zu Zeit uns unſere Lehre aufklären könne. — Karakteriſtiſch iſt auch die Weiſe, wie die Brüdergemeine ſich zur heiligen Schrift ſtellte. Die Theopneuſtie (2 Tim. 3, 16.), ſagte man, gehe doch wohl bloß auf die Geheimniſſe, Lehrſätze, Weiſſagungen und allgemeinen hiſtoriſchen Umſtände; in den einzelnen hiſtoriſchen und naturgeſchichtlichen Angaben aber, ſowie in der Anwendung der Weiſſagungen ſey von den Apoſteln, als von einfältigen Leuten, oft gefehlt worden. Ja, auch in der Lehre ſelbſt ſey ja Jakobus offenbar im Widerſpruche mit Paulus und daher doch wohl im Irrthum. Nun iſt es aber ſehr ſchön, wie die Brüder, trotz dieſer außerordentlichen Freiſinnigkeit, den Reſpekt vor der Bibel nicht im Mindeſten verlieren. Sie hingen mit großer Liebe an derſelben und waren ſehr darin bewandert; aber ſie hatten ſie lieb gewonnen durch die Erfahrung. Es war durchaus nicht jener aprioriſche Biblicismus der reformirten Kirche, wie er zumal in England hervortritt. Sie ſagen auf eben dieſem Synodus: „uns iſt die Bibel ein unerſchöpflicher Brunnen für's Herz; die eigentliche Beglaubigung aber des geſchriebenen Wortes iſt, daß es ſich im Herzen bewährt, daß es im Gefühl des Herzens ſo ſteht, wie im Buche"; das heißt alſo: erſt durch die Erfahrung wird der Glaube lebendig. — Man wird nach alle dem von den Brüdern kein Syſtem des Glaubens mit dogmatiſch genauen Lehrbeſtimmungen erwarten. Dieſer Synodus war weit entfernt, ein ſolches zu geben. Dennoch nannte man ihn in der Folge den Lehrſynodus. Daß die Brüder mit dieſer freien Stellung zur Schrift und zu den Symbolen der lutheriſchen Kirche, ſowie mit ihrem ſtarken Hervorheben des ſubjektiven Momentes der Erfahrung, im Unrechte geweſen wären, wird Niemand behaupten wollen, der die Berechtigung einer freien theologiſchen Wiſſenſchaft vom poſitiv gläubigen Standpunkte aus überhaupt anerkennt. Aber allerdings eine gewiſſe Gefahr lag darin, daß eine Laiengemeine, wie die Brüder ſie doch im Weſentlichen bildeten, ſich ſo gleichſam kritiſch zur Schrift ſtellte. Es konnte in Zukunft leicht bei Weiterbildung des Glaubensinhaltes den Faktoren des Gefühls und der Erfahrung noch mehr und am Ende zu viel eingeräumt werden. Eine wiſſenſchaftliche Durchforſchung der Bibel hätte wohl ein beſtändiges Correktiv bilden können, aber die konnte man der Brüdergemeine, die konnte man ſelbſt ihren Theologen bei dem damaligen Stande der Theologie nicht zumuthen. Wenn wir in dem folgenden Jahrzehnt die Brüdergemeine auf wirklichen Irrwegen ſehen, ſo müſſen wir, um die Wurzeln jener Verwirrung zu erkennen, uns auch dieſes Marienborner Lehrſynodus erinnern.

Daß die Brüdergemeine auf dieſen drei Synoden zu Ebersdorf, Gotha und Marienborn äußerlich und innerlich feſter gegründet worden, daß ſie ihrer Stellung und Aufgabe ſich klarer bewußt geworden war, wird aus dem Bisherigen einleuchten. Die gewaltſame Trennung Zinzendorf's von Herrnhut im Jahre 1736 hatte zu einer Neugeſtaltung geführt, einer Geſtaltung, die zunächſt nur einfach geſchichtlich geworden, nun aber auf dieſen Synoden im Princip erfaßt worden war. Aber gerade dieſe veränderte, großartiger gewordene Geſtalt der Brüdergemeine war es, was ihren Führern zur ſchwer drückenden Sorge wurde. So lange Herrnhut noch allein ſtand und eigent-

lich die einzige Brüdergemeine war, abgesehen von etlichen überseeischen Kolonieen, war das Amt eines „Generalältesten" für menschliche Schultern noch allenfalls denkbar und erträglich. Jetzt, wo außer der Pilgergemeine als dem Mittelpunkte noch mehrere Gemeinorte innerhalb des europäischen Festlandes sich gebildet hatten (Marienborn, Herrenhaag, Heerendyk u. s. w.), ja wo eine derselben, Pilgerruh in Holstein, in bedenklicher innerer Verwirrung und Spaltung begriffen war, reichten die Kräfte eines Menschen, wenn auch eines noch so ausgezeichneten, wie Leonhard Dober in der That war, nicht mehr aus zur Führung eines Amtes, in dem alle diese schwierigen und verwickelten Verhältnisse mit einem besonderen Maße des Geistes geleitet werden sollten. Denn es war das Amt dieses Aeltesten, nicht nur das Ganze und alle seine Glieder stets wie der Hohepriester auf betendem Herzen zu tragen, sondern auch in allen Principienfragen nach dem subjektiven Maße des Geistes, nach der inneren Salbung die Entscheidung zu treffen. Wenigstens galt seine Stimme, sein Protest, wenn auch nur im Gefühl beruhend, mehr als alle Anderen, und wurde jederzeit auf's Tiefste respektirt. Wir werden uns daher nicht wundern, wenn wir Leonhard Dober zum Schluß des Marienborner Synodus am 31. Dez. 1740 um Abnahme seines Amtes bitten sehen. Die Vertreter der Brüdergemeine erschraken und wollten davon nichts wissen. Noch ward die Sache hinausgeschoben, aber es war klar, die Frage war damit nicht beseitigt, sie mußte über kurz oder lang einmal erörtert und zum Austrag gebracht werden.

Noch größer war der Schrecken, als im Anfange des Jahres 1741 Zinzendorf erklärte, man möge ihn seines Generalvorsteheramtes entbinden. Dieses Amt, die Leitung des Ganzen nach seiner äußeren, geschäftlichen Seite, bekleidete er nämlich noch immer von der Zeit her, da er es in Herrnhut geführt. Es war ihm mit der Trennung von Herrnhut und der Etablirung der Pilgergemeine nicht abgenommen worden, es hatte sich im Gegentheil nur erweitert. Was Zinzendorf zu diesem Schritte bestimmte, war weniger die Größe der Sache an sich, als vielmehr die Wahrnehmung, daß seine Mitarbeiter bei aller Nachgiebigkeit doch nicht ganz eines Sinnes mit ihm seyen. Sie arbeiteten namentlich, wie es ihm schien, trotz aller seiner Synodaldiscurse, zu viel auf das äußere, mährische Kirchenthum hin. Indessen hätte das, sollte man meinen, für ihn gerade ein Grund seyn müssen, im Amte zu bleiben, um so dem etwaigen falschen äußerlichen Sinne nachdrücklich entgegentreten zu können. Aber Zinzendorf dachte nicht so, sondern hatte für den vollen Ausbau seiner Idee von der Gemeine Jesu einen anderen, einen positiven Plan. In den europäischen Staatskirchen, meinte er, würde sich diese Idee stets nur unvollkommen realisiren lassen, da sey es am Ende nach Gottes Ordnung recht und gut, die mährische Kirche zu bauen. Anders aber sey es im freien Amerika. Dort sey bei dem Gewimmel verschiedener Sekten völlige Gewissensfreiheit. Da könne man eine freie „Gemeine Gottes im Geist" sammeln ohne die Schranken des äußeren Kirchenthums. Das zu thun, wurde ihm jetzt immer mehr zum festen Plane. Er erklärte daher seiner Gemeine, er lege das Amt nieder, weil er nach Amerika gehen wolle. Er hatte dabei keineswegs die Absicht, sich von dem Verband der Brüdergemeine zu trennen; er wollte durchaus ein Glied derselben bleiben, aber eben auch nur ein Glied, nicht mehr Führer, wie bisher. Dieser amerikanische Plan Zinzendorf's ward von der Brüdergemeine und ihren Vertretern gebilligt, nur zur Abnahme des Vorsteheramtes konnte man sich nicht entschließen. Man schob es, ebenso wie das Gesuch Leonhard Dober's, vor der Hand noch hinaus. Auf einem neuen Synodus, der bereits im Sommer des Jahres 1741 zu Marienborn gehalten wurde, ward Zinzendorf's Reise nach Amerika definitiv festgesetzt. Er legte auf diesem Synodus auch sein Bischofsamt nieder, weil das für Amerika nicht nöthig sey, sondern eher hemmend wirken könne. An seiner Stelle ward Johann Nitschmann zum Bischof neben Polykarp Müller gewählt und geweiht. Aber die Besetzung des Vorsteheramtes, sowie die Berücksichtigung des Wunsches Leonhard Dober's ward nochmals hinausgeschoben. Auf einer Synodalconferenz in London,

die im September gehalten werden ſollte und deren Mitglieder durch's Loos beſtimmt wurden, ſollte die Verfaſſung der Brüdergemeine während Zinzendorf's Abweſenheit definitiv berathen und feſtgeſtellt werden. Noch trug man ſich mit dem Gedanken, Leonhard Dober werde, wenigſtens ſo lange Zinzendorf in Amerika ſey, ſein Amt fortführen und wohl auch die Geſchäfte des Zinzendorf'ſchen Amtes mit übernehmen, ſo daß man ihn in der Zeit recht eigentlich als das Haupt und die Stütze der Gemeine hätte anſehen können. Zwar war ſchon im Sommer dieſes Jahres zu Marienborn die Rede geweſen von einer „Generalconferenz", die die Geſchäfte während Zinzendorf's Abweſenheit leiten ſolle, aber ſie war noch nicht conſtituirt und ihre Befugniſſe waren noch nicht feſtgeſetzt. Dieſe Hoffnung nun, die Manche noch auf Leonhard Dober ſetzten, ſollte bald zu nichte werden. Gleich im Beginn der Londoner Conferenz am 11. September erklärte L. Dober auf das Nachdrücklichſte, er wünſche jetzt ſeines Amtes enthoben zu werden. Er vermöge weder das Aelteſtenamt noch das Vorſteheramt zu führen. Wenigſtens ſolle man es auf's Loos ankommen laſſen, ob er eine derartige Arbeit in der Brüdergemeine noch ferner thun könne und ſolle. Letzteres geſchah und das Loos entband ihn ſeines Amtes. Nun ward überlegt, wer an ſeine Stelle treten könne, denn noch immer wollte man das Amt als ſolches nicht aufgeben. Es fand ſich aber in dem ganzen Kreiſe derer, die damals an der Spitze der Brüdergemeine ſtanden, Niemand. Da kam man (es war am 16. September 1741) auf den Gedanken (wie man ſich damals concret ausdrückte), „dem Heiland das Aelteſtenamt zu übertragen." Ein aufgeſchlagener Spruch (Jeſ. 45, 11.) und eine direkte Loosfrage beſtätigten den Gedanken, und er ward unter dem allgemeinen Gefühl ſeliger Freude zum Beſchluß erhoben. Damit war nun alſo die menſchliche Amtsführung oder, mit anderen Worten, das Amt als ſolches gefallen und man recurrirte wieder auf jene früher erwähnte Generalconferenz zur Verwaltung der Geſchäfte. Es wurden 12 Aemter creirt für innere und äußere Leitung der Gemeine und dieſe Aemter mit einzelnen Perſonen durch's Loos beſetzt. Dieſe Perſonen bildeten zuſammen die „Generalconferenz", und ſie ſtand für die nächſte Zeit als ein Direktionscollegium coordinirter Perſonen an der Spitze der Brüdergemeine. L. Dober war unter dieſen Perſonen, und zwar hatte er inſonderheit über das innere, geiſtliche Leben der Gemeine zu wachen. Er hatte alſo faktiſch einen Theil ſeines Amtes behalten. Zinzendorf war, weil für die nächſte Zeit in Amerika abweſend, nicht darunter. Er ſollte nur, hieß es, im Allgemeinen helfen, wo er könne, ohne beſonderen Namen. Zinzendorf erfand aber einen Namen dafür und bezeichnete dieſe ſeine Stellung als das „Charnier" der Gemeine, und kraft dieſer Stellung greift er zwei Jahre ſpäter ſehr entſchieden in die Gemeinleitung ein. Für jetzt reiſte er ſofort nach dem Schluß der Conferenz nach Amerika ab. Die Generalconferenz aber conſtituirte ſich, wenn auch nicht vollzählig, ſo doch in ihren Hauptperſonen zu Marienborn. Für die einzelnen Gemeinen ward der 13. November deſſelben Jahres (1741) als der Tag feſtgeſetzt, an dem ihnen dieſer außerordentliche Vorgang bekannt gemacht werden ſollte. Er ward in Herrnhaag und Herrnhut als der „Huldigungstag des neuen Aelteſten" feſtlich begangen und iſt bis auf den heutigen Tag ein Hauptfeſttag der Brüdergemeine geblieben.

Dieſer Vorgang vom 16. September 1741 iſt außerhalb der Brüdergemeine vielfach mißverſtanden worden, und aus dieſem Mißverſtändniß hat man einen ſchweren Vorwurf gegen ſie erhoben. So ſpricht Dr. Knrtz in ſeinem oben angeführten Lehrbuch der Kirchengeſchichte §. 167. von einem „Staatsſtreich", den Zinzendorf an dieſem Tage begangen und wodurch er den Herrn Jeſus dem L. Dober im Oberälteſtenamt habe ſuccediren laſſen. Daß dieſer pikante Ausdruck*) den hiſtoriſchen Vorgang gar nicht

*) Es iſt unläugbar ein etwas oberflächliches Verfahren, wenn man dunkle Vorgänge aus einer früheren Zeit dadurch verſtändlich zu machen ſucht, daß man ihnen irgend einen landläufigen Namen aus dem modernen Staatsleben aufdrückt, bei dem ſich dann doch etwas denken läßt.

trifft, wird die obige, genau auf den Quellen fußende Darſtellung bereits gezeigt haben. Denn gerade Zinzendorf verliert ſein bisheriges Amt und tritt vom Schauplatz ab. Die Leitung der Brüdergemeine wird für die nächſte Zeit von der Londoner Conferenz als eine collegialiſche feſtgeſtellt. Was man aber bei dieſem Vorgang beſonders angegriffen hat als eine unklare und ſchwärmeriſche Selbſtüberhebung der Brüdergemeine, was auch noch neuerdings im Schooße derſelben ſelbſt lebhaften Widerſpruch gefunden hat (vgl. die im Jahre 1856 erſchienene anonyme Schrift: „die Brüderkirche, was iſt Wahrheit?“ von „Forſcher“) iſt die concrete Ausdrucksweiſe der Urkunden aus damaliger Zeit: man habe dem Heiland das Amt des Aelteſten in der Brüdergemeine übertragen. Wie kann denn, ſagte man, der Heiland, der das Haupt der ganzen chriſtlichen Kirche iſt, in einer beſonderen Kirchengemeinſchaft ein ſpecielles Amt verwalten? Dieſer Angriff hat im Grunde zwar wenig Gewicht, aber wir müſſen hier doch mit einigen Worten darauf eingehen. Zuerſt müſſen wir conſtatiren, daß, wie ſich hiſtoriſch klar nachweiſen läßt, eine ſolche Amtsübergabe im eigentlichen Sinne gar nicht ſtattgefunden hat. Das Aelteſtenamt iſt ebenſo wie das Generalvorſteheramt am 16. September 1741 thatſächlich aufgehoben, und die Funktionen beider Aemter ſind auf die Generalconferenz vertheilt worden. Das bisherige Aelteſtenamt exiſtirte fortan als Amt gar nicht mehr, und folglich konnte es auch der Heiland nicht übernehmen oder an L. Dober's Stelle rücken. In dieſem Sinne hat es auch weder die damalige Synodalconferenz in London, noch die damalige Brüdergemeine überhaupt gemeint, und wenn ſich die Urkunden aus jener Zeit trotzdem ſo ausſprechen, ſo iſt das einfach auf Rechnung des überwallenden Gefühls zu ſetzen, welches durch die Neuheit der Idee hervorgerufen wurde. Wenn eine neue Idee ſich mit ganzer Gewalt der Gemüther bemächtigt, ſo wird ſie ganz natürlich zuerſt conkret und unmittelbar gefaßt, und man iſt weit entfernt, die Ausdrücke ängſtlich zu wägen. Daß man aber damals nicht in ſchwärmeriſcher Unklarheit in der That eben ſo dachte, wie man ſich kühn ausſprach, ſondern daß man die Sache ganz nüchtern und klar überlegte, zeigt einfach der Umſtand, daß die Londoner Conferenz ſofort „Viceälteſte“ einſetzte, und zwar in den Perſonen der Gemeinälteſten von Herrnhaag und Herrnhut; d. h. eben doch mit klaren Worten nichts Anderes, als daß das Generalälteſtenamt fällt, daß jede einzelne Gemeine fortan ihren Aelteſten hat. Auch ſpricht Zinzendorf zum Schluß ſeines Synodalberichts, nachdem er den Hergang erzählt, es ganz klar aus: „aber es muß Jemand da ſeyn, der nach menſchlicher Weiſe vor den Riß tritt. Das muß, ſo lange wir in der Welt ſind, durch Menſchen geſchehen; und da haben wir uns überzeugt, daß das durch das Viceälteſtenamt geſchehe.“ Schon im Begriff „Viceälteſter“ liegt ja klar und deutlich, daß der Heiland nicht an L. Dober's Stelle getreten, ſondern daß eben damit das Amt, wie Zinzendorf ſagt, ceſſire. Denn wozu wären ſonſt „Viceälteſte“ nöthig? Sagt man aber, es liege doch im Begriff „Viceälteſter“ zugleich deutlich ausgeſprochen, daß der Heiland es eigentlich ſey, ſo antworten wir: ganz gewiß! Und das haben auch die Theilnehmer der Londoner Conferenz gemeint, das meinen wir noch heut zu Tage. Aber das involvirt nicht, daß er das Amt als Amt führe. Vielmehr iſt im Grunde jedes regimentliche Amt ein Viceamt. Der König eines Reiches iſt nur Vicekönig; er ſteht an Gottes Statt, er trägt ſeine Krone von ihm zu Lehn. Der eigentliche König jedes Landes und Volkes iſt Gott. — Und eben darin liegt gerade der Cardinalpunkt, liegt die eigentliche tiefe und wahre Idee vom 16. September. Es iſt nicht eine ſektireriſche Wunderlichkeit, was die Brüdergemeine damals aufſtellte, es iſt die tiefe Erfaſſung und lebendige Aneignung einer ewigen Wahrheit. Keine ausſchließlich religiöſe Gemeinſchaft kann dieſe Wahrheit entbehren. Sie muß, wenn ſie lebendig ſeyn will, die allgemeine Wahrheit, daß Chriſtus das Haupt ſeiner Gemeine iſt (Kol. 1, 18. Epheſ. 4, 15. 16.) ſich aneignen. Und das iſt es, was die Brüdergemeine damals gethan hat. Sie hat eine Wahrheit, die ſie längſt aus der heiligen Schrift wußte, die

längſt ein Glaubensartikel der evangeliſchen Kirche war, lebendig und perſönlich ſich angeeignet. Es iſt ein ſubjektiver Vorgang, von Werth und Bedeutung für das innere Leben der Gemeine. Sie greift damit keiner anderen Kirchengemeinſchaft vor. Sie hat eine Erfahrung gemacht; ſie freut ſich, wenn andere dieſelbe Erfahrung machen. — Daß ſie dieſe Erfahrung unter der beſtimmten Form ausſpricht: der Heiland iſt unſer „Aelteſter“, thut nichts zur Sache. Es liegt in den geſchichtlichen Umſtänden der damaligen Zeit, daß ſich die Erfahrung gerade an dieſen Namen knüpft. Sie hat aber keineswegs dieſen Namen in der Folgezeit als den ſpecifiſchen Namen ihres Oberhirten angeſehen und gebraucht. Man ſehe z. B. das Geſangbuch der Brüdergemeine durch. In wenigen Liedern wird Chriſtus als das Haupt der Gemeine „Aelteſter“ angeredet. Faſt überall: König, Herr, Haupt u. ſ. w. — Aber allerdings bedeutungslos iſt es nicht, daß gerade an das menſchliche Aelteſtenamt ſich dieſe Erfahrung knüpfte. Denn eben jenem Amt, wie es L. Dober bis dahin bekleidet hatte, lag eine falſche Idee zu Grunde. Es widerſprach der Wahrheit vom abſoluten Königthum und Hohenprieſterthum Chriſti. Ein ſolches univerſelles Amt kommt in der Kirche Chriſti niemals einem Menſchen zu; es gebührt Chriſto allein. Daß L. Dober es bekleidete, war eine Schmälerung der Idee, daß Chriſtus das Haupt ſeiner Gemeine iſt. Es war eine Verweltlichung, eine Vermenſchlichung der Brüdergemeine, die ihr auf die Dauer hätte zum Schaden werden müſſen. Dieſelbe Verweltlichung ſehen wir, nur weiter ausgeſtaltet, in der römiſchen Kirche, wo ein Menſch unter der Vorſtellung der Unfehlbarkeit den Hirtenſtab in ſeiner Hand hat und ſich Herr und Houpt der Chriſtenheit nennen läßt. Vor ſolcher tiefgreifender Verirrung hat der Herr die Brüdergemeine bewahrt, indem er ihr im September 1741 die Augen öffnete, indem er ſie durch die Noth der Umſtände wie durch mehrere Loosentſcheidungen gleichſam dahin drängte, ihm die Ehre zu geben, die ihm ſchon lange gebührte. In dieſem Sinne iſt es, wenn Zinzendorf noch vor ſeiner Abreiſe nach Amerika in einem Briefe an die einzelnen Gemeinen ſchreibt, es ſey „ohne Zweifel eine prophetiſche Ueberzeugung Leonhard's“ geweſen, daß es „Zeit ſey, dem Lamm ſeinen Platz zu cediren“; und wenn er weiter ſagt; „es liegt in dieſer Veränderung eine Lektion für uns Alle.“ Es war alſo eine nothwendig gewordene, ſubjektive und praktiſche Aneignung einer bisher bloß theoretiſch erkannten Wahrheit. Und kann es uns Wunder nehmen, daß man dieſe ſo erfaßte Wahrheit in jener conkreten Form ausſprach? Würde man es einem chriſtlichen Kaufmanu verargen, wenn er, zu der lebendigen Ueberzeugung gelangt, daß er ſein Geſchäft nur in und mit dem Herrn führen könne, dieſe Ueberzeugung ſo ausſpräche: „Ich habe den Heiland zu meinem Kaſſirer gemacht?“ — Gerade durch dieſes ſubjektive Erfaſſen nun wird der 16. September 1741 ein bedeutſames Moment für die innere Geſchichte der Brüdergemeine. Er ergänzt ſich mit dem 13. Auguſt 1727 zu einer nothwendigen Abrundung des Gemeinlebens. Dort die erſte Aneignung der Gnade, gleichſam der Durchbruch, die karakteriſtiſche Signatur der alt-Herrnhutiſchen, pietiſtiſchen Zeit. Hier das Erfaſſen der idealen Lebensgemeinſchaft mit dem Erlöſer, die karakteriſtiſche Signatur jenes freudigen Schwungs der wetterauiſchen Zeit. Zwei Brennpunkte des inneren Lebens, wie ſie, mehr oder weniger beſtimmt, jeder einzelne Chriſt in ſeinem inneren Leben erfährt. — Iſt nun ſo der eonkrete Ausdruck der Amtsübertragung erklärt, ſo wird ſich von da aus auch leicht jener andere in der officiell recipirten Erzählung des Hergangs (Gedenktage der erneuerten Brüderkirche. Gnadau 1848. S. 226) ſich findende und Vielen ſo anſtößige Ausdruck, der Heiland habe „einen Speeialbund mit ſeinem armen Brüdervolk gemacht“, verſtehen laſſen. Zuvörderſt muß ich bemerken, daß dieſer Ausdruck nicht aus den Urkunden damaliger Zeit genommen iſt. Er rührt von Spangenberg her und findet ſich in ſeiner mehr denn 30 Jahre ſpäter geſchriebenen Biographie Zinzendorf's. In der Zeit aber, da Spangenberg ſchrieb, hatte die Brüdergemeine in der evangeliſchen Kirche Deutſchlands eine ſolche Stellung, daß die Kühnheit des Ausdrucks wohl zu verzeihen iſt und

nicht Wunder nehmen darf. Außerdem aber leſe man doch nur genauer, was Spangenberg ſagt: „Es war unſer Sinn und Herzensanliegen, daß der Heiland einen Specialbund ꝛc. — mit uns machen möchte“; Worte, die doch klar und deutlich darauf hinweiſen, daß mit dieſem Ausdruck nur die ſubjektive Seite der Sache bezeichnet wird. Jeder Chriſt wird, ja muß von ſich ſagen: ich habe einen Specialbund mit dem Heiland gemacht; und wenn er im überwallenden Gefühl der erhaltenen Gnade und ſeines eigenen Nichts dieß in der objektiveren Form ausdrückt: der Heiland hat einen Specialbund mit mir gemacht, ſo thut er darin nicht unrecht und Niemand wird's ihm verargen. Und nur ſo hat es die Brüdergemeine von ſich ausgeſprochen. Es liegt darin nicht im Entfernteſten eine hochmüthige Verachtung anderer Kirchengemeinſchaften. Sie iſt ſich des untreuen Zurückbleibens hinter dieſem Bunde wohl bewußt. Sie weiß auch gar wohl, daß dieſe Bundeserfahrung von 120 Jahren keineswegs alle ihre Glieder bis auf den heutigen Tag heiligt. Sie hält im Princip, als Gemeine, allerdings jene Aneignung nach heute feſt, aber ſie erkennt es nüchtern und ohne Selbſttäuſchung, wenn auch mit tiefem Schmerze, daß bei Weitem nicht alle ihre, in ihr geborenen oder von ihr aufgenommenen Mitglieder für ſich dieſen Aneignungsproceß durchgemacht haben. Sie muß daher den Vorwurf, den Dr. Kurtz (a. a. O.) ihr macht, daß ſie ſeit dem 16. September 1741 ein donatiſtiſches Element zu ihrer Baſis habe, mit Entſchiedenheit als völlig unbegründet zurückweiſen. Wenn hin und wieder Einzelne in der Brüdergemeine, zu manchen Zeiten vielleicht eine nicht unbeträchtliche Anzahl, auf Grund der Erfahrung von 1741 und der Spangenbergiſchen Relation ſich zu donatiſtiſchen Anſchauungen und Aeußerungen haben hinreißen laſſen, ſo kommt das nicht auf Rechnung der Gemeine als ſolcher. Wer wollte die mancherlei kathaliſirenden Anſchauungen, die ſich in der lutheriſchen Kirche regen, dieſer Kirche als ſolcher zur Laſt legen? Uebrigens dürften heut zu Tage ſehr Wenige in der Brüdergemeine zu finden ſeyn, denen man den Vorwurf donatiſtiſcher Ideen mit Grund machen könnte.

Wir kehren zu Zinzendorf zurück. Unmittelbar nach jener Synodalconferenz in London im September 1741 ging er nach Nord-Amerika, und zwar nach Pennſylvanien, um hier in freieſter Weiſe für die „Gemeine Jeſu“ oder, wie er jetzt den Begriff zugleich noch weiter ausdehnend ſagte, die „Gemeine Gottes im Geiſt“ zu arbeiten. Dieſe ſollte etwas viel allgemeineres ſeyn als die Brüdergemeine. Aus allen noch ſo verſchiedenen Kirchengemeinſchaften ſollten ſich diejenigen, die im Glauben und in der Liebe zum Gekreuzigten eins ſeyen, zuſammenſchließen zu einem geiſtigen Bund, dabei aber äußerlich in ihren Kirchengemeinſchaften verbleiben. Die Brüdergemeine, der er daneben auch in Pennſylvanien eine beſondere Stätte zu ſchaffen hoffte, ſollte ſich zu dieſer „Gemeine Gottes im Geiſt“ nur wie jede andre Kirchengemeinſchaft verhalten. Um dieſer Thätigkeit beſſer zu genügen, legte er nicht nur ſeine biſchöfliche Stellung, ſondern auch ſeinen Grafentitel nieder und ließ ſich „Bruder Ludwig“ nennen. In dieſer Eigenſchaft veranſtaltete er in der erſten Hälfte des Jahres 1742 eine Reihe Synoden, theils zu Germantown, theils zu Philadelphia, die von allen denen beſchickt werden ſollten, denen eine ſolche Gemeinſchaft im Geiſt am Herzen läge. Wirklich bildete ſich auf der ſiebenten dieſer Synoden im Sommer 1742 eine ſolche nach Zinzendorf's Ideal geſtaltete Gemeinſchaft, nachdem er die Principien derſelben auf früheren Synoden in klares Licht geſtellt hatte. Sie iſt aber nach Zinzendorfs Weggang aus America alsbald wieder zerfallen, weil mit ihm die Seele der Verbindung ausſchied. Zu gleicher Zeit nahm er ſich auch der deutſchen Lutheraner in Philadelphia an, die ihn ſogar, nachdem er ihnen anfangs in freierer Weiſe gepredigt, zu ihrem Pfarrer wählten. Dieſe Wahl nahm er an auf unbeſtimmte Zeit, gab aber die Stellung wieder auf, als im Juli 1742 ein früher berufener lutheriſcher Prediger aus Deutſchland für dieſe Gemeinde erſchien. Inzwiſchen hatte ſich zu Bethlehem an der Lecha eine Brüdergemeine gebildet. Dieſer, wie auch der bald nachher entſtehenden zu Nazareth, gab Zinzendorf die erſten Gemein-

einrichtungen. In der zweiten Hälfte des Jahres 1742 wandte er seine Thätigkeit auf die Indianermission. Er hat mehrere Indianerreisen gemacht, zum Theil unter abenteuerlichster Romantik, was dem phantastischen Zug in seiner Natur sehr zusagte. Er hegte damals auch den Plan, eine eigentliche Indianergemeine zu gründen, deren Mitglieder ihrer Lebensweise nach durchaus Indianer bleiben sollten, durch ein meilenweites Jagdgebiet von allen Nachbarn getrennt und namentlich von europäischer Cultur abgeschlossen; ähnlich wie es die Absicht bei jenem Jesuitenstaat in Paraguay war, nur daß die Ausführung hier freilich eine ganz andere geworden wäre. Aber bei fortschreitender Ausbreitung der Weißen war ein solches Ideal ganz unhaltbar. — Noch am Schluß dieses Jahres bestimmten ihn die Nachrichten, die er inzwischen von der Brüdergemeine in Deutschland erhalten, zu schleuniger Rückkehr.

In ähnlicher Weise wie Zinzendorf in America hatte inzwischen Spangenberg, Zinzendorfs Mitarbeiter an der Brüdergemeine seit 1733, in England gearbeitet. Auch bei ihm war es nicht die eigentliche Absicht, Brüdergemeinen oder gar Brüdergemeinorte zu gründen mit eigner von Staat und Kirche unabhängigen Kirchengemeinschaft. Das ist erst später daraus hervorgegangen. Sein Streben war nur, die erweckten Seelen zu rechter, christlicher Gemeinschaft zu führen, ein christliches Gemeinschaftsleben zu schaffen und dabei mit den Erfahrungen, die die Brüdergemeine seit Jahren gemacht, zu dienen. Das erkannte auch der Methodistenprediger Benjamin Ingham, denn er übergab das Feld, das er durch seine Erweckungspredigten unter freiem Himmel bearbeitet, den Brüdern zur weiteren Pflege. — Damals standen nemlich der Methodismus und die Brüdergemeine in freundschaftlicher Berührung. Man kannte sich gegenseitig schon seit etlichen Jahren und arbeitete gemeinsam für die Sache des Reiches Gottes, nur daß die Methodisten in der Regel mehr das Wecken, die Brüder mehr das Bauen übernahmen. Ja unter den Methodisten selbst hatten die Brüder gebaut. Schon einige Jahre zuvor hatte Petrus Böhler den methodistisch Erweckten in London, die in einem gesetzlichen Heiligungsstreben befangen waren, mit großem Eingang und Erfolg die freie Gnade gepredigt. Doch schieden sich in der Folge beide Richtungen mehr und mehr je nach den in ihnen liegenden Grundzügen. Und je mehr aus der Brüderarbeit in England einzelne Brüdergemeinen hervorgingen, um so schärfer trat auch der Methodismus als abgeschlossene Kirchengemeinschaft denselben gegenüber, während sie anfangs beide innerhalb der englischen Staatskirche hatten bleiben und arbeiten wollen. —

Anders als Zinzendorf und Spangenberg in America und England hatte inzwischen die Generalconferenz von der Wetterau aus auf deutschem Boden gearbeitet. Um dieses ihr verschiedenes Arbeiten, nicht verschieden im letzten Grunde nach dem Geist, sondern nur verschieden nach der Form, zu verstehen, müssen wir einen kurzen Blick werfen auf die Lage, in welcher die Generalconferenz sich befand. Auf der Londoner Conferenz im September 1741 war von großartigen Plänen der Ausbreitung die Rede gewesen, nur fehlte eine nähere Bestimmung über die Form. Gemeinsam war seit jener Conferenz allen den auf verschiedenen Punkten arbeitenden Führern der Brüdergemeinen ein gewisser Hauch der Begeisterung. Man war sich bewußt, daß Jesus, der Hirt und König, voranziehe und ihm nach wollte man muthig durch alle Welt. In Deutschland nun kam diesem begeisterten Streben der Führer der allgemeine Zustand des religiösen Lebens sehr entgegen. Noch lebte, was Spener und Francke einst angefacht, in weiteren Kreisen fort, aber die jetzigen Häupter dieser Bewegung waren nicht dazu angethan, dieses Leben weiter zu leiten und zu nähren. Es schien durchaus, als sey die Brüdergemeine an deren Stelle getreten. Denn allerdings dieser genial-gewaltige Eifer der mährischen Streiterkraft, diese Herz und Gefühl mächtig ergreifende, so ganz in den Vordergrund gestellte Lehre von der Versöhnung, besonders in der schwungreichen Sprache der damaligen Lieder und Reden, die heitere, leichte Seelenführung statt ängstlich quälender Methodismen, die lebensvollen Gemeinschaftseinrichtungen statt langweiliger

und ermüdender Conventikel, mußte nicht das Alles die Seelen, in denen religiöſes Bedürfniß lebte, mit unwiderſtehlicher Zaubermacht anziehen und der Brüdergemeine zuführen? Und dieſer Zug erweckter Seelen nach der Brüdergemeine hin wurde noch um vieles beſtärkt und gefördert durch den Widerſpruch der Staats- und Kirchenbehörden. Jeder, wenn auch nach ſo leiſe Druck von Oben und Außen auf jene Erweckten, wenn ſie noch außerhalb der Brüdergemeine ſtanden, war ihnen ein neuer Antrieb, die Brüdergemeine mit ihren ſtill-thätigen Chorhäuſern, mit ihrer innigen Liebesgemeinſchaft oder mit ihrer kühnen Thätigkeit unter den Heiden aufzuſuchen, zumal da dieſe immer mehr nach allen Seiten eine kirchlich unabhängige Stellung einnahm. War es unter dieſen Umſtänden zu verwundern, wenn die Führer der Brüdergemeine ihre Thore weit machten, wenn ſie nach Gelegenheit zu neuen Niederlaſſungen ausſchauten? Und dazu kamen endlich in mächtig fördernder Weiſe die neuen ſtaatlichen Ideen, die jetzt um ſich zu greifen begannen. Der bisherige Conſeſſionsſtaat hatte ſich überlebt. Die volkswirthſchaftlichen Intereſſen fingen an, die Politik der Staaten zu beſtimmen und trugen über die conſeſſionellen Rückſichten den Sieg davon. In dieſem Sinn entfaltete namentlich der jugendliche König Friedrich II. von Preußen das Banner einer neuen Zeit, und in ſeinem eroberten Schleſien ſollte auch die Brüdergemeine neben der lutheriſchen Kirche ein weites Feld der Thätigkeit finden. — Auf dieſem Boden nun wirkte die Generalconferenz Gemeinden gründend; nicht wie Zinzendorf und Spangenberg eine ideale Gemeinſchaft aller Erweckten anſtrebend, ſondern Brüdergemeinen bauend, als Glieder einer neu in das Leben getretenen vom Staat und den Staatskirchen unabhängigen mähriſchen Kirche. So ward in der damals noch ſächſiſchen Ober-Lauſitz Niſky gegründet; zunächſt ein Sammelplatz der früher ausgewanderten und damals in Dörfern des ſächſiſchen Gränzbezirks anſäſſigen Böhmen. Dieſe Gemeine war zwar zunächſt noch nicht kirchlich unabhängig, ſondern gehörte vor der Hand noch wie Herrnhut zur ſächſiſchen Landeskirche. Anders aber war es bei den in Schleſien zu gründenden Gemeinen. Durch Verhandlungen mit der preußiſchen Regierung erlangte man die am Weihnachtstag 1742 von Friedrich II. unterzeichnete Generalconceſſion zu den Etabliſſements der mähriſchen Brüder in den geſammten königlich preußiſchen Staaten, inſonderheit in Schleſien. Man erhielt darin alle gewünſchten Freiheiten, namentlich die völlige Exemption von den landeskirchlichen Conſiſtorien. Dabei lag freilich eine gewiſſe Unklarheit und gegenſeitiges Mißverſtehen zu Grunde. Von Seiten der Regierung meinte man Einwanderung und Anſiedelung mähriſcher Familien in beſonderen Orten, und hoffte von ſolchen Anſiedelungen induſtriellen Aufſchwung des Landes. Die Kirchenfreiheit ſollte eine Lockſpeiſe für die gewerbfleißigen mähriſchen Handwerker ſeyn, an denen man treue und biedere Unterthanen zu gewinnen hoffte. Man ſtellte ſie ſich ähnlich vor, wie die 10 Jahr früher eingewanderten, aus ihrer Heimath vertriebenen Salzburger. Von Seiten der Brüdergemeine aber meinte man Bildung von Gemeinen aus erweckten Schleſiern, die zur mähriſchen Kirche übertreten ſollten. Ein Mißverſtändniß, das ſpäter zu ſchwierigen Verwickelungen führte und erſt allmählich zu beiderſeitiger Zufriedenheit gelöſt wurde. Für jetzt wurde nur eine Reihe von Specialconceſſionen für Gründung von mähriſchen Bethäuſern und Gemeinorten gegeben. So entſtand Gnadenberg bei Bunzlau, Gnadenfrei bei Reichenbach, bald auch Neuſalz a. d. Oder. Andre Conceſſionen blieben einſtweilen auf dem Papier, geriethen durch eigenthümliche gutsherrliche Verhältniſſe ins Stocken und nur eine von ihnen iſt 40 Jahre ſpäter in anderer Form ausgeführt worden: Gnadenfeld in Ober-Schleſien. — In dieſen Verhandlungen mit der preußiſchen Regierung über Gemeingründung in Schleſien liegt offenbar wieder ein weiterer Schritt zu kirchlicher Unabhängigkeit und Selbſtſtändigkeit der Brüdergemeine. Denn ſeitens der preußiſchen Regierung wird hier die Brüdergemeine durchaus als kirchliche Gemeinſchaft mit eigener biſchöflicher Verfaſſung angeſehen; ja die Regierung verlangte, daß in Zukunft ein mähriſcher Biſchof in Schleſien wohne, damit ſie mit ihm als dem Ver-

treter der einzelnen Schleſiſchen Brüdergemeinen verhandeln könne. Es war dies etwas durchaus Neues. Bisher hatte noch keine Staatsregierung die Brüdergemeine als ſelbſtſtändige und unabhängige Kirche angeſehen. Und was hier in Preußen geſchehen war, das fand ſofort ſeine Anwendung auf die Wetterau, den Iſenburgiſchen Regierungen gegenüber. Auch hier war es wie in Preußen das ſtaatsöconomiſche Intereſſe, welches den Brüdern auf halbem Weg entgegen kam, nur daß es hier bei dieſen kleineren Reichsgrafen mehr die Form eines fürſtlichen Privatbedürfniſſes annahm. Dieſe Iſenburgiſchen Grafen brauchten Geld. Die Brüder, d. h. deren reiche Mitglieder und Freunde in Holland, ſtreckten es vor: 150000 Gulden an Meerholz und eben ſo viel an Büdingen zu 4 Prozent. Dieſe Zinſen beziehen die Brüder aus den Domänen Marienborn, Eckartshauſen u. a. die ſie, bis der Contract abgelaufen, in Pfandbeſitz behalten. Der Contract aber ward auf 30 Jahre geſchloſſen. Dafür wird die Brüdergemeine von der Regierung als mähriſch-biſchöfliche Kirche mit voller Selbſtſtändigkeit anerkannt. Wie raſch hatte ſich doch die Lage der Brüder in der Wetterau geändert! Sieben Jahr zuvor ſtand Zinzendorf und ſeine Pilgergemeine als ſchutzflehende Flüchtlinge vor der verfallenen Ronneburg. Jetzt waren ſie die Creditoren zweier Reichsgrafen, hatten deren Güter in Pfandſchaft und waren als ſelbſtſtändige Kirchengemeinſchaft anerkannt. Man kann ihnen dieſe energiſche Benutzung weltlicher Intereſſen nicht verargen. Sie handelten nur nach Lucas 16, 9. Freilich vergaßen ſie die Haushalterklugheit in den folgenden Jahren nur zu ſehr, und nach abermals 7 Jahren erwies es ſich, daß dieſe Freunde, die ſie ſich mit dem ungerechten Mammon erworben, ein Rohr waren, das durch die Hand geht, wie der Stab Aegyptens.

Dieſes Vorgehn der Generalconferenz in Gemeingründung unter Vorausſetzung der Selbſtſtändigkeit der mähriſchen Kirche, begleitet von anderen in derſelben Richtung gemachten, aber nicht zum Ziel gelangten Verſuchen, war es, was Zinzendorf in America vernahm und was ihn mit Zorneseifer erfüllte. Er ſah darin ein eigenmächtiges Verlaſſen der von ihm früher aufgeſtellten Idee von der Gemeine Jeſu, eine gefährliche Veräußerlichung der Gemeinidee und er glaubte ſich berufen, dem ſofort Einhalt zu thun. Nach einem kurzen Beſuch in England landete er im April 1743 in Holland. Einen ſchriftlichen Proteſt gegen das Verfahren der Generalconferenz hatten ſeine Mitarbeiter bereits in Händen; er hatte ihn von America aus vorausgeſchickt. Der Empfang war peinlich. Zinzendorf trat auf wie ein zürnender, von ſeinen Kindern hintergangener Vater. Was die Generalconferenz in Holland und im Herzogthum Gotha eingeleitet, aber noch nicht abgeſchloſſen hatte, ſchlug Zinzendorf ſogleich nieder. In Schleſien und in der Wetterau war die Sache bereits abgeſchloſſen und ließ ſich nicht rückgängig machen. Nach einer Vorconferenz in Marienborn berief Zinzendorf einen Synodus nach Hirſchberg, einem gräflich reußiſchen Schloß im Vogtland. Hier ſchaltete er mit diktatoriſcher Willkür; die Generalconferenz als ſolche ward von ihm für aufgehoben erklärt, ohne daß eine andere Verfaſſungsform an deren Stelle getreten wäre. Es trat ein Proviſorium ein, in dem Zinzendorf als Alleinherr, anfangs ohne Namen und Titel, regierte. Biſchof Johann Nitſchmann ward ſeines Amtes entſetzt, ohne weiteren Grund, als daß Zinzendorf meinte, er eigne ſich nicht dafür. Außerdem benutzte Zinzendorf dieſen Synodus dazu, um das Falſche in den Maßregeln der Generalconferenz principiell darzulegen; aber es geſchah nicht mit der gehörigen Ruhe und Klarheit. Die Unternehmungen in Schleſien nannte er einen „Tartareneinfall“. Unter einem allgemeinen Gefühl des Unbefriedigtſeyns ſchlaß der Synodus. Die Stimmung während der Verhandlungen nannte Zinzendorf ſelbſt ſpäter „melancholiſch-perplex“. — Zinzendorf's Anſchauungen über den Ausbau der Brüdergemeine waren einſeitig. Er legte faſt ausſchließlich Gewicht auf die freie Geiſtesgemeinſchaft der Erweckten nach Joh. 17. Er ſetzte die hiſtoriſch überlieferten und als ſegensreich bewährten mähriſchen Gemeinſchaftsformen zu ſehr aus den Augen. Er vergaß, was er ſelbſt früher über die mähriſche Kirche als die Stütze der Gemeine im Geiſt geſagt hatte; er vergaß, daß nicht alle

Menſchen auf der freien Geiſteshöhe ſtanden, wie er, ſondern daß die meiſten Menſchen einen äußeren Zuſammenſchluß unter beſtimmten Verfaſſungsformen als Trägern der Geiſteseinheit brauchen; und wenn er die neugegründeten, frei daſtehenden ſchleſiſchen Gemeinen wieder unter die landeskirchlichen Conſiſtorien ſtellen wollte, ſo war das ein der Idee zu Liebe gehegter, aber durchaus unpraktiſcher Gedanke, deſſen Ausführung der inneren Einheit der Brüdergemeine nur geſchadet haben würde. Er würde auch zu anderen Zeiten nicht auf eine ſolche Wiederaufhebung der Kirchenfreiheit gedrungen haben; daß er es jetzt that, dazu beſtimmte ihn unter anderen das Gefühl, daß ſeine autokratiſche Stellung in der Brüdergemeine während ſeiner Abweſenheit in America verletzt worden ſey. Andererſeits waren aber auch die Anſchauungen der Generalconferenz über den Ausbau der Brüdergemeine einſeitig. Sie faßte das Recht der mähriſchen Kirche zu ſelbſtſtändiger Exiſtenz zu ausſchließlich in's Auge; ſie ließ ſich durch die Ausſicht auf kirchliche Ausbreitung blenden; ſie vergaß, daß die Thätigkeit der Brüdergemeine über die kirchlich und local geſchloſſene Ortsgemeine hinausgehen müſſe, daß dieſe nur die concreten Centralpunkte ſeyn dürfen einer flüſſigen freien Geiſtesgemeinſchaft in der Perſon des Heilands. So ſtießen alſo zwei einſeitige Auffaſſungen mit Härte aufeinander. Erſt die weitere Entwickelung der Geſchichte konnte ſie ausgleichen, indem das Richtige in beiden Auffaſſungen ſich zu harmoniſcher Einheit verſchmolz. — Noch weniger als dieſe einſeitige Theorie können wir Zinzendorf's praktiſches Auftreten nach ſeiner Rückkehr aus America billigen. Die Verfaſſung gab ihm kein Recht zu ſolchem diktatoriſchen Eingreifen. Sein Generalvorſteheramt war im September 1741 zu London aufgehoben worden, die Generalconferenz ſtand über ihm. Er vergaß, daß der Verfaſſungswechſel vom Jahr 1741 ihm eine andere Stellung, eine collegialiſch coordinirte, gegeben hatte. Es ging ihm wie manchem König, der an ein abſolutes Regiment gewöhnt, ſich in eine conſtitutionelle Verfaſſung nicht finden kann. Und allerdings ſeinem weitaus überlegenen Herrſchergeiſt entſprach eine ſolche Stellung nicht. Aber das gab ihm noch kein Recht dieſelbe zu durchbrechen. Daß ſeine Mitarbeiter ſich fügten, iſt nur ein Beweis dieſer ſeiner überlegenen Geiſteshoheit, und andererſeits zugleich ein Beweis, wie jene das Princip demüthiger Unterordnung höher ſtellten, als ihre eigene Ueberzeugungen und aus Liebe zur Sache das formale Recht freiwillig aufgaben; denn ein einſeitiges Geltendmachen des Rechts würde zur Zerſplitterung des Ganzen geführt haben. Zwar hatte Zinzendorf ſeinerſeits auf jener Vorconferenz zu Marienborn eine Ausſöhnung in Liebe hergeſtellt und ſie durch feierliche Abſolution und Fußwaſchen bekräftigt. Aber einmal war das mehr ein einmaliger Akt des Gefühls und keine durchgreifende Ausſöhnung geweſen, und dann miſchte ſich bereits ein ſchwärmiſcher Zug in dieſelbe, den wir in der ganzen folgenden Zeit als etwas Krankhaftes erkennen müſſen. Zinzendorf ſtiftete nemlich damals im Gegenſatz zu „weltförmiger Klugheit und Sorglichkeit“ unter ſeinen Mitarbeitern einen Bund der Glaubenskindlichkeit gegen den Heiland und nannte ihn den „Orden der Närrchen“, nach ſeiner Ueberſetzung des Wortes νήπιοι Matth. 11, 25. Nach Allem müſſen wir anerkennen, daß Zinzendorfs Stellung in der Brüdergemeine ſeit ſeiner Rückkehr aus America eine ſchiefe war, ſehr zum Schaden der Sache. Von ſeinen romantiſchen Indianerreiſen in den Wäldern Pennſylvaniens (ſeinem „Heidenjagen“, wie er es ſelbſt nennt) hatte er, verbunden mit nervöſer Gereiztheit, ein krankhaft erhöhtes Phantaſieleben mitgebracht. Die Folge davon war, daß er mehr als je zuvor in ſeiner Umgebung Geſpenſter ſah, wo keine waren, daß ihm der nüchterne Blick in die realen Verhältniſſe abhanden kam. Daher die diktatoriſche Härte des Eingreifens. Eine andre Folge war die poetiſch-phantaſtiſche Umgeſtaltung bibliſcher Wahrheiten, ein abſurdes Spielen mit bibliſchen und nicht bibliſchen Begriffen, über welchen der Ernſt des Lebens in der Brüdergemeine vergeſſen wurde; daher die traurige Abirrung derſelben in den folgenden Jahren, zu welcher er ganz eigentlich den Ton angegeben. Kurz die americaniſche Reiſe hat in Zinzendorf den durch die Gnade bereits bedeckten und wirkungslos gemachten Naturgrund ſeines Weſens wieder aufgewühlt, ſo

daß sein und der Brüdergemeine Leben sieben Jahre hindurch in etwas getrübten Wellen dahinflnthete. Es war das alles eine starke Alterirung der großen Idee vom 16. September 1741. Hätte man diese große Idee in ihrer ursprünglichen Reinheit festgehalten, hätte Zinzendorf's usurpatorischer Principat sie nicht fast illusorisch gemacht — jene trübe Zeit wäre nicht über die Brüdergemeine gekommen. —

Die Zeit von 1743—50, in der Brüdergemeine selbst unter dem Namen der „Sichtungszeit" bekannt, karakterisirt sich hauptsächlich durch die schwärmerische Extravaganz, der man sich in der Lehre und im Liturgicum hingab. Ehe wir aber diese Zeit näher schildern und damit die Dogmengeschichte und Hymnologie um einige Absurditäten bereichern, müssen wir einen Punkt hervorheben, der unter Zinzendorf's theologischen Anschauungen wohl die weitgreifendste und tiefste Bedeutung hat, nnd der ihm in der Geschichte des theologisch-kirchlichen Lebens eine Stellung sichert, auch wenn alles, was er sonst gedacht und gethan hat, in nichts zusammensänke, ich meine die von ihm aufgestellte Idee der „Tropen". Ihre bestimmtere Fixirung fällt in diese Jahre; sie hat aber nichts gemein mit den Absurditäten, die damals auftauchten, sie ist auch nicht in diesen Jahren wie ein Meteor aufgetaucht, um wieder zu verschwinden, was von jenen Wunderlichkeiten durchaus gilt, sondern wie sie schon lang in Zinzendorf's Geist und Herzen embryonisch lag und sich entwickelte, so hat sie auch jene schwärmerische Zeit weit überdauert, ja sie lebt heute noch lebendig in der Brüdergemeine, wenigstens unter deren Theologen. Es war auf einem Synodus im Jahr 1745 zu Marienborn, daß diese Idee gründlich erörtert und von Zinzendorf mit etwas mehr Klarheit und Präcision hingestellt wurde, als es ihm in früheren Discursen möglich gewesen war. Das Wesentliche dieser Idee dürfte sich etwa in Folgendem wiedergeben lassen: Gegenüber dem Geltendmachen aller und jeder bestimmten Kirchenidee, sey es der lutherischen oder der reformirten, gegenüber auch dem einseitigen Hervorheben der mährischen Kirchenverfassung innerhalb der Brüdergemeine, stellt Zinzendorf den Satz auf: das eigentlich Wahre und darum Ewige ist die Originalreligion des Heilandes. Diese aber haben schon die Apostel in verschiedenen Copieen aufgefaßt. In gleicher Weise haben sich dann weiter in der Kirche fort und fort verschiedene Auffassungen geltend gemacht. Das alles sind τρόποι παιδείας, verschiedene Erziehungswege Gottes, gestaltet je nach der Individualität des Volks und nach dem Bedürfniß der Zeit. Keine dieser Gestaltungen ist die Kirche schlechthin, keine Auffassung die allein richtige, aber Gott hat einer jeden ihr besonderes Theil nnd Bedeutung gegeben. So stehen denn gegenwärtig in Deutschland die lutherische, die reformirte und nnn auch die mährische Kirche als verschiedene Erziehungsanstalten Gottes da. Dabei ist nun allerdings nicht zu läugnen, daß zur Zeit die mährische Kirche vorzugsweise eine Wohnstätte der unsichtbaren Kirche Gottes ist. Darum hat sie aber auch den hohen Beruf, die anderen gewissermaßen in sich aufzunehmen, d. h. innerhalb ihres Kreises die Auffassungen der beiden Anderen mitzuvertreten, so zwar daß sie zu dem Ende innerhalb des eignen Gebietes verschiedene Tropen unterscheidet. Es gibt also in ihr Glieder lutherischer Confession, Glieder mit reformirtem Bekenntniß und endlich strikt mährisch gesinnte. Die ersteren beiden scheiden sich auch soviel möglich local, so daß die Gemeinen in Holland und der Wetterau reformirten Tropus, die Gemeinen in Sachsen und Schlesien lutherischen Tropus haben. So stellt denn die Brüdergemeine in dieser umfassenden Allgemeinheit, bei der die Unterschiede nicht verwischt, sondern vielmehr lebendig in's Bewußtseyn gerufen werden, die wahre unitas fratrum dar und kann in der Weise als ein Sauerteig unter allen Religionen wirken. — So ungefähr Zinzendorf; und mit der Realisirung dieser Idee hat er der Brüdergemeine die Signatur der wahren Allgemeinheit, der echten Union im Geist gegeben, welche die Mannigfaltigkeit in der Einheit nicht aufhebt, die Gott gesetzten Unterschiede nicht verwischt, sondern anerkennt und das alles aus dem echten Princip der christlichen Liebe heraus, die alles trägt und alles duldet und sich überall der Wahrheit freut. Freilich recht verstanden wurde er damals

bei ſeinen Mitarbeitern nicht, und es bedurfte erſt einer eigentlichen brüderiſchen Theologie, die man damals noch nicht hatte, um dieſe Idee fruchtbar zu machen. Was ihr Verſtändniß damals hinderte, war vielleicht auch eine formale Unrichtigkeit in der von Zinzendorf gegebenen Faſſung. Er ſpricht von drei Tropen; nun gab es aber eigentlich nur 2 verſchiedene Lehrtropen, den lutheriſchen und den reformirten, ein mähriſcher Lehrtropus war nicht vorhanden. Zinzendorf ſuchte zwar hin und wieder einen ſolchen aufzuſtellen, aber er lag mehr in ſeiner Phantaſie. Die mähriſche Kirche unterſchied ſich von den beiden anderen nur geſchichtlich und durch ihre Verfaſſung; und grade weil die mähriſche Kirche keinen beſondern Lehrtropus hatte, darum konnte ſie in der That die beiden andern in ſich aufnehmen. Hätte ſie einen eignen gehabt, ſo wäre ihre Stellung zu den beiden anderen eine ſchwierige und unklare geworden. Ihr Tropus beſteht alſo gerade darin, für die beiden anderen Raum zu haben. So ſteht ſie heut zu Tage da, nur daß die Tropen nicht local, ja bei den Laien überhaupt nicht klar geſchieden ſind. Hätte Zinzendorf dieſen faktiſchen Zuſtand damals in ſeine Begriffsbeſtimmung aufgenommen, er würde vielleicht beſſer verſtanden worden ſeyn. Aber dieſe formale Mangelhaftigkeit ſchwächt die Tiefe der Idee nicht. — Hatten nun auch ſeine Mitarbeiter ihn nicht ganz verſtanden, ſo hatten ſie ihm doch einſtimmig nachgegeben. Und weil Zinzendorf damit ein weſentliches Stück der Brüdergemeine geſichert ſah, ſo gab er nun ſeinerſeits auch ihnen nach in dem Wunſch nach Herſtellung altbrüderiſcher Kirchenformen. Ohne die Tropenidee als Correktiv würde er in dieſer Fixirung kirchlicher Formen eine Veräußerlichung der Brüdergemeine geſehen haben. Es wurden nun, ähnlich wie es in der alten Brüderkirche der Fall geweſen, die Aemter der Akoluthen, Diakonen und Presbyter als Vorſtufen des Biſchofthums eingerichtet, und gleich eine ganze Anzahl Kandidaten für dieſe Aemter geweiht. Genau hielt man ſich freilich nicht an das Vorbild der alten Brüderkirche, denn die Akoluthie und das Diakonat wurde auch auf den weiblichen Theil der Gemeine ausgedehnt; eine Einrichtung, die ſpäter in Bezug auf das Diakonat wieder gefallen iſt. Mit dem Kirchenregiment hatten aber alle dieſe Aemter, ſelbſt das Biſchofsamt, nichts zu thun. Es waren nur die verſchiedenen Kirchengrade für die Mitbetheiligung an Wort und Sacrament. Auf weiblicher Seite hatten dieſe Aemter, nur die Bedeutung der privaten Seelſorge. Neben dieſen ſpecifiſch mähriſch-kirchlichen Aemtern hielt man das Aelteſtenamt feſt, als das nicht zur mähriſchen Kirche, ſondern zum Weſen der Gemeine gehörige; jede Gemeine hatte ihren Aelteſten, jedes Chor in derſelben den ſeinigen. Sie hatten die ſpecielle Seelſorge zu üben. Dieſe Aemter haben ſich unter dem Namen „Gemeinhelfer“ und „Chorpfleger“ bis auf den heutigen Tag erhalten.

Gehen wir nun zu den Extravaganzen über, die von Zinzendorf angeregt, in dieſen Jahren in der Brüdergemeine in Betreff der Lehre und des Liturgikums überhand nahmen, ſo müſſen wir uns zuvörderſt, um die Veranlaſſung zu denſelben deutlicher zu erkennen, noch einmal vergegenwärtigen, welche eigenthümliche perſönliche Stellung Zinzendorf damals einnahm. Von ſeiner, außer der Verfaſſung ſtehenden, abſoluten Machtſtellung haben wir bereits geſprochen. Sie wurde gegen Ende des Jahres 1744 fixirt, indem er das von ſeinen Mitarbeitern ihm angetragene Amt eines bevollmächtigten Dieners der Gemeine“ annahm. Er trat in Folge deſſen auf eine immer einſamere Höhe. Auch ſeine nächſten Mitarbeiter, die früher in einem vertraulicheren Verhältniß zu ihm geſtanden, traten ihm ferner. Karakteriſtiſch iſt, daß er jetzt allgemein „Papa“ genannt und ſtatt des ſonſt unter den Brüdern und auch ihm gegenüber bisher üblichen „du“, mit „Sie“ angeredet wurde. Dazu kam, daß durch mancherlei Umſtände gerade diejenigen, die bisher mit ihm gearbeitet hatten, jetzt auf entfernteren Poſten thätig waren, und ſeine nächſte Umgebung aus jüngeren Perſonen beſtand, die mit ſcheuer Ehrfurcht zu ihm aufblickten. Ja dieſe Umgebung war eine vorzugsweiſe weibliche; die „Aelteſtin“, Anna Nitſchmann, in die Zinzendorf großes Vertrauen ſetzte, damals etwa 30 Jahr alt, deren Nichte Anna Johanna Pieſch, damals ungefähr

20 Jahre olt, und Zinzendorfs Tochter Benigna in demſelben Alter, waren darin die hervorragendſten. Dazu kam noch Johannes Langguth, von Friedrich von Wattewille adoptirt als Johannes v. Watteville, eine durchaus weibliche Seele mit einem ſchwärmeriſch empfindſamen Zug; und endlich Zinzendorfs Sohn, Chriſtian Renatus von ganz ähnlicher Gemüthsart. In dieſer Umgebung ward jede von Zinzendorf geäußerte Idee ſogleich mit Enthuſiasmus erfaßt, oft aber nur halb verſtanden und abentheuerlich ausgeſtaltet. Ja, was Zinzendorf nur gelegentlich, leiſe vergleichend angedeutet, dos ward hier concret, äußerlich gefaßt, zum Stichwort gemacht und in die Sphäre der gewöhnlichen Phraſe herabgezogen. Wir wollen damit dieſen Perſonen zunächſt noch keinen ſittlichen Vorwurf machen, es iſt nur die Art wie niedere und beſchränktere Geiſter immer dos Große und Ideale auffaſſen; ober es dient uns zur Erklärung, wie Manches in der Gemeine landläufig geworden, was Zinzendorf urſprünglich anders gemeint. Man könnte fragen, warum Zinzendorf dem nicht geſteuert habe; ober eben ſeine einſame Höhe ließ ihn in die niederen Schichten des gewöhnlichen Gemeinlebens nicht tief genug hineinblicken. Er ſoh von Oben herab ſeine Gemeine im Ideal, ihre notürliche Wirklichkeit war vor ihm verhüllt und er hatte in ſeiner Umgebung Niemand, der den Schleier gelüftet hätte. Dieſer Idealismus Zinzendorfs wirft ein inſtruktives Licht ouf die in Rede ſtehende Zeit. — Zu dieſen von Zinzendorf damals ausgegangenen und in der Brüdergemeine weiter gebauten Anſchauungen gehört vor Allem ſeine Trinitätslehre der damaligen Zeit. Man hatte ihm und ſeiner Gemeine von gegneriſcher Seite vorgeworfen, daß hier einſeitig nur die Perſon Chriſti hervorgehoben würde, die drei Perſonen der Gottheit aber nicht zu ihrem Rechte kämen. Die Wahrheit davon fühlte er ſelbſt und ſuchte nun die Lücke nach ſeinem Herzensſyſtem auszufüllen. Er faßte die Trinität, wenigſtens in ſofern ſie der Menſchheit ſich offenbarend zukehrt, als Familie. Der heilige Geiſt übernimmt hier die Rolle der Mutter. In dieſen Vorſtellungskreis wird ouch die Gemeine oder die ideale Kirche, die Gemeinſchaft aller Gläubigen, hineingezogen. Sie iſt die Braut des Lammes, alſo des Vaters Schwiegertochter oder Schnur. Dieſe Braut iſt aber zugleich aus der Pleura, der Seitenwunde Chriſti, ihres Mannes, geboren (nach Jeſ. 51, 1), und wiederum am Kreuz ihm verlobt. Dieſe Braut pflegt nun der heilige Geiſt als die Mutter der Gemeine bis zum dereinſtigen Eheakt in der Ewigkeit. Die dieſſeitigen Vorbilder dieſes Aktes ſind das Abendmahl und die menſchliche Ehe. — Dieſe und andere ähnliche Vorſtellungen finden ſich ober nie als Syſtem zuſammengeſtellt. Sie werden überhaupt nicht doktrinell gefaßt. In Reden und Synodaldiscurſen erſcheinen ſie aphoriſtiſch, ihr Houptfeld ſind die Lieder und Liturgieen. An dieſen iſt Zinzendorf in jener Zeit ungemein fruchtbar. Am karakteriſtiſchſten für dieſe eben genannten Trinitätsanſchauungen ſind ſeine Nachbildungen des oltkirchlichen Te deum. Sie führen die Titel: Te sponsam, Te patrem, Te matrem, Te Jehovah, Te agnum u. ſ. w. und finden ſich im zwölften Anhang zum herrnhutiſchen Geſangbuch vom Jahre 1745. Uebrigens war dieſe Trinitätspoeſie nur von kurzer Dauer. Schon mit dem Ende des Jahres 1745 verſchwindet ſie und löſt ſich auf in den alles verſchlingenden Cultus des „Mortermanne“. An Schroffheit und Kühnheit des Ausdrucks ſchreiten die Lieder dieſer Zeit ſtufenweiſe fort, aber die Kühnheit mocht bald einem überſchwänglichen weichlichen Spielen mit ſinnlich ausgemolten Vorſtellungen Platz. (Dahin gehört z. B. dos bekannte Lied von den „Kreuzluſtvögelein“.) Gerade die ſinnliche Auffaſſung des leidenden Chriſtus iſt der karakteriſtiſche Zug jener Zeit. Dos ewig wiederkehrende Object der Reden und Lieder ſind die Wunden des Heilondes, beſonders die Seitenwunde. In allen nur erdenklichen Ausmalungen wird dieſelbe beſungen, ſodoß nicht nur das künſtleriſch äſthetiſche, ſondern ouch dos nüchterne chriſtliche Gefühl ſtark dodurch verletzt wird. Ein ſtarkes Beiſpiel dafür iſt Zinzendorfs „Wundenlitanei“ vom Jahre 1744, ebenfalls im zwölften Anhang, und ſeine Reden über dieſelbe vom Jahre 1747. Alle dieſe Ausſchreitungen ſind im Grunde nur die Conſequenz von dem, wos mon ouf jenen

Lehrſynodus in Marienborn 1740 ausgeſprochen. Die Phantaſie und das religiöſe Gefühl werden die Quelle der religiöſen Vorſtellungen, dieſe Vorſtellungen werden dann in die heilige Schrift hineingetragen, und ſo glaubt man auf dem Boden der Schrift zu ſtehen. — Mit dieſem ſchwärmeriſchen Phantaſieleben auf dem Gebiete der Lehre und des Liturgiſchen ging ein Umſchwung des ganzen Gemeinlebens im Aeuſſeren Hand in Hand. Jene frühere Genügſamkeit und Einſchränkung, wie ſie in Herrnhut in den dreißiger Jahren ſich gezeigt, hörte auf. Eine gewiſſe Wohlhäbigkeit, ja recht eigentlich Verſchwendung griff ſtatt deſſen Platz. Früher hatten die Diener der Gemeine neben ihrem geiſtlichen Amt ein Handwerk getrieben, das ſie ernährte. Jetzt hörte das auf; ſie fanden ihre Unterſtützung aus der allgemeinen Kaſſe und lebten ſeitdem immer mehr auf hohem Fuße. Die häusliche Einrichtung der Pilgergemeine, beſonders bei Synaden, war eine glänzende. Zinzendorf pflegte mit der Pilgergemeine ſtandesgemäß, als Graf, zu reiſen, und ſolche Reiſen verſchlangen große Summen. Die Gewerbe in den Gemeinarten wurden ſchlaffer betrieben. Eine große und immer wachſende Menge von Feſten verkürzte die Zeit der Arbeit, und dieſe Feſte wurden mit großem Pomp gefeiert. Illuminationen, Transparente und künſtlicher Schmuck aller Art, natürlich im Geſchmacke der damaligen Zeit, durften in den Jahren 1747 bis 49 bei keinem Feſt mehr fehlen. In dieſem Stücke ging die Gemeine zu Herrnhaag mit verführeriſchem Beiſpiel allen anderen voran. Das Geld zu allen dieſen Ausgaben wurde von reichen Freunden in Holland und England gebargt. Wie man die wachſenden Schulden decken könne, danach fragte man nicht. — Das Bedenklichſte aber war eine gewiſſe Ausartung der Seelenpflege in den einzelnen Chören. Die Seelſorger der ledigen Chöre waren meiſt jung und unerfahren, und dabei ganz in jenen phantaſtiſch ſpielenden Stram hineingeriſſen. Man ſah die Sünde faſt ausſchließlich in den geſchlechtlichen Trieben und die ſeelſorgeriſche Behandlung derſelben trat daher überall in den Vordergrund. Mit peinlicher Aengſtlichkeit, aber doch auch wieder mit allzugroßer, indiskreter Naivetät wurden ſie behandelt, und das nicht nur in der privaten Seelſorge, ſondern auch in den öffentlich geſungenen Liedern. Daß für unbefeſtigte Gemüther darin eine große Gefahr lag, daß Unlauterkeit, Selbſttäuſchung, ja wohl auch Heuchelei das innere, geiſtliche Leben der Einzelnen hemmten und in Feſſeln ſchlugen, wollen wir nicht läugnen, doch das müſſen wir ebenfalls bezeugen, daß, ſo weit unſere handſchriftlichen Quellen reichen, direkte Verſündigungen auf dem genannten Gebiete in Folge der verkehrten Behandlung ſo gut wie gar nicht vorgekommen ſind. Wohl lag ein Verſinken in fleiſchliche Irrwege, wie es ſo manche Sekten in jenem Jahrhundert in abſchreckender Weiſe gezeigt haben, ſehr nahe, aber es hat eine beſondere Providenz Gottes über den Irrenden gewaltet. Ein gewiſſer Leichtſinn, eine ausgelaſſene fröhliche Ungebundenheit im Umgang, ein hochmüthiges Verachten jedes pietiſtiſchen Heiligungsernſtes war allerdings vorhanden, ja es war das die karakteriſtiſche Signatur der Zeit, aber über dieſe allgemeine Baſis ging das Leben der Gemeine nicht hinaus. Was vereinzelt etwa vorkam, kann nicht ohne Weiteres der Gemeine als ſolcher zur Laſt gelegt werden. Jedenfalls kann das, was der Stadtſchreiber Valk in Büdingen und der Schneider Bathe in Berlin damals gegen die Brüdergemeine ſchrieben (Alexander Valk, das entdeckte Geheimniß der Bosheit der herrnhutiſchen Sekte, Frankfurt 1750. H. J. Bothe, zuverläſſige Nachricht des entdeckten herrnhutiſchen Ehegeheimniſſes, Berlin 1751), nicht als geſchichtliche Quelle angeſehen werden. Sie waren ehemalige Mitglieder der Brüdergemeine geweſen. Sie ſchrieben aus Haß und Rache und zugleich aus unreiner Luſt am Skandal.

Daß aber die Brüder damals bei aller Schwärmerei ſich eine gewiſſe Nüchternheit bewahrten, beweiſen ihre zu derſelben Zeit geführten ausgedehnten Verhandlungen mit Staatsbehörden. Die wichtigſten ſind die mit Sachſen und England. In Folge der erſteren erhielt Zinzendorf die Erlaubniß der Rückkehr nach Sachſen (October 1747) und die Reichsgrafſchaft Barby, die vor Kurzem von Sachſen-

Weißenfels an Kurſachſen gefallen war, wurde den Brüdern für einen an die ſächſiſche Steuercaſſe geleiſteten Vorſchuß von hunderttauſend Thalern in Pacht gegeben, ſo daß die Pachtſumme mit den zu erhaltenden Zinſen durch einen jährlichen Canon ausgeglichen wurde. Die Brüder wurden zugleich in Sachſen als Augsburgiſche Conſeſſionsverwandte anerkannt; eine Conceſſion, wie in Preußen, erhielten ſie zwar nicht, aber ein „Verſicherungsdecret“ aus dem kurfürſtlichen Cabinet ſicherte ihnen die fernere, ungefährdete Exiſtenz in Sachſen. — In England, wo die Brüdergemeine trotz des methodiſtiſchen und hochkirchlichen Gegenſatzes ſich immer mehr ausgebreitet und Boden gewonnen hatte, wurde die mähriſche Brüderkirche als eine im ganzen brittiſchen Reich zu Recht beſtehende Kirche mit vollſtändiger Gewiſſens- und Kirchenfreiheit ſtaatlich anerkannt durch die Parlamentsakte vom 12. Mai 1749. — Anders freilich endete ein Conflikt mit der Iſenburgiſchen Regierung zu Büdingen. Der bisherige regierende Graf Ernſt Kaſimir war den Brüdern durchaus freundlich geſinnt, er ſtarb aber im October 1749. Sein Nachfolger, Graf Guſtav Friedrich, ein dem Leibe und Geiſte nach ſchwach- und ſtumpfſinniger Mann, war ganz in den Händen ſeines Regierungsraths Brauer; und dieſer war ein erklärter Feind der Brüder. Als die Huldigung der Herrnhaager Gemeine an den neuen Landesherrn zur Sprache kam, machte Brauer bei der büdingſchen Regierung den Vorſchlag, die Huldigungsformel ſo einzurichten, daß die Brüder darin mit der Verſicherung der Treue gegen den Landesherrn zugleich jeglicher Abhängigkeit von Zinzendorf entſagten. Das hieß mit anderen Worten Losreißung der Gemeine zu Herrnhaag aus dem Verband der Brüdergemeine. Würden ſie ſich, meinte Brauer, dieſer Huldigung weigern, ſo fordere man auf Grund des weſtphäliſchen Friedens die Emigration mit der geſetzlichen dreijährigen Friſt. Dieſen Vorſchlag acceptirte die Regierung, und wie vorauszuſehen war, weigerte ſich die ganze Gemeine ohne Ausnahme in dieſer Form zu huldigen. Im Februar 1750 war das Emigrationsedikt publicirt worden, und ſofort begann mit großer Einmüthigkeit die Auswanderung. Die Erziehungsanſtalten, die bereits eine ziemliche Ausdehnung angenommen, wurden in die Lauſitz verlegt. Die ledigen Brüder wanderten zum großen Theil nach Pennſylvanien. Die Verheiratheten zogen in andere Gemeinen, beſonders nach Niſky. Nach Ablauf der dreijährigen Friſt ſtand Herrnhaag leer. Die Immobilien wurden an einen büdingſchen Regierungscommiſſar übergeben mit Vorbehalt und Anerkennung des Eigenthumsrechts der Brüder, denn die Brüderunität blieb einſtweilen noch im Beſitz der Häuſer. Die Pacht von Marienborn ging fort. Eine Anzahl Brüder blieben daſelbſt zur Beſorgung der Wirthſchaft, und in der Schloßkapelle wurde von Brüdern für die Bewohner der Umgegend gepredigt. Dieſer kümmerliche Reſt des blühenden wetterauiſchen Gemeinlebens blieb bis zum Ablauf der Pacht im Jahr 1773.

War nun dieſe Kataſtrophe auch ein ſchreiendes Unrecht der büding'ſchen Regierung, ein Vertragsbruch, ſo gemein und ehrlos, als ſich nur einer denken läßt, denn die Verträge von 1743 wurden geradezu ignorirt, ſo war ſie doch für die Brüdergemeine zum tiefen Segen, denn hieran gingen ihr durch Gottes Gnade die Augen auf über ihre ſchweren Verirrungen. Jedoch nicht ohne Vorbereitungen. Schon im Jahre 1749 hatte Zinzendorf einen Blick gethan in die Tragweite jener Verirrungen. Er rief damals ſeinen Sohn, der beſonders tief in die weichlich-ſchwärmeriſche Richtung hineingerathen war, zu ſich nach London und erließ ein rügendes Sendſchreiben an alle Gemeinen. Auf einer Rundreiſe durch die deutſchen Gemeinen im Jahre 1750 erfuhr er noch mehr; er redete überall ernſtlich und nachdrücklich. Darin unterſtützten ihn Johannes von Wattewille und Andere. Aber am nachdrücklichſten redete Gott ſelbſt zu den Herzen durch ſein ſchweres Gericht über Herrenhaag. Sehr raſch verſchwand nun der ganze bunte Flitter dieſes Traumlebens und machte einer tiefen Ernüchterung Platz. Aber die fröhliche dankbare Hingabe des Herzens an den Herrn blieb der Brüdergemeine und ihren einzelnen Gliedern. Die Gemeine im Ganzen

ward nicht zerbrochen. Sie blieb nach ferner eine Stätte des Segens, ein weithin einflußreiches Glied im arganiſchen Bau des Reiches Chriſti.

Bleiben wir hier in der Geſchichtserzählung einen Augenblick ſtehen und werfen einen arientirenden Blick rückwärts. Eine ganz andere Phyſiagnamie hat die Brüdergemeine erhalten ſeit dem Jahre 1736. Vormals eine einzeln ſtehende lebensvalle Gemeine in der ſächſiſchen Landeskirche, mit entſprechender Thätigkeit nach Außen, jetzt ein Camplex van vielen über Deutſchland, Halland, England, America ausgeſtreuten Gemeinen, zuſammengefaßt als ſelbſtſtändige, freie mähriſche Brüderkirche und als ſalche van Preußen und England ſtaatlich anerkannt und in Sachſen wenigſtens ungeſtört zu Recht beſtehend. Van dem, was die Gegner 1736 durch Zinzendorf's Entfernung gewallt, war das Gegentheil eingetreten. Der palitiſche Gewaltſtreich hatte, ſtatt ſie zu ertödten, ihr Leben verzehnfacht. Und an dieſen äußeren Fortſchritt ſchließt ſich ein innerer. Wir können dieſen nenen Gemeingeiſt, den wir im Gegenſatz znm altherrnhutiſchen als den wetterauiſchen bezeichnen möchten, wie er ſich äußert in Lehre, Liturgie und chriſtlichem Leben, kurz karakteriſiren als den freudigen Geiſt hingebender Liebe. War man im alten Herrnhut varzugsweiſe bedacht auf die Heiligung des Lebens, auf den Ernſt des chriſtlichen Wandels, nnd kam man erſt allmählich in den dreißiger Jahren darauf, daß der alleinige Quell dieſes ganzen neuen, heiligen Lebens die Verſöhnung im Blute Chriſti ſey, ſa ſtellte man in dieſer nun falgenden wetterauiſchen Zeit dieſe letztere Erfahrung gleich aben an und ging davan aus. Wir ſind durch das Blut Chriſti verſöhnt, das erfaſſen wir in freudigem Glanben und dadurch ſind wir frei van Sünde und Teufel. Alles Andere, wie Heiligung des Lebens u. ſ. w. falgt ganz van ſelbſt nach, man braucht ſich nicht darum zu mühen. Sa ſprach's Zinzendarf aus; ſa lebte es im Bewußtſeyn der ganzen Gemeine. Betante man alſa dart nach das Geſetz, ſa hier die Freiheit, dart den Ernſt, hier die Frende, dart die Kraft des Glaubens, hier die Seligkeit deſſelben. Kurz, man ſtand in Herrnhut noch ſtark unter dem Einfluſſe des Pietismus, wenn anch im Kampf mit ihm, hier hatte man ihn überwunden. Damit hing zuſammen, daß im ganzen Liturgikum das paetiſch-gefühlvalle Mament weit mehr zur Geltung kam. Die Feſte mehrten ſich, die Liebesmahle, das Fußwaſchen, wurden allgemeiner. Die geiſtlichen Lieder quallen reichlicher aus dem Schaaß der Gemeine. Die innigſten und tiefſten Lieder Zinzendarfs und anderer Sänger der Brüdergemeine ſind aus dieſer wetterauiſchen Zeit. Es iſt unſtreitig eine entwickeltere Stufe des chriſtlichen Gemeinlebens als die im alten Herrnhut, nnd eben nur dieſer entwickelteren Stufe kannte die Erfahrung dam 16. September 1741 entſtammen. Wie nur derjenige Galater 2, 20 mit Wahrheit nachſprechen kann, der gelernt hat, nicht mehr mit des Geſetzes Werken umzugehen, ſandern allein auf der freien Gnade im Blute Chriſti zu ruhen, ſa kannte auch nur der vertiefte und geläuterte wetterauiſche Gemeingeiſt jene graße Erfahrnng machen. Das bisher Geſagte gilt aber nur van der erſten Hälfte der wetteraniſchen Gemeinzeit bis 1743 aber da anch im vallſten Maße. Namentlich müſſen die Jahre 1739—41 auch dem kritiſchſten Geſchichtsfarſcher als die glanzumſtrahlte Höhe eines idealen Gemeinlebens erſcheinen. Mit dem Jahre 1743, mit Zinzendarf's Rückkehr aus America tritt, wie wir geſehen, eine Wendung ein. Es beginnt die Zeit der Schwärmerei. Die inneren Anläſſe dazu liegen wahl nach vor dem Jahre 1743, wie ja jede neue Bewegnng ihre inneren, aft ſehr geheimen Varſtufen hat. Nur laſſen ſie ſich ſchwer nachweiſen, jedenfalls nicht hier in der Kürze. Genug, daß ſeit dem Jahre 1743 die Freude znm Leichtſinn, die kühne und begeiſterte Liebeshingabe zu einer Art van Leidenſchaftlichkeit und Tändelei ward. — Es wäre hier wahl am Ort, mit einigen Warten die Frage zu erörtern: warin liegt denn eigentlich das Weſen der Verirrung jener Jahre? Was können wir kurz als das eigentlich Falſche daran bezeichnen? Anf den erſten Blick erſcheint jene Verirrung häufig als eine Geſchmacklaſigkeit. Und mit Recht. Aber mit einer Geſchmacksverirrung können wir es hier allein nicht zu thnn haben. Dieſe hat an ſich

keinen ethiſchen Werth. Sie wäre etwas durchaus Unſchuldiges und hatte überdies, ſo weit ſie vorhanden war, ihren Grund im Karakter der Zeit. Außerdem tadelt man wohl auch den Luxus und die Verſchwendung, den Müſſiggang und die Wohlhäbigkeit. Das iſt zwar bereits eine ſittliche Verirrung, aber doch wird ſie uns bei genauerer Betrachtung nur als die Folge, nicht als das eigentlich Primitive erſcheinen. Die eigentliche Verirrung liegt tiefer. Sie liegt im Grund des Herzens. Aber hier iſt es nicht ein Abirren vom Herrn als dem Mittelpunkt des Lebens, es iſt nicht ein Verlaſſen des Herrn. Vielmehr iſt das, was die Herzen in jener Zeit belebt im Grunde doch eine innige Heilandsliebe. Es iſt ein gefliſſentliches Zurückſetzen alles Irdiſchen und Natürlichen, weil der Gekreuzigte ihnen über Alles geht. Das Verkehrte daran iſt aber das, daß dieſe Liebe bei dem heiligſten, geiſtigſten Gegenſtand einen ſinnlichen Karakter annimmt. Es iſt die vorherrſchend ſinnliche Vorſtellung des leidenden Chriſtus, die phantaſiemäßige Ausmalung der leiblichen Erſcheinung des Menſchenſohnes, die ſchwärmeriſche Andacht zu dieſer blos menſchlichen Seite des Erlöſers, bei welcher das Bewußtſeyn der eigenen Sünde, als der Urſache der Menſchwerdung und des Leidens Chriſti, zurücktritt. Es iſt alſo das „Erkennen des Heilandes nach dem Fleiſch“, van dem Paulus ſagt 2 Corinth. 5, 16, daß es bei ihm, und alſo überhaupt bei den wiedergeborenen Chriſten, nicht mehr ſtatt finde. Es iſt die Liebe der Maria Magdalena zum Auferſtandenen bei der Erſcheinung am Grab Joh. 20, 16. 17, die der Herr nur mit dem freundlichen Wort rügt: faſſe mich nicht an! Eine Verirrung alſo, die nur bei der innigen Liebe eines begnadigten Sünders möglich iſt. Wenn ſie ſanſt bei keiner Sekte in der Geſchichte der chriſtlichen Kirche ſich zeigt, ſo iſt das kein Vorwurf für die Brüdergemeine. Der Grund liegt einfach darin, daß wir eben zu keiner Zeit der Kirche, abgeſehen vielleicht von einzelnen Individuen, namentlich in der katholiſchen Kirche, eine chriſtliche Gemeinſchaft finden, in der die perſönliche Heilandsliebe mit ſolcher Innigkeit erfaßt worden war, in der ſie mit ſolcher Allgewalt ſich ausgeprägt hatte. Die Welt kann daher jene Verirrung der Brüdergemeine niemals verſtehen, und alſo nicht über ſie richten, denn ſie hat nie etwas davon erfahren. Die praktiſch bedenklichſte Seite der Verirrung iſt unſtreitig die, daß, während man meinte die ſinnlichen Triebe des Fleiſcheslebens dadurch zu läutern, dieß bei unbefeſtigten Gemüthern leicht in das Gegentheil umſchlagen mochte; obgleich wir, wie oben geſagt, keine deutlichen Beweiſe für dieſe Thatſache haben. Und von hier aus angeſehen, wird ſich auch jener ſorglos verſchwenderiſche Luxus, deſſen wir oben erwähnten, kaum anders ausnehmen als das Salböl der Maria in Bethanien. Joh. 12, 3.— Warum ließ aber, könnte man fragen, der Herr eine hochbegnadigte Gemeine, gerade in dieſe Verirrung gerathen, zumal unmittelbar nachdem er ſie jene Erfahrung vom 16. September 1741 hatte machen laſſen? Sollte es vielleicht ein thatſächlicher Hinweis darauf ſeyn, daß jene Erfahrung eine Täuſchung war? Mit nichten. Der Herr hat ſich darin grade recht eigentlich als Führer der Brüdergemeine bewährt. Sie mußte an ſeiner Hand dieſe Erfahrung machen. Wie der einzelne, wenn er zum bewußten Glauben an den Heiland gelangt iſt, durch ſchwere Erfahrungen ſich fortwährend als Sünder erkennen muß, damit er im demüthigen Bewußtſeyn der Abhängigkeit von ſeinem Heilande bleibe, damit er die fortgehende Sündigkeit nicht vergeſſe, ſo mußte auch die Brüdergemeine, nach dem Herbſt 1741, darauf geführt werden, daß ſie nach nicht eine vollkommene, ſondern daß ſie eine ſündige Gemeine ſey. Aber es iſt nicht nur dieſe allgemeine Sündigkeit, welche den einzelnen Wiedergebarenen durch beſondere Schulen zur tieferen Erkenntniß gebracht werden muß; es muß der Einzelne, im Zuſammenhange mit ſeiner individuellen Natur, auch beſondere individuelle Erfahrungen machen, und gerade dieſe ſind oft die tiefſten, und darum die ſpäteſten, von Bekehrung und Wiedergeburt oft zeitlich weit geſchieden. Es bringt gar oft der einzelne Menſch zu dem in ihm durch die Gnade gewirkten neuen Leben gewiſſe Naturſeiten hinzu, die für den Anfang das neue Leben zu ſtützen, ihm dienlich und förderlich zu ſeyn

ſcheinen. So etwa eine gewiſſe Karakterſtärke und Energie des Wollens aber andererſeits eine gewiſſe natürliche Sanftmuth, ein hingebendes und aufopferungsfreudiges Gemüth. So ſehr nun ſolche Eigenſchaften anfangs unmittelbar in den Dienſt des neuen Lebens treten zu können ſcheinen, ja anfangs oft große Erfolge im Reiche Gottes zeigen, ſo muß doch, wenn der neue Menſch vollkommene Geſtalt gewinnen ſoll, einmal eine Zeit kommen, wo auch dieſe Seiten als Naturſeiten, als nicht aus dem Glauben kommend, und darum als ſündig erkannt werden. Und zwar geſchieht dies wohl meiſt dadurch, daß wir grade auf Grund dieſer edleren Seiten in Verirrungen hinein und an Abgründe geführt werden. Solche Erfahrungen zeigen uns dann das Unzulängliche und Ungenügende bloßer Naturſeiten, und wir lernen dann auch dieſe dem Gekreuzigten zum Opfer zu bringen und von ihm heiligen zu laſſen. Es liegt aber in der Natur der Sache, daß ſolche Erfahrungen nur dem gereifteren Chriſten und nicht dem Anfänger im Glauben zu Theil werden. Daſſelbe ſehen wir nun auch bei der Brüdergemeine. Wir dürfen wohl von ihr mit Wahrheit ſagen, daß in ihr eine gewiſſe Innigkeit ſelbſtverläugnender Liebe gewißermaßen von Natur lag, ſie war ihr durch ihre Entſtehung, durch ihre Geſchichte und wohl nicht am wenigſten durch Zinzendorfs Perſönlichkeit aufgeprägt; und die gleiche Innigkeit trug ſie dem Herrn wie den Brüdern entgegen. Indeß ſo ſchön dieſe ſelbſtverläugnende Innigkeit war, der Herr mußte ihr zeigen, daß darin viel Naturhaftes lag; und das geſchah dadurch, daß dieſe Innigkeit ſich in den 40er Jahren vorzugsweis auf den „Chriſtus nach dem Fleiſch" richtete. Aber an dem Rand dieſes Abgrundes gingen der Brüdergemeine die Augen auf. Da that ſie Buße und fand ſich im Herrn und Seiner Gnade wieder. Es war alſo eine Erfahrung, die, wie ſie der Einzelne oft erſt ſpät nach vielen und großen Vorſtufen und erſt nach den Hauptwendepunkten des inneren Lebens macht, ſo auch der Brüdergemeine erſt nach durchlebtem 13. Auguſt 1727 und erſt nach durchlebtem 13. November 1741 zu Theil werden konnte. Sie zeigt uns, die wir vom Standpunkt der Geſchichte auf ſie hinblicken, daß die Brüdergemeine damals ſchon eine bewährte und gegründete Dienerin Chriſti war und wir lernen von hier aus die Bedeutung der „Sichtungszeit" am tiefſten verſtehen und ſie als nothwendiges Glied in die Kette der geſchichtlichen Entwickelung pragmatiſch einreihen. Und bedenken wir nun weiter, wie der Herr grade im entſcheidenden Moment die Brüdergemeine vom Abgrund mit liebender Hand zurückzog, wie er ihr die bisherige Segensſtätte der Wetterau zwar ſtrafend entzog, aber dafür zugleich die alte Heimath in der Lauſitz ihr wieder öffnete, ſo müſſen wir es tief erkennen, daß die im November 1741 in's Bewußtſeyn der Gemeine aufgenommene Idee vom Stab ſeiner unmittelbaren Führung nicht ein Wahn, nicht eine Täuſchung war. Er hat ſich gerade in dieſer Zeit der Prüfung als der „Aelteſte" der Brüdergemeine herrlich bewährt. Und darin liegt auch zugleich, wie wir mit vollem Recht dieſe Zeit als eine Zeit der Sichtung bezeichnen können, eine Zeit, da die einzelnen unlauteren Glieder ausgeſchieden wurden, die Brüdergemeine ſelbſt aber als begnadigte Sünderin hinübergerettet ward in eine neue Zeit. — Dieſe ganze Zeit nun von 1736—1750, die Zeit der Verirrung mit eingeſchloſſen, hat einen eigenthümlichen, in der ganzen Geſchichte der Brüdergemeine ſingulär hervortretenden Karakter. Die Brüdergemeine tritt mit der Ueberwindung des Pietismus in ein neues Stadium. Im alten Herrnhut, wie im Pietismus überhaupt, wollte man mit der Welt und der Natur in jeder Geſtalt durchaus brechen. In der Wetterau nahm man die Welt und die Natur, das kosmiſche Element im menſchlichen Daſeyn, in veredelter Geſtalt in ſich auf und ſuchte es der neuen Natur, der Religion dienſtbar zu machen. Man wollte das Religiöſe und das Kosmiſche verweben zu göttlicher Harmonie, nicht weil man mit der Welt noch buhlen und nicht von ihr laſſen wollte, ſondern weil man aus dankbarer Liebe zum Gekreuzigten ihm alles, alles, was das Menſchenherz bewegt, darbringen wollte, weil alles, was die Menſchen ſchön und groß und herrlich nennen, als Siegstrophäen die Stufen ſeines Thrones bauen ſollte — ein Gedanke, der an ſich unläugbar

ſeine große Berechtigung und tiefe Wahrheit hat, zu deſſen Realiſirung die Brüdergemeine aber damals noch nicht fähig war; ihr wurde das Kosmiſche zum Fallſtrick, zur Verſündigung. Aber dieſe Wetterauiſche Gemeinzeit iſt, wenn auch in unvollkommener Weiſe doch eine Thatweiſſagung auf eine dereinſtige wirkliche Harmonie zwiſchen dem Kosmiſchen und dem Religiöſen, auf eine Verklärung des menſchlich Naturhaften in der vollen Gottebenbildlichkeit. — Dieſes eben geſchilderte Moment legt uns eine Vergleichung der Wetterauiſchen Gemeinzeit mit dem deutſchen Mittelalter in Staat und Kirche nahe. Wie die altherrnhutiſche Zeit mit ihrer Einfachheit und ihrem Kampf gegen die Welt dem kirchlichen Alterthum, ſo entſpricht die Wetterauiſche Zeit durchaus dem kirchlichen Mittelalter. Denn jener friſche Hauch der Begeiſterung, die reflexionsloſe Unmittelbarkeit des Empfindens, des Schauens und Handelns, die Innigkeit und Tiefe chriſtlicher Myſtik, das Hineinziehen des menſchlich Schönen und Großen, der menſchlichen Kraft und der menſchlichen Kunſt in den Dienſt der Kirche, aber auch die Schattenſeiten, die Hierarchie, das Geblendetwerden von den Formen bis zu dem Moment, da die Form mit ihrem Gepränge dem ſchaffenden Geiſt über den Kopf wächſt, das alles iſt es, was die Wetterauiſche Zeit der Brüdergemeine mit dem deutſch-kirchlichen Mittelalter gemein hat. Natürlich darf man dabei die künſtleriſche Durchführung der Idee nicht vergleichen wollen, ſondern nur die Idee an ſich. Dieſe aber iſt in beiden unſtreitig dieſelbe. Endlich gibt auch das Verhältniß zur Gegenwart eine gewiſſe Parallele. Wie für unſer Jahrhundert das deutſche Mittelalter, ſo iſt für die Gegenwart der Brüdergemeine jene Wetterauiſche Zeit recht eigentlich die romantiſche Zeit, die man zwar nicht zurückwünſcht, aber in der das Gemüth ſich gern ergeht, getragen von dem begeiſternden Wehen einer großen Zeit. Nur der Ausgang der Zeit iſt auf beiden Seiten ein verſchiedener. Die Kirche des Mittelalters zerfiel, ein Riß zerſprengte ſie, und aus ihm quoll die neue Kirche hervor in veränderter Geſtalt und verändertem Weſen, während das alte Gebäude als eine großartige Ruine ſtehen blieb. Die Brüdergemeine aber ward aus der Wetterauiſchen Zeit in ihrer Integrität hinübergerettet in eine neue Zeit; das Gebäude blieb ſtehen, es ward nur gereinigt und erneuert. Mit dem Jahr 1750 treten wir alſo in eine neue Zeit, in welcher der Brüdergemeine eine neue Aufgabe für das Reich Gottes zu Theil wird.

VI. Das letzte Jahrzehnd in Zinzendorf's Leben oder die Anbahnung der „Brüderunität." 1750—1760. — Wir wollen die folgenden 10 Jahre in der Kürze überblicken. Ihre Bedeutung liegt einmol darin, daß die Brüdergemeine aus ihrer Schwärmerei zur Nüchternheit, aber zur um ſo tieferen Erfaſſung der alten Gemeinprincipien in Lehre und Gemeinſchaftsleben zurückgeführt wurde. Es iſt die Zeit innerer Reſtauration. Andererſeits aber haben dieſe Jahre eine große Bedeutung für die Zukunft der Brüdergemeine, denn es bahnt ſich in denſelben ihre noch heute beſtehende Verfaſſung an. Schon bei der Parlamentsverhandlung in London 1749 war ſie von Zinzendorf als Brüderunität bezeichnet worden. Dieß iſt fortan ihr Karaktername; in ihm finden die beiderſeitigen Beſtrebungen, die auf freien Zuſammenſchluß im Geiſt gerichteten Beſtrebungen Zinzendorf's, und die auf Ausgeſtaltung und Sicherſtellung der mähriſchen Kirche gehenden ſeiner Mitarbeiter ihren höheren Einheitspunkt. Der Name Brüderunität bezeichnet die Brüdergemeine als eine auf Grund der „Tropen" durch Lutherthum und Calvinismus hindurchgehende, ächt conföderativ-unioniſtiſche, aber zugleich äußerlich beſtimmt organiſirte, chriſtliche Gemeinſchaft. Die Brüdergemeine ſpricht es mit dieſem Namen aus, daß ihr Weſen nicht darin beſteht, eine freie Kirche mit eigenem Kirchenregiment zu ſeyn, beſtimmt aber zugleich ihr Weſen als Gemeine für die Zeit näher als Unionsgemeine, als Gemeine, welche in ſich die Idee der Tropen lebendig realiſirt und für deren Flüſſigmachung nach Außen arbeitet. Dieſe Idee der Unität ſollte ſich nun nach Zinzendorf's Meinung raſch in concreter Weiſe ausgeſtalten, und dazu glaubte er, ſei die Anerkennung der mähriſchen Brüderkirche als „evangeliſche Brüderunität" ſeitens des engliſchen Parla-

ments die geeignete äußere Basis. Deßhalb verlegte er auch seinen Sitz und somit die Leitung der Brüderunität nach London. Ein altes herzogliches Schloß an der Themse, unterhalb London, Lindsey-house genannt, ward von den Brüdern in Pacht genommen als ein zweites Marienborn. Hier sollte die Pilgergemeine, oder, wie man jetzt sagte, das „Jüngerhaus", seinen Sitz haben. Hier sollten Conferenzen und Synoden gehalten, von hier aus sollte die ganze Unität geleitet werden. Da trat aber ein Umstand ein, der anfangs die ganze Unität zu erschüttern, ja zu vernichten drohte, der aber in der That grade dazu dienen mußte, dem Aufbau derselben einen wesentlichen Halt und zugleich einen eigenthümlichen Karakter zu geben. Das war die Schuldennoth, in welche die Brüder jetzt geriethen. Wir haben schon auf die maßlose Verschwendung in der Zeit der Schwärmerei hingewiesen, auf das unüberlegte Aufnehmen von Capitalien auf Grund des moralischen Credits. Eigenes Vermögen hatte die Brüdergemeine nrsprünglich gar nicht; es waren ja arme Exulanten, die Herrnhut gebaut hatten. Was da war, war Zinzendorf's Privatvermögen, das er in edler Großherzigkeit von Anfang an ganz für die Sache der Gemeine geopfert hatte. Aber dieses lag zum großen Theil in dem verpachteten Gut Berthelsdorf und die Pachteinnahme langte kaum für den etwas großartigen Familienhaushalt aus. Alle aufgenommenen Capitalien aus Holland, England u. s. w. waren auf Zinzendorf's Namen geborgt worden, er galt als Pachtherr von Marienborn, von Lindsey-house n. s. w. Nun war er aber so wenig Geldmann, daß er sich um die Verwaltung dieses immer großartiger werdenden Creditwesens gar nicht kümmerte, sondern dasselbe einigen seiner Mitarbeiter, sogenannten „Generaldiakonen" überließ, gleichwol aber in letzter Instanz über die Verwendnng der aufgenommenen Gelder, wie über die Aufnahme neuer verfügte. Einer dieser Generaldiakonen, Friedrich Wenzel Neißer, ein Mähre, aber genialer und, wenn man so sagen darf, windiger als seine Landsleute, hatte dnrch sein unsinnig verschwenderisches Auftreten in der Gemeine Zeist in Holland, und namentlich dnrch die Lässigkeit im Zahlen der Zinsen das Mißtrauen der holländischen Freunde, die bisher die größten Summen willig gegeben hatten, rege gemacht. Dieses Mißtrauen, das sasart auch in England unter den dortigen Gläubigern um sich griff, führte die junge Unität an den Rand eines furchtbaren Bankerotts. Zinzendorf und einige der englischen Brüder waren mehrmals nahe daran, in's Schuldgefängniß zu wandern. Etliche grade zu rechter Zeit eintretende wunderbare Einzelhülfen retteten jedoch den moralischen Credit wieder, und es gelang Zinzendorf auf Grund seines persönlichen Ansehens alle Gläubiger in Holland wie in England theils zu weiterer Gestundung, theils zu billigen Contrakten zu bewegen. Dadnrch ward aber der Bankerott nur hinausgeschoben, nicht abgewendet. Es war klar, daß zur dauernden Abhülfe alle Mitglieder der Unität ökonomisch zusammentreten und an der Deckung der Schuld als einer schlechthin gemeinsamen arbeiten nußten; und daß ferner die Verwaltung des ganzen Creditwesens in der Hand einer eignen selbstständigen Behörde ruhen müsse. Zu diesen Gedanken gab Zinzendorf selbst die Anregung, ausgeführt aber wurden sie von einem Mann, der, wie kein anderer dazu geeignet, von Gott der Brüdergemeine in dieser bedrängten Zeit zum Retter gegeben ward. Das war Johann Friedrich Köber, geb. 1717, früher Jurist im Dienst des Oberamtshauptmanns v. Gersdorf in Bautzen, seit 1747 Mitglied der Brüdergemeine. Er war ein Mann von eisernem Karakter und zäher Willenskraft, dabei von großer Umsicht, Gewandtheit und klarem Blick in die realen Verhältnisse. Was aber die Hauptsache war, er hatte ein warmes Herz für das Gemeinwohl, eine aufopferungsfreudige Hingabe und Liebe zur Unität, die ihn, wo es die Sache des Ganzen galt, kein Opfer, keine Mühe scheuen ließ. Er brachte es durch rastlose Thätigkeit dahin, daß das Zinzendorfische Familienvermögen vom Unitätsvermögen*) geschieden wurde, daß für die Ver-

*) Ein solches bildete sich nämlich jetzt allmählich durch Vermächtnisse an Capitalien und Gütern, namentlich vom Oberamtshauptmann Grafen von Gersdorf, der um diese Zeit starb.

waltung des letzteren eine eigene unabhängige Behörde, das „Direktorialcollegium“ eingesetzt wurde, welches zugleich auch die bürgerlichen Angelegenheiten der Brüdergemeine unter sich hatte, und daß endlich eine Unitätssteuer ausgeschrieben wurde, die nach Maßgabe des Vermögens auf die einzelnen Provinzen und Gemeinen vertheilt, eine bestimmte Summe, nämlich die Zinsen der sämmtlichen Schulden aufbringen mußte. Dadurch ward die ökonomische Lage der Unität geordnet, und es konnte an eine allmähliche Abtragung der Schulden gedacht werden. Aber es ging noch durch viel Nöthe und Kämpfe, und erst als Köber längst die Augen geschlossen, im Jahr 1801, war die Unität als solche schuldenfrei.

An dieser Schuldennoth nun und an den Versuchen zu ihrer Hebung baut sich die Unitätsverfassung auf. Grade diese beiden Momente, die Verpflichtung aller Unitätsglieder zur Deckung der Schuld und die Errichtung einer selbstständigen financiellen Behörde in Gestalt eines collegialen Direktoriums sind dafür von tief greifender Bedeutung. Zinzendorf selbst, obgleich zu monarchischer Stellung geboren, zeigt in dieser ganzen Zeit unverkennbar das Bestreben, seine Aemter an verschiedene Collegien zu übertragen, wohl in der bestimmten Ueberzeugung, daß nach seinem Dahinscheiden keiner vorhanden seyn würde, der, wie er, alles in seiner Person vereinen könne, und zugleich in dem Bewußtseyn, daß eine collegiale Leitung das an sich Vorzüglichere sey. Nur entwickeln sich mehrere der von ihm creirten Collegien, selbst das relativ selbstständigste, das „Direktorialcollegium“ für sämmtliche äußere Angelegenheiten der Unität nicht zur vollen Selbstständigkeit, indem er mit seiner mächtigen Persönlichkeit überall leitend dahintersteht. Dies Verhältniß veranlaßte mehrere heftige Reibungen zwischen ihm und Köber, indem der ökonomische Realismus des Letzteren und der zu sehr blos die geistige Seite der Gemeine in's Auge fassende Idealismus des Ersteren oft heftig aufeinanderplatzen. Erst nach Zinzendorfs Tod konnte die collegiale Leitung der Unität zur realen Wahrheit werden, aber wir dürfen nicht verkennen, daß er selbst schon in richtiger Erkenntniß der Sachlage die Bausteine zusammengetragen hat. Aber nicht nur die Collegialität der Behörden ist es, was er im Auge hat. In engster Verbindung mit der Idee, daß alle Glieder der Unität zur Mitübernahme der Schulden und deren Deckung verpflichtet seyen, spricht Zinzendorf bei einer Synodalconferenz in London es aus, daß künftig auf den Synoden die Gemeinen durch selbstgewählte Deputirte müßten vertreten seyn. Das war damals etwas ganz Neues und es kam auch, so lange er lebte, durch mancherlei Umstände verhindert, nicht zur Realisirung. Aber es war ein fruchtbarer Gedanke. Die Unität hat ihn nach Zinzendorfs Tod zur Wahrheit gemacht, denn die erste nachzinzendorfische Synode war eine aus Urwahlen hervorgegangene Repräsentativsynode. So haben also merkwürdiger Weise die beiden Grundlinien der Unitätsverfassung, die synodale Legislative und die collegiale oder presbyteriale Exekutive ihre Anregung und ihren Ausgangspunkt in dem absoluten Monarchen Zinzendorf. Und unverkennbar haben zur Anbahnung der Unitätsverfassung in dieser Gestalt zwei Faktoren in einflußreichster Weise zusammengewirkt: einmal, wie wir schon oben andeuteten, die ökonomische Noth und dann der Aufenthalt Zinzendorfs und seiner Mitarbeiter während der ersten Hälfte der funfziger Jahre in England, dem Lande, das mit seiner freien Verfassung und seinem Selfgovernment den übrigen Staaten Europa's um mehr denn ein Jahrhundert voraus war und ihnen als Muster voranleuchtete. Dadurch aber, daß die ökonomische Noth der Hebel wurde für die Verfassungsentwickelung der Unität, hat diese zugleich einen eigenthümlichen, ursprünglich nicht beabsichtigten Karakter erhalten. Die Brüderunität ist seitdem bis auf den heutigen Tag nicht nur eine kirchlich-organisirte Unionsgemeine, die die beiden Tropen des Protestantismus in sich lebendig zu vereinen strebt, sondern sie ist auch außerdem noch dadurch zu einem Ganzen verbunden, daß sie einen gemeinsamen materiellen Besitz hat, ein gemeinsames Vermögen, das sie theils in Gütern, theils in Gewerben kapitalisirt und dadurch einerseits die eigenen kirchlichen Be-

dürfniſſe deckt, andererſeits in verſchiedenen Gebieten für das Reich Gottes arbeitet. Es iſt dies nicht eine rein äußere und durchaus indifferente Form der Exiſtenz, ſondern der ökonomiſche Verband iſt das Mittel, daß der geiſtige Verband lebhafter gefühlt wird, daß die gliedliche Stellung des Einzelnen und der einzelnen Gemeine deutlicher zum Bewußtſeyn kommt; es iſt die praktiſche Anwendung von 1 Cor. 12, 26, eine Anwendung, die eben darum, weil ſie ſich verſichtbart, zurückwirkt auf die Einheit des geiſtigen Organismus. Die Brüderunität iſt nicht ein Volk in nationalem Sinn, darum fehlt ihr ein gewiſſes äußeres Band, das die Volks- und Staatskirche im gemeinſamen Vaterland, im Volks- und Vaterlandsbewußtſeyn hat. Dieſes fehlende äußere Band wird ihr durch die ökonomiſche Verbindung erſetzt, und dieſe iſt ſomit für Leben und Beruf der Brüderunität von einflußreicher Bedeutung. Von dieſer ſo bedeutungsvollen Exiſtenzform rührt wohl unläugbar auch jener Zug her, den man nicht ſelten an der Brüdergemeine bemerkt und öfters lobend erwähnt hat, nämlich eine mit ihrem religiöſen Gefühlsleben in ſcheinbarem Contraſt ſtehende praktiſche Nüchternheit in Unternehmungen für das Reich Gottes. Wohl findet man denſelben Zug auch bei den verſchiedenen Kirchengemeinſchaften in England, ſetzt ihn aber dort ohne Weiteres auf Rechnung des Volkskarakters. Auf deutſchem Boden iſt dieſer Karakterzug bei chriſtlichen Gemeinſchaften in der That ſelten. Die Brüdergemeine verdankt ihn alſo, inſoweit ſie ihn hat, nicht der allgemeinen Richtung ihrer deutſchen Volksgenoſſen, ſondern eben jenem obenerwähnten, für ihre Geſtaltung ſo bedeutungsvollen geſchichtlichen Faktor. Die Schattenſeite davon iſt freilich leider auch bemerkbar. Sie liegt darin, daß die kluge Berechnung zuweilen den wagenden Glauben überflügelt.

Mit dieſer Sorge Zinzendorf's für die künftige Verfaſſung der Unität ſind wir zugleich bis an deſſen Lebensabend gelangt. Was er für das Reich Gottes im Großen und Ganzen und für die beſondere Anſtalt deſſelben, die Brüdergemeine, inſonderheit gethan hat, haben wir im Obigen kurz überblickt. Zum Schluß dürfen wir die häuslichen Erfahrungen und Erlebniſſe nicht unerwähnt laſſen, die ihn in dieſen ſeinen letzten Lebensjahren trafen. In früheren Jahren hatte er mehrere ſeiner Kinder ſchon in den erſten Lebensſtadien verloren. Nur vier waren am Leben geblieben, drei Töchter und ein Sohn. Unter dieſen war die älteſte, Benigna, mit Johannes von Wattewille vermählt worden 1746. Der Sohn, Chriſtian Renatus, geb. 1727, war noch um die Mitte der vierziger Jahre die Hoffnung des Vaters. Zinzendorf hegte den Wunſch, ihn als ſeinen Nachfolger, als den Führer der künftigen Gemeine hinterlaſſen zu können. Doch bald wies es ſich aus, daß er dazu nicht im geringſten der Mann ſey. Auch dem Vater blieb das allmählig nicht verborgen. Chriſtian Renatus hatte nur die eine Seite ſeines Vaters, das phantaſiereich innige Gemüthsleben, aber weder den Geiſt, noch die Thatkraft hatte er vom Vater überkommen. Weil nun dieſer ſeiner Richtung kein Correktiv zur Seite ſtand, ſo ward zumal unter der erziehenden Pflege eines Johannes von Wattewille das innig weiche Gemüth zur ſchwärmeriſch weichlichen Zerfloſſenheit. So zeigt er ſich uns in jenen Jahren der Schwärmerei als Hauptrepräſentant derſelben; zwar durchaus ſittlich rein bleibend, aber, im ſchwärmeriſchen Spiel ganz aufgehend, die ſittliche Gefahr auf der abſchüſſigen Bahn gar nicht ahnend. Von ſeinem Vater und anderen aufmerkſam gemacht und ernüchtert (1750) brach er vor Schreck und Schmerz innerlich zuſammen. Eine Zeit tiefer Zerknirſchung und Buße folgte dem fröhlich taumelnden Spiel, aber auch eine Zeit des tiefen, inneren, ſeligen Friedens im Glauben an die Vergebung. Aus dieſer Zeit (1750 und 51) ſind die meiſten ſeiner geiſtlichen Lieder, die durchgängig jenen weich innigen Karakter tragen und faſt ausſchließlich die Martergeſtalt des Gekreuzigten beſingen. Einige ſeiner Verſe ſind auch außerhalb der Brüdergemeine in Gebrauch gekommen, z. B.: „Die wir uns allhier beiſammen finden“ u. ſ. w. Jene Wendung in ſeinem inneren Leben hatte zugleich ſeiner Geſundheit den Todesſtoß gegeben. Er ſtarb am 28. Mai 1752 zu London zum tiefen Schmerz für ſeinen Vater. Aber was für Zinzendorf bitter und

ſchwer, und wohl die nothwendige Folge innerer Verſchuldung war, das ward nach Gottes Gnade zugleich ein Segen für die Unität, denn durch dieſen Todesfall war eine ſonſt ſchwer und nicht ohne die bitterſte Verwickelung zu löſende Frage, die Frage über die Familienſucceſſion, durch eine höhere Hand gelöſt worden. — Im Sommer des Jahres 1755 war Zinzendorf und mit ihm die Pilgergemeine oder das „Jüngerhaus“, das Organ für die innere Gemeinleitung, wieder in die Lauſitz zurückgekehrt, an den Ort, wo ſeine Wirkſamkeit ihren Anfang genommen. Die Güter Berthelsdorf und Hennersdorf gehörten jetzt der Unität. Im Schloß zu Berthelsdorf richtete Zinzendorf ſeine Wohnung ein und von da aus ward auch jene Diaſporathätigkeit, die im Jahre 1736 unterbrochen war, wieder aufgenommen. Die Feindſchaft gegen Herrnhut hatte ringsum im Lande ſo ziemlich aufgehört. Mit den Pfarrern der benachbarten Dörfer ſtand man in gutem Einvernehmen, ja es ward mit ihnen eine jährliche Predigerconferenz zu Herrnhut gegründet. Ein ſtiller friedlicher Abend ſchien Zinzendorfs thatenreiches und bewegtes Leben krönen zu wollen. Da ſtarb am 19. Juni 1756 ſeine Gemahlin, die Gräfin Erdmuth, geb. Gräfin Reuß. Ein neuer und nicht minder ſchwerer Schlag für Zinzendorf als der Heimgang ſeines Sohnes. Die Gräfin Erdmuth tritt in der Geſchichte der Brüdergemeine äußerlich ſehr zurück, doch iſt ihr Einfluß deßhalb nicht gering anzuſchlagen. Grade durch ihr weiblich ſtilles, aber tief inniges und verſtändiges Weſen hat ſie auf Zinzendorf ſelbſt, noch mehr wohl auf manchen ſeiner Mitarbeiter, einen ſehr heilſam fördernden Einfluß ausgeübt. Sie iſt aber auch hie und da handelnd aufgetreten. Während der Abweſenheit ihres Gemahls in Amerika hat ſie ſchwierige Verhandlungen über die Brüderſache an den Höfen von Dänemark und Rußland geführt, allerdings ohne etwas Entſcheidendes auszurichten, was aber in den damaligen ſchwierigen Verhältniſſen lag. Von beſonderer Bedeutung war ihre treue und ſparſame Haushaltung in der Pilgergemeine von 1736 bis in die Mitte der vierziger Jahre und beſonders ihre geſegnete, von großer Weisheit und Erfahrung unterſtützte Seelenpflege unter dem weiblichen Theil der Gemeine. Spangenberg hat eine von tiefer Hochachtung erfüllte Karakteriſtik ihrer Perſon gegeben in ſeinem Leben Zinzendorfs, Theil VII. S. 2066 u. ff. Dieſelbe findet ſich abgedruckt bei Cröger, Geſchichte der erneuerten Brüderkirche, Theil II. S. 241 u. ff. Ungleich tiefer und lebendiger iſt aber die Karakteriſtik, die Schrautenbach gibt in ſeiner originalen, feinen und doch körnigen Schreibart (ſ. Schrautenbach, der Graf von Zinzendorf S. 526 u. ff.). Wir dürfen hier Zinzendorf's perſönliches Verhältniß zu ſeiner Gemahlin nicht unerwähnt laſſen. Bei einem genaueren Einblick in das geſchichtliche Detail ſtellt es ſich deutlich heraus, daß er ſie in ſpäteren Jahren, mehr als ſie es wohl verdiente, vernachläſſigt und zurückgeſetzt hat. Sie ſteht in den letzten 2 Jahrzehnten im Grunde nicht anders zu ihm, als jeder andere ſeiner Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen. Etwas davon liegt im Karakter der Brüdergemeine, die überhaupt das Familienleben zurücktreten läßt; aber hier iſt mehr als das. Ja es tritt um ſo ſtärker hervor, wenn wir Zinzendorfs Verhältniß zur Aelteſtin, Anna Nitſchmann, in's Auge faſſen. Es iſt klar, daß dieſe ihn mehr angezogen hat als ſeine Gemahlin. Mit Anna Nitſchmann war er in beſtändigem Verkehr. Mit ihr wanderte er in Amerika zu den Indianern, während Erdmuth daheim in Europa blieb. Anna fehlte nie in den Jüngerhausconferenzen, während Erdmuth in den letzten Jahren ſich gar nicht daran betheiligte. Dieſer Zug zu Anna Nitſchmann war aber wohl, obgleich das Verhältniß Zinzendorf's zu ihr jederzeit ein durchaus ſittlich reines geblieben iſt, ein vorherrſchend naturhafter und gerade darüber ſcheint ſich Zinzendorf getäuſcht zu haben. Er hielt Anna Nitſchmann für tüchtiger und begabter für den Gemeindienſt als Erdmuth, in der That aber ſtand Anna in jeder Hinſicht der Erdmuth weit nach, höchſtens in der geiſtlichen Liederdichtung kam ſie ihr gleich. Es wirft, wir können es nicht läugnen, dieſes Verhältniß Zinzendorf's zu ſeiner Gemahlin einerſeits und zur Aelteſtin Anna andererſeits einen Schatten auf ihn, der zumal am Abend ſeines Lebens etwas Störendes hat. Aber in ein um

ſo helleres Licht tritt eben dadurch Erdmuth. Sie hat dieſes Verhältniß gewiß tief gefühlt, aber ſie hat deſſen nie auch nur mit einem Laut gedacht. Keine Spur von Gereiztheit oder Eiferſucht zeigt ſich bei ihr. Sie hat es mit ſtillem und ſanftmüthigem Geiſt getragen, ein Beweis, wie tief ihr Herz durch die Gnade gegründet war. — Nur eine Conſequenz des eben berührten Verhältniſſes war es, daß Zinzendorf ein Jahr nach dem Tod der Gräfin Erdmuth in die Ehe trat mit Anna Nitſchmann (27. Juni 1757). So wenig man ihm dieſen Schritt irgend verargen kann, ſo war es doch wunderlich und weder durch die damaligen Umſtände motivirt, noch überhaupt zu rechtfertigen, daß er dieſe Ehe anderthalb Jahr lang vor der Gemeine verheimlicht hat. Nur ſeine nächſten und vertrauteſten Mitarbeiter wußten darum. Erſt im November 1758 hat er ſie durch ein Schreiben an die Gemeine bekannt gemacht. Nicht daß er ſich dieſer Ehe geſchämt hätte; es gehört wohl mehr zu den wunderlichen Marotten der Ariſtokratie des vorigen Jahrhunderts, in denen auch Zinzendorf ein Kind ſeiner Zeit war.

In den letzten Jahren ſeines Lebens machte Zinzendorf mehrere Reiſen, beſonders Viſitationsreiſen in verſchiedene Gemeinen. Ueberall war die ſpecielle Seelſorge, die Pflege der Einzelnen, ſein Hauptaugenmerk. Auch Synodalconferenzen wurden öfter gehalten. Solche Conferenzen mit den hauptſächlichſten ſeiner Mitarbeiter waren ihm die liebſte Thätigkeit. Er hielt ſie auch für beſonders wichtig in Bezug auf Pflege und Weckung des Gemeingeiſtes und der Grundprincipien des Gemeinlebens. In dieſem Sinn äußerte er bei Gelegenheit des Heimgangs ſeiner erſten Gemahlin, der Gräfin Erdmuth: „Niemand geht heim als wenn der Heiland will und man es entbehren kann. Auch ich werde heimgehen und es wird beſſer werden. Dazu ſind die Conferenzen, die bleiben ewig“. Daß aber in ſolchen allgemeinen Conferenzen die ökonomiſche Frage, durch Köber angeregt, immer wieder dominirte, war ihm unbehaglich. Er brach ſolche Conferenzen immer raſch ab und ſuchte ſich immer mehr und mehr auf die Arbeit am innern Leben der Gemeinen zu beſchränken. Nach einem längern Reiſeaufenthalt in Holland kehrte er gegen Ende des Jahres 1759 nach Herrnhut zurück und ſchlug hier ſeine Wohnung in dem Haus auf, wo er am Anfang ſeiner gemeinbildenden Thätigkeit gewohnt hatte (1727). Hier nahm er ſich noch beſonders der einzelnen Mitglieder der Gemeine zu Herrnhut ſeelſorgeriſch an und war darin thätig bis an ſeine letzte Krankheit, nur daß ſich dabei eine auffallende, unruhige Haſt geltend machte. Eigentlich krank ward er erſt am 5. Mai. Es bildete ſich ein hitziges Katarrhalfieber aus und ſchon am 9. Mai 1760, Vormittag 10 Uhr entſchlief er in einem Alter von 60 Jahren; wenn auch von den Seinigen und ſeinen nächſten Freunden, ſowie von der ganzen Gemeine mit inniger Pietät betrauert, ſo doch für die Unität im Ganzen und deren Entwickelung nicht zu früh. Das zeigt ein unbefangner Blick auf die bisherige, wie auf die nachfolgende Geſchichte. Er hatte ſein Werk in der Kraft und Gnade des Herrn gethan. Die Zeit des Ausſpannens war da. Die Gemeine, der er, menſchlich geredet, das Daſeyn und die fernere Ausgeſtaltung gegeben, bedurfte ſeiner Leitung nicht mehr. Wir können die Weisheit und Gnade des himmliſchen Lenkers nicht genug bewundern, daß er gerade jetzt zur rechten Zeit dieſen Fürſten Gottes unter ſeinem Volk zu ſich heimrief.

Indeß können wir nicht umhin, auch unſererſeits in liebendem Andenken an dieſen großen Mann hier ſtillzuſtehen und rückblickend uns ſeine Perſönlichkeit noch einmal zu vergegenwärtigen. Wir finden in den „Proteſtantiſchen Monatsblättern“ Jahrgang 1860, Mai, Seite 328 ff. einen Aufſatz: „Erinnerungen an Zinzendorf“, der eine ſo eingehende und richtige Karakteriſtik des Mannes enthält, daß wir nichts Beſſeres thun können, als mit Erlaubniß des Verfaſſers dieſelbe hier im Auszug und in etwas veränderter Geſtalt mitzutheilen, bitten aber zugleich Alle, denen an der Vollſtändigkeit des Bildes etwas gelegen iſt, dieſelbe a. a. O. nachzuleſen.

Zinzendorf war ein lebendiger, ſtarker Geiſt, Leben und Bewegung in jeder Hin-

ſicht. Der zunächſt hervortretende Zug dieſes Geiſtes iſt aber ſeine raſche, vielſeitige und kühne Phantaſie. Dieſe ließ ihn die mechaniſche Fähigkeit ſeines ſonſt guten und friſchen Gedächtniſſes leicht überfliegen, ſo daß er in Angabe und Beſchreibungen von Details ſeiner früheren Handlungen oft irrte, denn er war gewohnt die äußeren Thatſachen immer unter dem Geſichtspunkt irgend einer Idee zu ſehen, und in dieſem Intereſſe oft fern Liegendes raſch und kühn zu combiniren. Daher die Beſchuldigungen von Unzuverläſſigkeit, Unwahrheit und Intrigue, die ihm die Gegner machten. Aber ſelbſt wenn man ihm im Einzelnen hie und da eine Unlauterkeit nachweiſen könnte, ſo wird die Grundwahrhaftigkeit ſeines Herzens dadurch nicht im Mindeſten angetaſtet für denjenigen, der irgend Menſchenkenntniß und Kenntniß des Verhältniſſes zwiſchen Natur und Gnade auch bei erprobten Chriſten beſitzt. Aber, wenn auch nicht ein Lügner, ſo könnte man bei oberflächlicher Betrachtung meinen, er ſey in Folge der großen Gewalt ſeiner Phantaſie ein Phantaſt geweſen Indeſſen das Geſammtbild ſeines Lebens und Thuns zeigt deutlich, daß er das nicht war, obgleich er ſelbſt von ſich ſagt, daß er „ein Genie habe, ſo ſehr als irgend eines Menſchen ſeines zu Extravaganzen geneigt.“ Auch bildet, wie nachher gleich zu erwähnen, ſein ſtarkes Maaß von ſcharfem Verſtande ein ſicheres Correktiv für etwaige phantaſtiſche Extravaganz. Oder man könnte auf Grund ſeiner ſtarken Phantaſie in ihm ein Dichtergenie vermuthen, und Dichter war er in gewiſſer Weiſe allerdings. Nicht nur die große Menge, auch die geniale Originalität ſeiner Lieder ſpricht dafür. Aber er war doch keineswegs Dichter von Fach. Das ſind ſolche aktive Naturen, wie er war, überhaupt nicht. Er dichtete leicht und viel, aber nachläſſig in der Form und gleichgültig gegen den äſthetiſchen Werth der Bilder, in die er ſeine Gedanken einkleidete. Er benutzte ſeine reiche und gewandte Einbildungskraft oft mehr, um die treffendſten, wenn auch barocken und nach Gelegenheit unſchönen, als um die ſchönſten Bilder zu finden. Er dichtete überhaupt nicht in rein künſtleriſchem, ſondern in praktiſch-religiöſem Intereſſe. Und eben darin liegt, daß er oft, weil von tief-innerſter Empfindung mächtig gedrängt, wahrhaft poetiſche Ideen und Gedanken ausſprach, ohne deshalb eigentlich Dichter zu ſeyn. — Nun iſt aber die ſtarke und lebhafte Phantaſie nicht der einzige Karakterzug ſeines geiſtigen Seyns. Es kommt vielmehr ein ziemlich gleiches Maß des Verſtandes hinzu. Das ſagt er ſelbſt von ſich aus. Auffallend könnte das nur ſeyn, wenn man glaubte, man müſſe ſich nur einen vorherrſchend verſtandesmäßigen Menſchen unter ihm denken. Das will er aber nicht ſagen, und iſt es auch nicht geweſen. Daß er aber Recht hat, wenn er von einer gleichmäßigen Miſchung ſpricht, zeigt z. B. die Art, wie er mit ſeinen poetiſchen Ideen verfährt. Denn jede von der Phantaſie ihm vorgeführte Idee oder Vorſtellung ergreift ſofort ſein ſtarker und conſequenter Verſtand, prägt ſie ſcharf aus, verfolgt ſie bis in ihre letzten Fäden, oft mit einer Conſequenz, die nicht nur jedem äſthetiſchen Gefühl, ſondern allerdings auch der nüchternen Abwägung der Begriffe widerſpricht. Daher alle jene kraſſen Paradoxieen in Rede und Lied, daher jene einſeitig ſchroffen Betonungen einzelner Lehrwahrheiten, daher endlich jene ſo häufigen Antinomieen in dergleichen Ausſprüchen. Eine ſolche Verbindung von Phantaſie und Verſtand, wie ſie uns hier entgegentritt, hat in der That etwas Gefährliches, und wäre ſie nicht durch ein höheres Moment in ihm gezügelt worden, ſo hätte er ſich ſicher zu ſeinem und ſeiner Sache Verderben in Einſeitigkeiten und Abſurditäten vollſtändig verwickelt. Jedenfalls war er, eben in Folge jener ſcharfen und ſchroffen Verbindung, kein Mann des wiſſenſchaftlichen Denkens. Er war, obgleich er umfaſſende theologiſche Studien gemacht, doch kein Theologe von Fach, ſo wenig als ein Dichter von Fach. Aber in höherem Sinne iſt er Theolog, nur nicht im Sinne der Schule. Er iſt vielmehr ein theologiſches Genie. Das Geniale ſeines theologiſchen Denkens liegt vornehmlich darin, daß er mit großartiger Kühnheit den Lebensmittelpunkt aller göttlichen und menſchlichen Weisheit im Gottmenſchen erfaßt und Alles und Jedes mit dieſem in nächſte, lebendige Beziehung zu ſetzen weiß. Dennoch aber würden wir irren, wollten

wir ihn um dieſes genialen und kühnen Denkens willen als einen ſpekulativen Kopf bezeichnen. Er war weder Theoſoph noch Philoſoph. Seine Stärke liegt überhaupt nicht auf dem Gebiete des Denkens, ſondern auf dem des Handelns. Er war durch und durch ein Mann der That. Alles, was er erfaßte, erfaßte er vom praktiſchen Geſichtspunkte aus. Im Handeln bewegt ſich ſein Leben von früh an bis in's Alter. Ja er zeigt oft, verbunden mit einer nervöſen Reizbarkeit, eine gewiſſe haſtige Vielgeſchäftigkeit, die ſeiner Umgebung nicht ſelten zur Laſt wurde. Aber es iſt nicht jene unſtäte, haltloſe Vielgeſchäftigkeit, die im Rennen und Laufen aufgeht, ſondern ſie iſt durchgängig von einem letzten Zwecke getragen, der die Seele ſeines Handelns war. Darum iſt all' ſein Thun durch die ganze reiche Geſchichte ſeines Lebens von der Kindheit bis zum Alter, aus einem Guß, wenn er auch, äußerlich betrachtet, oft wechſelnd, ſpringend, übereilt und widerſprechend erſcheint. Und darum, weil er ſo ausſchließlich ein Mann der That iſt, des Handelns von einem einheitlichen, feſten Geſichtspunkte aus, getragen und beſeelt von einer einzigen großen Idee, darum iſt er, wie kein Anderer ſeiner Umgebung, zum Herrſcher geboren. Darum wird aber auch, wo die Gnade nicht vollſtändig überwindend durchdringt, ſeine Herrſchernatur oft zum Eigenſinn und zur Willkür. Was aber alle dieſe Härten wieder gut macht, iſt ein anderer Grundzug ſeines Weſens, die Liebe. Dieſe wird unterſtützt und getragen durch das von Natur in ihm liegende ſtarke und innige Gefühl. In dieſer auf unmittelbarem Gefühl ruhenden Liebe erſchließt ſich uns erſt der eigentliche und wahre Zuſammenhang ſeines Denkens und ſeines Thuns. Das Objekt dieſer Liebe iſt in erſter Linie nicht die abſtrakte Idee, für die er ſich begeiſtert, ſondern die Perſon des Gottmenſchen. Eine tiefe und innige Heilandsliebe erfüllt ihn von der früheſten Jugend bis zur Stunde ſeines Todes. In dieſem Sinne ſagt er mit voller Wahrheit von ſich: „Ich habe nur eine Paſſion und die iſt Er, nur Er.“ Dieſe Liebe iſt die treibende Kraft, die Wurzel all' ſeines Thuns. Seelen für den Heiland zu gewinnen, iſt der alleinige und große Zweck, der ihn ganz erfüllt. Mit dieſem erſten und Hauptobjekt ſeiner Liebe verbindet er dann auf's Engſte alle diejenigen ſeiner Mitmenſchen, bei denen er die gleiche Idee, das gleiche Streben findet. Und dieſe innige Liebeskraft erweckt bei denen, die ihn kennen lernen und ſich innerlich mit ihm zuſammenfinden, eine hingebende und aufopfernde Gegenliebe. Trotz ſeiner Fehler und Mängel, ſeiner Härten im täglichen Leben und Umgange, hingen ſeine Brüder und Schweſtern mit der innigſten Pietät an ihm. Dieſe Gemeinſchaft zarteſter Liebe iſt auch bei aller Aktivität, bei aller rüſtigen Thatkraft doch ſein höchſtes, ſie iſt das Ziel, in dem er ausruht. Und von hier aus erſt werden wir ihn recht verſtehen in ſeiner geſchichtlichen Bedeutung als Gemeingründer. Gemeinen zu ſammeln aus erweckten, gläubigen Menſchen, aus Seelen, die Frieden gefunden, die allen irdiſchen, menſchlichen Anforderungen gerecht und doch allein in und für Gott leben und wirken, das war ſeine Lebensthat. Als der Herr ihm dieſes Streben annähernd hatte gelingen laſſen, da rief er ihn, nach vollbrachtem Tagewerk, ab in die obere Gemeinſchaft der Vollendeten.

Wie groß nun ſeine geſchichtliche Bedeutung ſey, das heißt hier ſeine Bedeutung für die Geſchichte des Reiches Gottes auf Erden, das muß das von ihm gegründete Werk, die Brüdergemeine, erweiſen. Mit ihr ſteht und fällt Zinzendorf's geſchichtliche Bedeutung. Vertritt dieſe Gemeine irgend eine weſentliche Idee im Reiche Gottes — Zinzendorf hat dieſe Idee in's Daſeyn gerufen. Hat ſie einen beſonderen Beruf für das Reich Gottes erfüllt und noch zu erfüllen — Zinzendorf hat ſie als eine für dieſen Beruf befähigte hingeſtellt. Welches aber Idee und Beruf der Brüdergemeine iſt, wie groß und wichtig oder auch wie geringfügig, das kann erſt die Zukunft entſcheiden. Denn noch ſteht dieſe Gemeine in ihrer Thätigkeit unerſchüttert da, noch iſt ihre Geſchichte nicht geſchloſſen und nur über diejenigen Erſcheinungen, die vom Schauplatz der Geſchichte abgetreten ſind, kann die Geſchichte richten. So viel aber können wir, wenn wir allein bei Zinzendorf ſtehen bleiben, klar erkennen und beſtimmt ausſprechen: er

hat die Verinnerlichung der evangelischen Kirche, wie sie durch den Pietismus angebahnt war, in ein neues, folgenreiches Stadium geleitet. Der Pietismus Spener's hatte es nur zu freien Vereinen, zu ecclesiolis in ecclesia, der Pietismus Franke's nur zu Anstalten für die Jugenderziehung und für Ausbildung von Predigern gebracht. Zinzendorf geht über beide hinaus. Er stiftet eine Gemeine, welche die ganze bürgerliche und gesellschaftliche Daseynsform unmittelbar in den Dienst des Reiches Gottes stellt und für dasselbe verwerthet, eine Gemeine, wie wir sie seit 1727 in Herrnhut und dann an anderen Orten sehen. — Wenn Dr. Kurtz in seinem Lehrbuch der Kirchengeschichte Seite 597 das als das Eigenthümliche und Wesentliche des Mannes hervorhebt, so hat er vollkommen Recht, er irrt nur darin, daß er es als seine Schwäche bezeichnet. Wir sehen gerade darin seine große zukunftreiche Bedeutung. Alles andere Große und Hohe an ihm steht nicht für sich da, und darf nicht davon losgerissen betrachtet werden. Es dient vielmehr überall nur diesem einen Zweck, seiner großen Lebensaufgabe*).

Werfen wir zum Schluß noch einen kurzen Blick auf die Ausdehnung des von Zinzendorf gestifteten Werkes, die dasselbe zur Zeit seines Todes erreicht hatte. Auf dem europäischen Continent (Deutschland und Holland) waren 12 Gemeinen errichtet. 1) in der sächsischen Oberlausitz drei: Herrnhut, Nisky und Klein-Welke bei Bautzen. Diese waren bereits von den betreffenden Parochieen gelöst und standen als kirchlich selbstständige Gemeinen da mit eigener Verwaltung der Predigt und der Sakramente. 2) in Schlesien ebenfalls drei: Gnadenberg, Gnadenfrei und die Gemeine in der Stadt Neusalz**). Diese standen bei innerem Aufblühen doch noch sehr unter dem Druck der Regierungsbehörden. 3) in Mitteldeutschland wiederum drei: Ebersdorf im Vogtland, Neudietendorf bei Gotha und Barby an der Elbe unweit Magdeburg; an letzterem Orte war nur ein kleines Gemeinlein innerhalb der Stadt, aber das theologische Seminarium der Brüderunität war seit dem Jahre 1754 unter Gottfried Clemens dort begründet und in hoffnungsvollem Aufblühen begriffen. 4) in Norddeutschland bestand eine Gemeine, nämlich die böhmische Gemeine zu Berlin und Rixdorf, in den 50er Jahren dem kirchlichen Verband der Brüderunität förmlich einverleibt. 5) im westlichen Deutschland bestand ebenfalls eine Gemeine, nämlich zu Neuwied am Rhein, wo man ein eignes Stadtviertel an die Stadt anzubauen begonnen hatte. Endlich befand sich 6) noch eine Gemeine in Holland, nämlich Zeist bei Utrecht. — Ansehnliche Verbreitung hatte die Brüdergemeine ferner in England gefunden. Hier waren zwar weniger eigne Ortsgemeinen erbaut worden, aber um so mehr hatten sich in Städten und Dörfern durch das früher von den Brüdern gepflegte Gemeinschaftsleben Gemeinen gebildet, die sich jetzt der durch die Parlamentsacte vom Jahr 1749 autarisirten Brüderkirche anschlossen. — In Nord-Amerika waren zwei Gemeinen entstanden, Bethlehem und Nazareth, beide in Pennsylvanien, und außerdem waren in manchen Städten und Dörfern Gemeinbildungen im Werden. — In blühendem Zustand und beträchtlicher Ausdehnung war damals auch schon das Werk der Heidenmission. In Grönland wurde auf zwei Stationen gearbeitet, Neu-Herrnhut und Lichtenfels. In Dänisch-Westindien waren auf allen

*) Es wäre vielleicht hier der Ort, noch auf Zinzendorf's Theologie näher einzugehen. Indessen ist es bei seiner im Vorhergehenden öfters erwähnten genialen und unsystematischen Weise des Denkens schwer, wenn nicht unmöglich, dieselbe in ein kurzes, übersichtliches System zu bringen. Das Wesentliche daran hat auch die bisherige Darstellung bereits aufgewiesen. Wir erinnern an den Synodus vom J. 1740 in Marienborn und an seine Tropenidee. Ein einigermaßen eingehendes Bild seiner Theologie, soweit sich dasselbe einheitlich zusammenstellen läßt, gibt übrigens noch jener obenerwähnte Aufsatz in den Protestant. Monatsblättern, Jahrg. 1860. S. 396 ff.

**) Diese Gemeine wurde im Jahre 1759 nach der Schlacht bei Kunnersdorf von den Russen geplündert und niedergebrannt. Die Einwohner mußten sich durch die Flucht retten. Nach dem Schlusse des siebenjährigen Krieges ist sie dann rasch wieder aufgebaut worden.

3 Inseln, St. Thomas, St. Crux und St. Jan Missionsstationen. Die Brüder besaßen mehrere Plantagen auf den Inseln und bauten daselbst kleine Kirchen. St. Thomas war aber, wie die erste so auch die bedeutendste Station. Auch in Englisch-Westindien war ein Anfang mit der Mission gemacht worden, namentlich auf den Inseln Jamaica und Antigoa. Der Sklavenstand der Neger wurde auch auf den den Brüdern gehörenden Plantagen nach Vorgang der apostolischen Gemeinen nicht aufgehoben, aber sie wurden wie freie Diener behandelt. Auch die Einrichtung der „Nationalgehülfen" (Gehülfen der Missionare aus den Eingeborenen) war bereits mit segensreichem Erfolg begonnen worden. Auf dem nordamerikanischen Festland arbeitete man unter den Indianern, namentlich unter den Delawares in Pennsylvanien mit großem Erfolg, obgleich der englisch-französische Krieg in den 50er Jahren sehr störte. Auf diese Mission hatte Spangenberg sein besonderes Augenmerk gerichtet und unter seiner Leitung arbeitete damals bereits David Zeisberger, der später so berühmt gewordene Indianermissionar († 1808). Auch in Nord-Carolina hatten die Brüder einige Plantagen gekauft, um von da aus sowohl unter den Negern, als unter den angränzenden Indianerstämmen das Evangelium von Jesu Tod zu verkündigen. In Süd-Amerika hatte man in der holländischen Colonie Suriname ebenfalls ein doppeltes Missionswerk. Unter den Arawaken am Berbicefluß war die Station Pilgerhut, wo der Missionar Schumann eine außerordentliche Thätigkeit entfaltete. In Paramaribo und einigen in der Nähe liegenden Plantagen arbeitete man unter den Negersklaven. — Gescheitert waren die Versuche unter den Eskimo's in Labrador. Aufgehoben wegen ungünstiger Umstände war die Mission in Afrika, sowohl unter den Negern in Guinea als unter den Hottentotten in Copland. — Aber auch nach dem Osten hatte man die Missionsthätigkeit gerichtet. Zu den Kopten in Egypten waren 2 Brüder gereist (Hocker und Pilder) und arbeiteten daselbst, jedoch ohne wesentlichen Erfolg. In Ostindien hatte man eine Missionsstation in Trankebar errichtet und wollte von da aus weiter auf den Nikobaren eine Thätigkeit beginnen. — Kurz der frische Missionsmuth der 30er Jahre hatte nicht nachgelassen und war weder durch die schwärmerische Verirrung in den 40er Jahren noch durch die ausbrechende Geldnoth in den 50er Jahren gehemmt worden. Die folgende Zeit zeigt eine steigende Ausbreitung fast auf allen Gebieten. — Neben der Heidenmission zeigte damals bereits die sogenannte Diasporathätigkeit innerhalb der evangelischen Kirche eine steigende Entfaltung. Fast um eine jede deutsche Ortsgemeine, besonders aber in der Lausitz, sammelte sich ein förmlich organisirter Kreis erweckter und befreundeter Seelen, die, ohne aus ihrer Kirche auszutreten, in geistiger Gemeinschaft mit der Brüdergemeine standen und von da aus regelmäßig besucht wurden. Und wie in der Lausitz ein lutherischer, so fand sich am Rhein und in der Schweiz ein ebensolcher Kreis von reformirten Brüderfreunden zusammen, so daß die Brüdergemeine in ihrer Diasporathätigkeit auf recht lebendige Weise die Zinzendorfische Tropenidee verwirklichte. Nur in Schlesien war diese Thätigkeit durch Consistorium und Regierungsbehörden für die Zeit noch gehemmt. Ebenso in den russischen Ostseeprovinzen. Hier war durch mancherlei Ausschreitungen in den 40er Jahren eine Feindschaft von Seiten der Stootsregierung wach gerufen worden. Die Versammlungshäuser der Brüder waren geschlossen, ihre öffentliche Thätigkeit aufgehoben. Nur auf privatem Wege konnten sie sich der einzelnen Esthen und Letten annehmen. Vgl. darüber das Nähere bei Plitt, „Die Brüdergemeine und die lutherische Kirche in Livland". Seite 147 u. d. f.

VII. Die Brüdergemeine nach Zinzendorf. — Wir sahen, wie Zinzendorf selbst schon das Bestreben gehabt, der Brüderunität eine synodale Verfassung zu geben. Aber doch war Niemand der Ausführung so sehr im Weg, als eben er selbst mit seiner Alles beherrschenden Persönlichkeit, die für eine gouvernementale Gleichstellung mit Andern nun einmal schlechterdings nicht gemacht war. Indessen, so sehr er vorgearbeitet, sein Abschied aus diesem Leben stellte doch die synodale Verfassung noch keineswegs fertig in's Daseyn. Funfzehn Jahre rang noch die Unität unter schweren Kämpfen

und Mühen, unter bitteren und tief ſchmerzenden Erfahrungen, bis die Verfaſſung feſtſtand, der ſich die Brüderunität im Weſentlichen nach heute erfreut. In 3 Synaden entwickelt ſich dieſer Proceß einer Verfaſſungsgeſtaltung, 1764, 1769 und 1775. Und hier tritt nun ein Mann auf, der in der bisherigen Geſchichte dem Mittelpunkte des Schauplatzes meiſt fern geſtanden hatte und darum anſcheinend zurückgetreten war, der aber wie kein anderer geeignet war, in dieſer Zeit der unruhig wagenden Verfaſſungsentwickelung als Führer und ordnender Geiſt über dem Ganzen zu ſchweben, Spangenberg. Er war, als Zinzendorf ſtarb, in Amerika. Aber die in Herrnhut verſammelten Führer der Brüderunität, denen jetzt die Leitung des Ganzen ablag, fühlten es einmüthig, daß Niemand von ihnen, ſondern daß allein Spangenberg der Mann ſey, bis die Verfaſſung ſich geſtaltet, an der Spitze zu ſtehen. So ward er denn gerufen und erſchien im November 1762 in Herrnhut. Er nahm nicht die Stellung ein, die Zinzendorf gehabt hatte; es ward ihm nicht ein diktatoriſches Amt übertragen, ſondern er ſtand vom erſten Eintritt in die Conferenz der bisherigen Führer collegialiſch neben den Anderen. Nur vermöge ſeines mächtigeren und klareren Geiſtes ſtand er innerlich über ihnen. Das iſt überhaupt das karakteriſtiſche Zeichen der nachzinzendorfiſchen Zeit, daß in derſelben jedes formal monarchiſche Element aufhört. Zum geiſtigen Leiter aber, zum Träger der Zeit war Spangenberg während ſeines früheren Lebens direkt von Gott erzogen worden. Werfen wir einen kurzen Blick auf dieſe Führung.

August Gottlieb Spangenberg war geboren am 15. Juli 1704 zu Klettenberg in der damaligen Grafſchaft Hohenſtein in einer pietiſtiſch erweckten Pfarrerfamilie. Aber ſchon im 10ten Jahre verwaiſt, kam er auf das Pädagogium zu Ilefeld. Als erweckter Jüngling bezog er mit 18 Jahren die Univerſität Jena. Hier fand er an Buddeus einen treuen, väterlichen Freund, der beſonders auf ſein inneres Leben von tief greifendem Einfluß war. Durch ihn ließ er ſich zum Studium der Theologie beſtimmen und ging mit tiefem Verſtändniß in die Ideen ſeines Meiſters ein: in allen Kirchen Kinder Gottes zu ſtatuiren, die eine wahre Kirche nicht da und dort, ſondern in der Gemeinſchaft mit Chriſto zu ſuchen und von der Anwendung einer richtigen Disciplin eine Beſſerung der Kirche zu hoffen. In der damals in Jena ſich bildenden Verbindung erweckter Studenten war er ein thätiges Mitglied. Aber ein gewiſſer ängſtlicher Zug zum Separatismus machte ſich bei ihm geltend. Das Abendmahl der lutheriſchen Kirche mit ihrer Beichte und Abſolution Unbekehrter war ihm bedenklich. Schon war er auf dem Punkt, ſich in ängſtlicher Scheu ganz in die Stille zurückzuziehen, als die erſten Brüder von Herrnhut auf ihren Vatſchaftsreiſen nach Jena kamen (1727). Von ihnen lernte er die Freudigkeit des einfältigen Glaubens und ſein ſeparatiſtiſcher Zug ſchwand immer mehr. Seine ſpätere nähere Bekanntſchaft mit Zinzendorf und Herrnhut förderte ihn darin noch tiefer. Seit dem Jahr 1726 hatte er angefangen, als Magiſter Collegia zu leſen. Seine liebſte Thätigkeit aber war die praktiſche Arbeit für das Reich Gottes, namentlich unter den Studenten. Im Jahr 1732 ward er nach Halle berufen, als Adjunkt der theologiſchen Fakultät und zugleich als Schulinſpektor im Franke'ſchen Waiſenhaus. Dieſe Berufung war hauptſächlich das Werk Franke's. Dieſer hoffte ihn für ſeine Halle'ſche Thätigkeit ganz zu gewinnen. Wie tief ſeine Verbindung mit Herrnhut, alſo gewiſſermaßen ſein innerer Gegenſatz gegen den Halle'ſchen Pietismus war, wußte Franke nicht; und Spangenberg ſeinerſeits hoffte, eine Ausſöhnung der hiſtoriſch vorhandenen Gegenſätze bewirken zu können. Das gelang aber nicht. Bei Spangenberg regte ſich der ſeparatiſtiſche Zug wieder. Er fand bald unter den erweckten Bürgern und Soldaten ein Feld freier praktiſcher Thätigkeit neben ſeiner amtlichen. Hier ſprach er unter Anderem ſeinen Wunſch nach der Feier des Abendmahls in einem kleinen erweckten Kreis und ſeine Bedenken gegen das lutheriſch-kirchliche Abendmahl aus. Das fand in jenem erweckten Kreis freudigen Anklang, und Spangenberg ſprach deßhalb mit dem Prediger Martini. Dieſer aber wies ihn entſchieden ab und brachte die Sache vor Franke. Von da kam ſie vor die theologiſche Fakultät. Dieſe berichtete darüber

an den König und im Frühjahr 1733 erhielt Spangenberg einen militärischen Befehl von Friedrich Wilhelm I., die Stadt zu verlassen. Er ging zu Zinzendorf nach Herrnhut und ward dessen treuer Mitarbeiter am Aufbau der Brüdergemeine. Der Riß zwischen Halle und Herrnhut aber ward dadurch stärker. In Herrnhut fühlte sich Spangenberg schnell heimisch. Bald jedoch fand er seine Thätigkeit auf amerikanischem Boden. Er ging als Führer einer mährischen Kolonie nach Georgien. Hier und später in Pennsylvanien hat er als Vorsteher eine außerordentliche Thätigkeit entfaltet. Es macht einen eigenen Eindruck, wenn wir ihn, den Theologen aus Jena und Halle, hier für das ökonomische Bestehen dieser Kolonieen im Urwald sorgen sehen. Er hat in Feld und Wald als Bauer mitgearbeitet und zugleich die Kolonie geistlich bedient. Auf kurze Zeit war er dann gelegentlich wieder bei der Pilgergemeine in Deutschland, einige Jahre auch in England, aber seine Hauptthätigkeit war in Pennsylvanien als Vorsteher der dortigen Gemeine. Daß er während der schwärmerischen Periode der Gemeine in den 40er Jahren abwesend war, und sein Einfluß also fehlte, hat sich sehr bemerklich gemacht. Es ist aber auch unverkennbar, wie er durch seine verschiedene Thätigkeit in Jena und Halle, in Herrnhut und Pensylvanien zu der Stellung vorbereitet wurde, die er seit 1762 in der Brüdergemeine einnahm. Er hatte weder den einseitigen praktisch-ökonomischen Gesichtspunkt Köber's noch den ebenso einseitigen geistlichen eines Johannes von Watteville; wohl aber beide in höherer und idealerer Weise. Und eben das hat ihn zum Träger der nachzinzendorfischen Zeit in der Brüdergemeine befähigt.

Wir können den sich hier zunächst anschließenden, an sich höchst interessanten geschichtlichen Prozeß der *Verfassungsentwickelung* hier leider nicht verfolgen; denn es würde die in der Natur der Sache liegenden Schranken dieses Artikels weit überschreiten. Nur Folgendes wollen wir in der Kürze hervorheben. Schon auf der Synode von 1764 constituirt sich, vornehmlich durch Köber's gewandten und klaren Geist geleitet, die Brüderunität als *theokratische Republik*. Sie wird in höchster Instanz repräsentirt durch die auf Urwahlen basirte *Synode*. Für die Zeit zwischen den Synoden steht an der Spitze der Unität ein der Synode verantwortliches und von ihr erwähltes *Unitätsdirektorium*, ein Collegium von 9 Männern. Diese so constituirte Unität übernimmt sämmtliche Schulden, aber auch sämmtliche Güter, sowohl die Zinzendorfischen Familiengüter, als die schon früher zwar auf Zinzendorf's Namen, in der That aber von der Unität erworbenen. Die Zinzendorfische Familie wird mit einem Kapital von 120,000 Thalern abgefunden. Die Zinsdeckung der gesammten Unitätsschuld, die sich auf mehr als anderthalb Millionen Thaler belief, muß, so weit sie nicht durch die Gütereinnahme geschehen kann, von den Mitgliedern der Unität aufgebracht werden; aber nun nicht mehr, wie in den bisherigen Jahren als eine nach bestimmten Vertheilungsquoten ausgeschriebene Steuer, sondern unter der Form freiwilliger Beiträge. Diese Grundlinien hatte die Synode von 1764 hingestellt. Die Erfahrung der folgenden Jahre sollte sie bewähren und ausbauen. Aber es zeigte sich, daß die Unität in Wahrheit noch nicht so solidarisch zusammengeschlossen war, wie auf dem Papier. Die freiwilligen Beiträge, übrigens für die einzelnen Mitglieder ein enormes Opfer, geriethen schon nach zwei Jahren in's Stocken. Die Oberleitung im Direktorium war mangelhaft organisirt und führte zu Reibungen. Die *Synode des Jahres 1769* hatte daher Aenderungen, zwar nicht in den wesentlichen Grundlinien, aber doch im Ausbau vorzunehmen. Sie lockert daher den im Jahre 1764 festgeschlossenen Verband zunächst ökonomisch. Sie gibt dem Isolirungsbestreben, wie es sich in den letzten Jahren gezeigt, nach und macht den Mangel an Aufopferungsfreudigkeit für's Ganze gewissermaßen zum Prinzip. Sie erklärt: Ein Unitätsvermögen existirt nicht mehr. Diejenigen Gewerbe, die bisher als für dieses Gesammtvermögen arbeitend angesehen worden waren, (die sogenannten Diakoniegewerbe oder Branchen des Unitätsökonomikums), gehören fortan den betreffenden Einzelgemeinen und sind wo möglich an Privatleute zu verkaufen. Die Gütereinnahmen werden mit besonderer Erlaubniß der Unitätsmitglieder zwar noch ferner

zur Deckung der Zinsen verwendet, gelten aber doch nicht eigentlich als Unitätsvermögen. Jede Einzelgemeine steht also ökonomisch für sich, hat ihre eigenen Schulden und ihr eigenes Vermögen; es ist ihr freier Wille, wenn sie mit ihren Ueberschüssen zur Deckung der Unitätsschuld beiträgt. Die laufenden Ausgaben der Gesammtunität werden auf das Nothdürftigste beschränkt. So werden z. B. die großen Unitäts-Erziehungsinstitute bedeutend eingeschränkt und statt dessen Communalschulen an den einzelnen Gemeinorten errichtet, deren Kosten die Bürger tragen. Die Gehalte der Prediger und der übrigen Geistlichen werden nicht von dem Unitätsvermögen bestritten, sondern von der jedesmaligen Einzelgemeine aufgebracht u. s. w. Dennoch bleibt ein bedeutendes Quantum von jährlich aufzubringenden Zinsen der bisherigen Unitätsschuld, das die Mitglieder der Unität wieder wie nach der Synode von 1764 freiwillig aufbringen sollen. Denn die stehende Unitätsschuld hatte man nicht auf die Einzelgemeinen vertheilt, sondern als Gesammtlast behalten. Das war zwar ökonomisch betrachtet eine Inconsequenz, aber vom höheren Standpunkt angesehen sehr weise, denn sonst wäre ein unglückseliger Bankerott der Einzelgemeinen ausgebrochen, ohne deren eigentliche Schuld. Und wie ökonomisch, so wird auch in der Verfassung dieser decentralisirende Weg eingeschlagen. Die Unitätsdirektion tritt zurück; die einzelnen Gemeinen gewinnen an Selbstständigkeit. Die Direktion hat für die einzelnen Gemeinen keine maßgebende Bestimmung zu treffen, sondern nur zu rathen. Und in den Einzelgemeinen werden wieder dem Gemeinrath, einer Versammlung aller volljährigen Bürger, ausgedehnte Befugnisse eingeräumt. Die Synode von 1769 geht also in der Decentralisation so weit, daß aus der einheitlichen Republik von 1764 eine Conföderation wird. Nur die Oberleitung der ganzen Unität war schärfer zusammengeschlossen und strikter organisirt worden, wie bisher. Es ist unverkennbar, wie seit der Constituirung der Unitätsrepublik von 1764, seit Anerkennung des freien Wahlrechts der Bürger für die allgemeine Synode, der individualisirende Subjektivismus rasch und gewaltig um sich gegriffen hatte. Die Wogen der Demokratie gingen bereits hoch auf der Synode von 1769, und die Unität war in Gefahr, ihren wesentlich geistlichen Karakter in diesem demokratisch bürgerlichen Treiben zu verlieren. Es war ein Fehler von Seiten der Führer der Unität, daß sie diesem demokratischen Bürgergeist so entschieden nachgaben und der Erfolg zeigte auch, daß man falsch gegriffen. Seit der Synode von 1769 stieg der bürgerliche Partikularismus, sank der Gemeingeist. Die freiwilligen Beiträge stockten, deckten die Zinsen bei weitem nicht. Schon wollte die Unitätsdirektion auch die Gesammtschuld auf die Einzelgemeinen vertheilen. — Da wandte sich das Blatt. Durch die Gnade Gottes und die seelsorgerische Thätigkeit Einzelner, namentlich Spangenberg's und Johannes von Wattewille's, wurden die Herzen Vieler erweicht und zur Besinnung gebracht. Es begann unter Einzelnen eine freiwillige Zeichnung von Beiträgen zur Abzahlung des Kapitals. Ein Tilgungsfond sollte gesammelt werden. Und zwar ging die Anregung dazu gerade von dem ärmsten Theil der Gemeine aus, von etlichen ledigen Schwestern im Chorhaus zu Herrnhut. Das Beispiel fand Nacheiferung und während eine Anzahl obstinater Bürger die Gemeine verließen, stieg der Tilgungsfond und mit ihm das Vertrauen und der Gemeingeist rasch. Dazu kam, daß die Unitätsdirektion jetzt Marienborn, Herrnhaag und Lindsenhause verkaufen und so das Schuldkapital bedeutend verringern konnte. Unter freudigen Aussichten auf eine bessere Zeit im Innern und Aeußern begann man die dritte Generalsynode im Jahr 1775. Sie ward zu Barby gehalten, während die beiden früheren noch zu Marienborn. Sie brachte denn auch zum Streit der früheren Jahre den Frieden, zum mühevollen Ringen und Suchen den definitiven Abschluß. Man faßte nämlich die beiden 1764 und 1769 gethanen Schritte in einen zusammen und brachte sie, beide restringirend, unter eine höhere Einheit. So zunächst in ökonomischer Hinsicht. Der ökonomische Verband von 1764 wird aufrecht erhalten und nach der Lockerung von 1769 wieder fester geschlossen. Die Einzelgemeine steht zwar ökonomisch für sich, nach Recht und Pflicht, aber sie hat auch die Pflicht, so weit sie kann, zum

Ganzen beizutragen und wird dafür im Fall der Noth nicht fallen gelaſſen. Die Unitätsdirektion hat die ökonomiſche Verwaltung der Einzelgemeinen zu überwachen. Die Glieder treten in ein organiſches Verhältniß zum Ganzen. Die Verfaſſung bleibt in ihren weſentlichen Grundzügen die von 1764: ſynodale Legislative, aber presbyteriale Executive. Die Leitung der Einzelgemeinen wird ſtrikter unter die Unitätsdirektion, die auch ferner, wie ſchon ſeit 1769 den Namen „Unitäts-Aelteſtenconferenz“ führt, geſtellt. In dieſer iſt geiſtliche und weltliche Leitung eng verſchmolzen. In der Leitung der Einzelgemeinen werden die bisherigen ziemlich ſchroff gewordenen Gegenſätze zwiſchen geiſtlicher Gewalt und Laiengewalt, zwiſchen Aelteſtenconferenz und Gemeinrath, zwiſchen Theokratie und Demokratie ausgeſöhnt und ein richtigeres Verhältniß hergeſtellt, nämlich mit Zurücktreten des Laienelements. Die kirchliche Geſtalt der Brüderunität wird dahin näher beſtimmt, daß die Rechte der altmähriſch-biſchöflichen Kirche nach Außen hin aufrecht erhalten werden, nach Innen aber haben die Biſchöfe mit dem Kirchenregiment nichts zu thun. Sie ſind nur für den Kirchendienſt da. Endlich wird auch die Lehre der Brüdergemeine abſchließend zurückgeführt auf die Erfaſſung der Verſöhnungslehre, wie man ſie in den 30er Jahren gehabt. Alle Verirrungen der dazwiſchen liegenden Zeit gelten als beſeitigt. Es tritt wieder eine entſchiedene innere Annäherung an die evangeliſche Kirche ein, nur mit Beibehaltung der kirchlichen Sonderſtellung im Aeußern und der ſonſtigen eigenthümlich brüderiſchen Einrichtungen. Im Gegenſatz gegen den in der Kirche immer mehr um ſich greifenden Unglauben wollte man mit Bewußtſeyn feſtſtehen auf dem Evangelium und der Herzensreligion der älteren Gemeinzeit. — So bildet die Synode von 1775 nach allen Seiten hin einen würdigen Abſchluß. Sie ſchließt die erſte Periode in der Geſchichte der Brüdergemeine, die Zeit der Gründung.

In der nun folgenden zweiten Periode, die in der Gegenwart noch kaum abgeſchloſſen ſeyn dürfte, baut ſich die Brüdergemeine im Einzelnen weiter aus, oft unter dem ſichtbaren Einfluß der kirchlichen Zeitſtrömung. Von dieſer ausbauenden Thätigkeit heben wir zunächſt zwei Erſcheinungen hervor, die in der früheren Periode bereits ihre tief greifende Vorbereitung haben, die eine auf liturgiſchem, die andere auf dogmatiſchem Gebiet. Im Jahre 1778 nämlich ſchloß die Brüdergemeine ihre bisherige reiche geiſtliche Liederliteratur gleichſam ab durch die Herausgabe eines neuen Geſangbuchs. Die Redaktion geſchah durch Chriſtian Gregor, Mitglied der Unitäts-Aelteſtenconferenz, der auf muſikaliſchem und hymnalogiſchem Gebiet die erſte Größe der damaligen Gemeinzeit war. Die Geſangbuchsliteratur der Brüdergemeine iſt eine reiche und faſt ſo alt, als ſie ſelbſt. Das erſte Geſangbuch der Brüdergemeine war 1735 erſchienen. Es enthielt zum größten Theil Lieder aus der Mitte der Brüdergemeine, namentlich Zinzendorfiſche, die die Kraft und Körnigkeit, zum Theil aber auch die myſtiſche Spekulation und Allegorie ſeiner damaligen Periode zeigen. Daneben enthielt es einzelne Lieder aus der evangeliſchen Kirche, ältere und neuere, z. B. von Rothe. In den 40er Jahren ward es vermehrt durch 12 raſch hintereinander folgende Anhänge und Zugaben, die zuſammen einen ebenſo ſtarken Band ausmachen, wie das Geſangbuch ſelbſt. Sie enthielten nur brüderiſche Lieder, und wiederum waren weitaus die meiſten von Zinzendorf. Die erſten Anhänge bringen uns noch manches herrliche Lied, namentlich des freudigen Streitergeiſtes, ja ſie enthalten Zinzendorf's beſte und tiefſte Lieder. Die folgenden zeigen bereits die Abirrungen der ſchwärmeriſchen Periode, ja der 12te Anhang mit ſeinen Zugaben iſt ein berüchtigtes Spezimen des damaligen Taumelgeiſtes. Als mit dem Jahr 1750 die Ernüchterung eingetreten war, desavouirte man ſofort dieſe Lieder und Zinzendorf unternahm in London die Herausgabe eines neuen, geſichteten Geſangbuchs. Dieſes erſchien zu London 1753 und 54. Hier wurden eine Menge Kirchenlieder aufgenommen aus der alten Kirche, aus der Reformationszeit, aus dem Pietismus; und die Brüderlieder, namentlich Zinzendorf's eigene, erſchienen in einer den

Anforderungen der Zeit gemäß verbesserten Form. Eine große Menge jener Lieder aus den Anhängen war natürlich ganz ausgeschieden. Dieses Gesangbuch hatte aber seine großen Nachtheile. Einmal war es viel zu umfangreich, als daß es der Gemeine zum liturgischen Gebrauch hätte dienen können, und dann war die Sichtung der früheren nach longe nicht genügend vorgenommen. Zinzendorf veranstaltete daher alsbald einen Auszug für den Gebrauch in den Brüdergemeinen unter dem Titel: „Gesang des Reigens von Saron." Dieses Büchlein ward wiederum alsbald durch einige Anhänge vermehrt und hat sich bis 1778 im Gebrauch der Brüdergemeine erhalten. Es genügte aber auf die Dauer nicht, denn einmal trugen die Lieder doch noch allzusehr den Karakter der 40er Jahre, und dann fehlten die Lieder aus der evangelischen Kirche. Es war daher, sobald die Verfassungswirren geschlichtet waren, dringend nothwendig, die Redaktion eines neuen Gesangbuchs vorzunehmen. Gregor's Arbeit ist eine in ihrer Art und nach Verhältniß der damaligen Umstände ausgezeichnete. Er nahm eine reiche und gutgewählte Anzahl Lieder aus der evangelischen Kirche auf, nur ging er dabei nicht über die Zeit des Pietismus hinaus. Die Lieder der damaligen kirchlichen Gegenwart, z. B. die Lieder Gellert's, fehlen. Zu diesen kirchlichen Liedern kommt nun eine ebenfalls reiche Auswahl aus den besten Brüderliedern. Die Anordnung ist eine sachliche, so daß die Lieder aus beiden Sphären überall untermischt stehen. Die brüderischen Lieder sind weit strenger gesichtet und nach Maßgabe des Bedürfnisses geändert, als in Zinzendorf's Londoner Gesongbuch. Dennoch ist Gregor nicht frei van jeglichem Vorwurf. Er hat in den einzelnen Liedern und nicht nur in den brüderischen, sondern auch in denen aus der evangelischen Kirche entschieden zu viel geändert, so daß die poetische Frische und Ursprünglichkeit hie und da verloren gegangen ist. Er hat auch zu viel von seinen eignen Liedern aufgenommen. Viele seiner Lieder sind außerordentlich schön und sprechen die Erfahrungen des Herzens in beredter Weise aus, ja sie gehören noch heute zu den Lieblingsliedern der Brüdergemeine; aber sie haben doch nicht alle den gleichen Werth. Viele sind augenscheinlich Lückenbüßer. Indeß von diesen Mängeln abgesehen, entsprach sein Gesangbuch so sehr dem Bedürfniß der Gemeine, daß es noch heute allgemein geschätzt und in ungestörtem Gebrauch ist. Erst die deutsche Provinzialsynode von 1862 hat die Idee einer neuen Redaktion resp. eines Auszugs in Anregung gebracht. Das müssen wir jedenfalls diesem Gesangbuche nachrühmen, daß es durchgängig die lautere evangelische Wahrheit unversehrt in inniger, subjektiver Herzensempfindung ausspricht. Es enthält namentlich die Sprache christlicher Erfahrung in frischer Lebendigkeit und hat dadurch, während die öffentlichen Vorträge nüchterner und schlichter wurden, jene Sprache des wahren und innigen Gefühls, wie sie der Zinzendorfischen Zeit eigen war, im Bewußtseyn der Gemeine erhalten. Und wenn die subjektive Sprache des Gefühls hie und da sehr stark hervortritt, so findet das darin seine Erklärung, daß das Gesangbuch keineswegs bloß zum öffentlichen kirchlichen Gebrouch, sondern ebensa daneben zur Privaterbauung bestimmt war.

Ebenfalls im Jahr 1778 erschien die populäre Dogmatik der Brüdergemeine, die Idea fidei fratrum von Spangenberg. Sie bildet in ähnlicher Weise wie das Gesangbuch einen Abschluß des bisherigen. Der Lehrbegriff der Brüdergemeine war durch mannichfache Abstufungen hindurchgegangen. Er war durch Zinzendorf selbst aus der schwärmerischen Verirrung wieder zurückgeführt und der nüchternen evangelischen Wahrheit, wie sie in der evangelischen Kirche vertreten war, wieder genähert worden. Indeß war diese Zurückführung, so weit sie von Zinzendorf ausging, nicht ganz genügend geschehen. Wir sehen das Bestreben in der Retraktation seiner früheren Schriften, eine Arbeit, die dann durch Clemens fortgesetzt worden war. Aber das Ungenügende zeigt sich in seinen Synodaldiskursen der 50er Jahre. Es war daher dringend nöthig, daß die nachzinzendorfischen Theologen der Brüdergemeine die Sichtung der Lehre noch schärfer vornahmen und zu einem relativen Abschluß brachten. Dieses geschah durch Spangenberg in jenem genannten Werk. Spangenberg selbst war sich der Bedeutung

ſeiner Aufgabe wohl bewußt. Nie, ſagt er, ſey ihm ein wichtigerer Auftrag geworden. In der einſamen Stille eines Gartenhauſes bei dem Barbyer Schloß ſchrieb er das Buch. Hier ſuchte der 74jährige Greis, der Mann der Einfalt (ſ. ſein Lied von der Einfalt, Brüdergeſangbuch Nr. 835.) im Lichte des Geiſtes die geſammte Frucht ſeines reichen und vielbewegten Lebens an Erkenntniß der Gotteswahrheit in Chriſto zuſammenzufaſſen. Das Werk iſt ihm ſo gelungen, daß dieſe Idea fidei fratrum in der That nicht nur ſeine eigene individuelle Ueberzeugung wiedergibt, ſondern auf tiefe, wahre und lebendige Weiſe auch den Lehrgeiſt der Brüdergemeine zum Ausdruck bringt, die Fülle der bisherigen Entwickelung ſichtend und läuternd, die weitere Fortbildung auf einen feſten, bibliſch-kirchlichen Boden ſicher gründend. In 24 Lehrſtücken wird die geſammte, chriſtliche Lehre durchgegangen, nicht in der Terminologie der theologiſchen Schule, ſondern in populärer Darſtellung mit behaglich wortreicher Breite. Das Karakteriſtiſche dieſer Spangenberg'ſchen Lehrdarſtellung iſt eine große Beſonnenheit und Vorſicht, das Beſtreben, in keinem Stück über das unmittelbare Zeugniß des Geiſtes in Schrift und Erfahrung hinauszugehen und womöglich nicht von dem evangeliſch-kirchlichen Lehrtypus abzuweichen. Aber das hindert ihn nicht, dieſen letzteren im Einzelnen, wo es nöthig war, leiſe zu berichtigen. Auf die confeſſionellen Streitigkeiten zwiſchen der lutheriſchen und reformirten Kirche läßt er ſich nicht ein, ſondern ſteht im Geiſte Zinzendorf's und der Brüdergemeine von Anfang an nach ſeiner eigenſten perſönlichen Ueberzeugung auf dem Grunde des evangeliſchen Conſenſus. Den Geiſt ſeiner Lehre können wir dem innerſten Weſen nach durchaus einen vorwiegend lutheriſchen nennen, nur iſt es eben mehr die beſonnene und vermittelnde melanchthon'ſche Strömung des lutheriſchen Lehrtypus, welche wir bei Spangenberg wieder erkennen. Eben darauf ruht die tiefe Bedeutſamkeit ſeines Werks für die Brüdergemeine, aus deren Glaubensleben es hervorgegangen war und der es dienen ſollte als Vorbild der Lehre auch für die Zukunft.— Ganz auf demſelben Grunde baut ſich auch das faſt gleichzeitige Werk von Samuel Lieberkühn auf, der „Hauptinhalt der Lehre Jeſu und ſeiner Apoſtel", zum Unterricht für die Jugend; ein Katechismus der Brüdergemeine, aber nicht von der elementaren Geſtalt, wie der kleine lutheriſche, der daneben in der Brüdergemeine gebräuchlich iſt, ſondern von umfaſſenderem Zuſchnitt nach Art des Heidelberger Katechismus. Im Jahr 1823 wurde dieſer Katechismus neu edirt, die Anordnung vereinfacht, aber auch Inhalt und Ton mehr als erwünſcht in die Farbe der damaligen ſupernaturaliſtiſchen Theologie getaucht. Eine dritte, leiſe rektifizirende, öfters auf Lieberkühn zurückgehende Edition vom Jahre 1860 hat dieſen Mangel wieder beſeitigt, aber das Gute beibehalten. So iſt das Büchlein noch heute in lebendigem Beſtand und Gebrauch in den Brüdergemeinen.

Die genannten Werke, das Geſangbuch, die Idea und der Katechismus, haben nun darin einen von den früheren Schriften der Brüdergemeine verſchiedenen Karakter, daß ſie im eigentlichen Sinne Unitätsſchriften ſind. Sie haben gewiſſermaßen den Karakter einer Norm für brüderiſche Liturgik und Lehre erhalten. Es iſt das ein bedeutſames Zeichen dieſer ſpäteren Unitätszeit mit ihrer Stätigkeit und relativen Formenfeſtigkeit. In früherer Zeit wäre ſo etwas nicht möglich geweſen, denn auch die Zinzendorfiſchen Schriften haben nie dieſen Karakter gehabt. Sie waren, auch die am höchſten geachteten, eben doch nur Zinzendorf's Schriften für die Gemeine. Dieſe Schriften von 1778 ſind vielmehr mit den Confeſſionen der alten böhmiſch-mähriſchen Brüderunität zu vergleichen, inſofern ſie ein Bekenntniß nach Außen hin enthalten. Freilich Symbole im Sinne der lutheriſchen Kirche ſind ſie durchaus nicht. Das waren auch jene Confeſſionen der alten Brüderunität nicht. Die Brüdergemeine will vielmehr ebenſo wie die alte böhmiſch-mähriſche Unität in demüthiger Lernwilligkeit auf dem Gebiete der Erkenntniß fortſchreiten und hat daher jede Verpflichtung auf den Buchſtaben ſowohl der lutheriſchen Bekenntniſſe als ihrer eigenen Lehrſchriften ſtets mit Entſchiedenheit abgewieſen.

Während ſo die Brüdergemeine im Inneren auf dem durch Zinzendorf gelegten Grund weiter baute, hat ſie in jener Zeit auch nach Außen eine weit verzweigte und reich geſegnete Thätigkeit entfaltet. Wir wollen hier nicht ihr Miſſionswerk hervorheben, das in ſtätiger Weiſe ſich fortentwickelte, ſondern vor Allem ihre Thätigkeit innerhalb der evangeliſchen Kirche. In der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts gerieth bekanntlich die evangeliſche Kirche durch den Rationalismus auf Kanzeln und Lehrſtühlen in Verfall. In dieſer Zeit hat die Brüdergemeine als das Bollwerk des reinen Evangeliums und namentlich der praktiſchen Herzensreligion dageſtanden; eine Stellung, die ihr auch von ſonſt gegneriſcher Seite zuerkannt wird. Nur iſt es nicht richtig, wenn man, wie z. B. auch Dr. Kurtz a. a. O. thut, ſie nur als eine willkommene Zufluchtsſtätte derer anſieht, die ihren Glauben bewahrten. Die Brüdergemeine hat vielmehr in dieſer Zeit im direkten Gegenſatz zu der Kampfesſcheu, die man ihr ſo gern vorwirft, für das Reich Gottes gearbeitet im Kampf gegen den in die Kirche eindringenden Feind. Sie hat nach allen Seiten hin durch Correſpondenz und Reiſen die von ihr erkannte Wahrheit auszubreiten und flüſſig zu machen geſucht. Namentlich hat ſie überall laut gepredigt, daß ein bloßes orthadoxes Wiſſen des Heilsgrundes den eindringenden Feind des Unglaubens nicht zurückhalte. Sie hat ferner, wie das von Anfang an ihr Beſtreben war, unter denen, die ſich im Herzensglauben mit ihr eins wußten, Gemeinſchaft zu ſtiften geſucht. Dahin hat namentlich ihre Diaſporathätigkeit gewirkt, und wie ſehr ihr dieſe Form der Thätigkeit am Herzen lag, zeigt die im Jahre 1785 gehaltene allgemeine Diaſparaſynode oder Conferenz ſämmtlicher Diaſporaarbeiter. Dabei aber war ſie niemals auf den Weiterbau nur ihres eigenen Kirchentempels bedacht, ſondern für das Reich Gottes hat ſie gewirkt gleichviel unter welcher Kirchengemeinſchaft. Ein deutlicher Beweis dafür iſt der Umſtand, daß in dieſer Zeit, wo dach die Brüdergemeine ſo allgemeiner Achtung bei allen Gläubigen ſich erfreute, wo die Gegnerſchriften und ihre Verläumdungen faſt gänzlich verſtummten, nur ſo wenig neue Brüdergemeinorte gebaut ſind, nämlich in Deutſchland nur drei (Gnadau bei Magdeburg 1766, Gnadenfeld in Ober-Schleſien 1781, Königsfeld in Baden 1806). Und gerade durch dieſe allgemeine, das Reich Gottes bauende Thätigkeit, durch ihre Diaſpora und ihre Jugenderziehung hat ſie, wir ſagen wahl nicht zu viel, eine Saat in den Baden der Kirche geſtreut, die mit ſo manchen anderen Saaten nach den Freiheitskriegen und ſeit dem Reformationsjubiläum 1817 durch Gottes Gnade in mächtiger Weiſe aufging. Wir erinnern nur, um einen geſchichtlich greifbaren Beweis dieſes Samenſtreuens hervarzuheben, an Schleiermacher. Grade das Tiefſte, was Schleiermacher hat, und wodurch er recht eigentlich der Begründer einer neuen Kirchenzeit wurde, hat er durch ſeine Jugendbildung in der Brüdergemeine erhalten.

Spangenberg, der Träger dieſer ganzen hier in der Kürze geſchilderten Zeit, ſtarb 1792, in einem Alter van 88 Jahren; und mit ihm ſcheidet wieder eine van den geſchichtlichen Größen der Unität vam Schauplatz. Spangenberg war der Führer der Unität nach Zinzendorf. Sein Beruf war, dem genial geſchaffenen Werk Zinzendarf's die Dauerhaftigkeit zu verleihen. Und zwar nicht, wie Köber es gethan, in der Form, ſondern, was das Höhere iſt, im Geiſt. Dieſe Aufgabe hat er mit Klarheit erfaßt und mit Conſequenz durchgeführt. Er hat das eigenthümlich Brüderiſche erhalten, das individuell Zinzendorf'ſche aber, das anfangs mit der Sache zu verwachſen ſchien, das ihr aber auf die Dauer geſchadet hätte, mit weiſe ardnender Hand in der Stille beſeitigt. Darin liegt ſeine graße, geſchichtliche Bedeutung für die Brüderunität. Dieſer ſeiner Aufgabe im Gegenſatz zu der Zinzendarf's, des genialen Gründers, entſpricht auch ſein Karakter. War Zinzendorf der ewig bewegte, in deſſen Geiſt beſtändig die Funken neuer, kühner Ideen ſprühten, ſo war Spangenberg ruhig, ſtät, das einmal Erkannte mit Feſtigkeit verfalgend. Das zeigt ein Blick auf die Handlungen beider, namentlich aber ein Blick auf Zinzendorf's thealagiſche Paradaxieen und auf Spangenberg's Idea. War Zinzendorf durch und durch poetiſch, genial und in den Gährungen aft unklar, ſo war

Spangenberg durch und durch nüchtern, die reelen Verhältniſſe beſtimmt in's Auge faſſend, immer klar und beſonnen. War Zinzendorf von der Phantaſie beherrſcht oft heftig und in der Heftigkeit ungerecht, ſo war Spangenberg ſtets mild, verſöhnend, immer gerecht. Aber bei aller Milde war Spangenberg im tiefſten Grunde ein feſter Karakter; und eben dieſe Feſtigkeit, verbunden mit dem alle Verhältniſſe beherrſchenden geiſtigen Blick, macht ihn recht eigentlich zum geſchichtlich großen Mann, der über ſeiner Zeit ſteht. Gerade eines ſolchen Mannes bedurfte die Unität noch Zinzendorf's Tod. Er iſt freilich nicht in dem Sinne wie Zinzendorf *Führer* der Unität geweſen, nicht der allmächtige Monarch. Seine Zeit fällt in die Zeit der Unitäts-*Republik*, da die Unität ſich ſelbſt regiert, vertreten durch die Synode. Aber auch die Republiken haben ihre großen, hervorragenden, geiſtig leitenden Männer. Ein ſolcher war Spangenberg und es war eine weiſe Wohlthat Gottes, daß er der Unität in der Zeit, da die Republik noch in ihrem Kindesalter ſtand, einen ſolchen Steuermann gegeben. Spangenberg's geiſtige Leitung, ſeine Stellung als Säule der Unität vermittelt den Uebergang von der Monarchie zur vollen republikaniſchen Selbſtſtändigkeit. Seit Spangenberg's Tod hat die Unität keine ſolche leitenden Männer mehr gehabt. Sie hat aber deren auch nicht mehr bedurft. Das Kind hatte gehen gelernt. Freilich hervorragende Perſönlichkeiten, geiſtig bedeutende Größen, ſolche, die eine geiſtige Strömung tragen, hat es immer gegeben und wird es immer geben; ohne ſolche könnte die Republik gar nicht beſtehen. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß keiner dieſer Männer die Univerſalität Spangenberg's oder gar Zinzendorf's beanſpruchen oder ausüben darf.

Auch in der Zeit *nach* Spangenberg, auch im gegenwärtigen Jahrhundert iſt die Geſchichte der Brüdergemeine nicht ohne eine reiche und intereſſante Entwickelung. Namentlich ließe ſich der Einfluß von Außen her, von Staat und Kirche, in eingehender Weiſe verfolgen. Die kirchliche Bewegung in Deutſchland ſeit 1817 und wieder ſeit 1848 iſt nicht ſpurlos an ihr vorübergegangen. Sie hat ſich den neuen Erſcheinungen und Ideen conform entwickelt, ohne ihre brüderiſche Eigenthümlichkeit im Geringſten zu verlieren. Sie trägt noch heute den Stempel eines Zinzendorf-Spangenberg'ſchen Werkes, und doch paßt ſie ebenſo gut in das 19. Jahrhundert hinein, wie einſt in das 18. Denn was z. B. ihre Thätigkeit im Reiche Gottes betrifft, ſo hat ſie, die verwandten Beſtrebungen *Wichern's*, der *deutſchen Kirchentage* und der *evangeliſchen Allianz* bereitwillig und freudig anerkennend, ihre Weiſe des Wirkens, wo ſie es ohne Prinzipverletzung thun konnte, immer mehr der in der evangeliſchen Kirche herrſchend gewordenen conform geſtaltet. Sie hat jederzeit ſolchen Beſtrebungen mit Freuden die Bruderhand gereicht, wie das ihre perſönliche Theilnahme an den Kirchentagen und an der evangeliſchen Allianz beweiſt. Was aber die Hauptſache iſt, ſie hat nicht blos an den Formen feſthaltend, vom Geiſte der Väter gezehrt, ſondern ſie hat *in ihrem eigenen Inneren* ſeit dem Jahre 1841 eine mächtige und tiefgreifende *Erneuerung* erfahren. Dieſe innere Erneuerung trat zuerſt auf in der Form einer Erweckung unter der ſtudirenden Jugend, hat ſich aber von da aus durch die Gnade Gottes in immer weitere Kreiſe verbreitet. Bei dieſer Erneuerung von Innen heraus thut dann das Abtragen veralteter Formen, wie es von Zeit zu Zeit nothwendig erſcheint, und ganz von ſelbſt ſich vollzieht, dem Leben der Brüdergemeine ſelbſt keinen Eintrag. Es iſt nur die bei jedem Organismus nothwendige Modifizirung der Peripherie nach Maßgabe der Einflüſſe von Außen her.

Wir können ſelbſtverſtändlich hier auf dieſe Entwickelung im gegenwärtigen Jahrhundert nicht näher eingehen, das muß einem beſonderen Geſchichtswerk vorbehalten bleiben. Nur eins ſei uns geſtattet, noch hervorzuheben, was von gegneriſcher Seite ſo oft mit Unrecht angefochten iſt, das iſt die *Stellung der Brüdergemeine zur Wiſſenſchaft*, inſonderheit zur theologiſchen; zumal da auch hier in augenſcheinlicher Weiſe jene oben erwähnte wachſende Conformität mit den Beſtrebungen in der evangeliſchen Kirche hervortritt. Die Brüdergemeine hat ſeit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zwei *wiſſenſchaft-*

liche Inſtitute in ihrer Mitte, das Pädagogium und das Seminarium. Erſteres hat den Zweck, den Theologie Studirenden eine claſſiſch-philologiſche Vorbildung zu geben ganz in der Weiſe der Gymnaſien, aber nach mehr der ſogenannten niederen Seminare in Würtemberg (vgl. proteſtant. Monatsblätter, Jahrg. 1862. Juli.); letzteres gibt die eigentlich wiſſenſchaftlich-theologiſche Bildung in der Weiſe der Univerſitäten, aber, wenn man die äußere Form und Lebensweiſe in's Auge faßt, in der Weiſe des theologiſchen Stifts in Tübingen. Das Bedürfniß, die Geiſtlichen der Brüdergemeine im Schooß derſelben ihre wiſſenſchaftliche Bildung genießen zu laſſen, ſtellte ſich ſchon in der Wetterauiſchen Zeit ein. Damals bildeten ſich die Anfänge eines Pädagogiums unter dem früher genannten Polykarp Müller, einem ausgezeichneten Schulmanne, der ſpäter ſeine Thätigkeit in Schleſien fortſetzte. Doch hatten dieſe Anfänge mehr den Karakter einer Adelsſchule für auswärtige Brüderfreunde aus adligem Stande, ähnlich dem Franke'ſchen Pädagogium in Halle. Seit dem Jahr 1750, wo dieſes Pädagogium in Hennersdorf bei Herrnhut ſeine Stätte fand, ward es in beſtimmterer Weiſe die Bildungsſchule für künftige Theologen der Brüdergemeine. Damals war Inſpektor deſſelben P. E. Layritz, wiederum ein Schulmann von außerordentlichen Gaben, namentlich ausgezeichnet auf dem Gebiete der praktiſchen Pädagogik, wovon auch ſein Büchlein: „Betrachtungen über eine verſtändige und chriſtliche Erziehung der Kinder", (Barby 1776) Zeugniß gibt. Mit dem Jahre 1760, wo dieſes Inſtitut nach Niſky verlegt wurde, erhielt es noch entſchiedener einen philologiſch-wiſſenſchaftlichen Karakter durch Chriſtian Theodor Zembſch, erſt Lehrer, ſeit 1769 Inſpektor deſſelben. Dieſes Amt hat er bis 1805 verwaltet und in dieſer Zeit dem Inſtitut eine wiſſenſchaftliche Blüthe gegeben. Seit 1789 war es in Barby, von 1808 an wieder in Niſky. — In gleicher Weiſe wie die Anfänge eines Pädagogiums liegen auch die eines theologiſchen Seminars ſchon in der Wetterauiſchen Zeit. Doch iſt das damalige Inſtitut mehr ein Candidatenſeminar mit praktiſchen Uebungen, von ſolchen gebildet, die bereits auf irgend einer Univerſität (namentlich Jena) ihre theologiſchen Studien abſolvirt hatten. Ein eigentlich brüderiſches Seminar für das theologiſche Studium ward erſt 1754 durch Gottfried Clemens gegründet und zwar zu Barby (ſeit 1789 in Niſky). Hier wurde, ſo viel man unter den damaligen Zeitverhältniſſen konnte, eine wiſſenſchaftliche Theologie getrieben. Man ſtand auch in lebendigem Verkehr mit theologiſchen Größen auf verſchiedenen deutſchen Univerſitäten. Aber der Mangel einer wahrhaft bibelgläubigen thealagiſchen Wiſſenſchaft, wie er damals allgemein war, mußte ſich auch im brüderiſchen Seminar bald zeigen. Statt indeß ſich mit der ſeichten Theologie des Rationalismus zu befaſſen, ließ man lieber die Theologie etwas zurücktreten und cultivirte ſtatt deſſen mit Vorliebe andere wiſſenſchaftliche Disciplinen. So namentlich ſeit 1792 die Philoſophie auf Grundlage von Kant und Jakobi. Dieſe Richtung ward durch Karl Bernhard Garve*), der damals Lehrer am Seminarium war, zur herrſchenden. Später machte ſie dem Studium der Naturwiſſenſchaften, das durch Albertini angeregt wurde, Platz. Dieſe Wiſſenſchaft, namentlich die Botanik, hatte ſchon früher unter Schaller geblüht. Beide Männer haben ſich auch literariſch verdient gemacht, Schaller durch eine flora Barbiensis, Albertini durch ein Werk über die Pilze**). Dieſe Pflege der Naturwiſſenſchaften im thealagiſchen Seminar der Brüder-

*) K. B. Garve iſt auch als chriſtlicher Liederdichter in weiteren Kreiſen bekannt geworden. Vgl. den Art. „Garve", Real-Encykl. Bd. IV. Die verhältnißmäßige Nüchternheit ſeiner Geſänge hat ihren Grund lediglich in der Individualität des Dichters, nicht im „reformirten Tropus", dem er, unſeres Wiſſens, gar nicht angehörte. Daß er der Stellung eines Lehrers bei der ſtudirenden Jugend ſo bald enthoben wurde, dazu hatte keineswegs ſein „durchaus wiſſenſchaftlicher Geiſt" der „Herrnhutiſchen Aengſtlichkeit" Anlaß gegeben, ſondern ſeine, die ſtudirende Jugend vom einfältigen Bibelglauben durchaus abführende und den Zweifel in unreifen Gemüthern provocirende Philoſophie.

**) Schaller, F. A., Flora Barbiensis in usum Seminarii fratrum. Lipsiae 1774. — Albertini, J. B. de, et L. D. de Schweinitz, Conspectus fungorum in Lusatia crescentium; c. tabul. aen. Lipsiae 1805.

gemeine war ein glückliches und unbewußtes Bollwerk gegen das Eindringen des Rationalismus auf theologiſchem Gebiet, denn ſo ward dies Inſtitut gleichſam in harmloſer Naivetät hinübergerettet in die neue Zeit, da in der evangeliſchen Kirche eine gläubige theologiſche Wiſſenſchaft erwachte, eine Wiſſenſchaft, von der auch das brüderiſche Seminarium tief berührt wurde*). Dieſe neue Zeit des brüderiſchen Seminars datirt vom Jahre 1818. Das Inſtitut wurde nach Gnadenfeld in Oberſchleſien verlegt, und die Inſpektion deſſelben übernahm Johannes Plitt. Er hat, hauptſächlich auf dem Wege eines eingehenden und ſehr verdienſtvollen Studiums brüderiſcher Geſchichte, dahin gewirkt, daß man ſich wieder auf die eigentliche Aufgabe, brüderiſche Theologie zu treiben, beſann. Doch iſt dies erſt nach und nach recht zur Wahrheit geworden, unter einem allmählichen, aber ſtarken Einfluß von Außen her. Die theologiſche Wiſſenſchaft des brüderiſchen Seminars hat ſich gebildet, indem man das von Zinzendorf und Spangenberg her ererbte Fundament in ſeinen Grundlinien feſthielt, aber mit der theologiſchen Wiſſenſchaft der Neuzeit an der Hand eines Neander, Tholuck, Nitzſch und Anderer ausbaute. Seit 1848 werden in einem dreijährigen Curſus die wichtigſten theologiſchen Diſciplinen gelehrt, daneben aber auch die Geſchichte der Brüdergemeine und einige allgemeinere Wiſſenſchaften, wie Geſchichte der Philoſophie, Naturwiſſenſchaften u. ſ. w. (über das Nähere dieſer Studien ſ. „Das theologiſche Seminarium der evangeliſchen Brüderunität.“ Gnadau 1854). Die theologiſche Richtung, die gegenwärtig in dieſem Seminarium herrſcht, iſt weſentlich die der ſogenannten „neueren gläubigen Theologie“, inſoweit dieſe auf poſitiv bibliſchem Grunde ſteht. Von den Leiſtungen dieſes Seminars auf wiſſenſchaftlichem Gebiet können wir hier nicht wohl reden; ſie ſind allerdings nur ſelten an die Oeffentlichkeit getreten, denn die Wiſſenſchaft als ſolche zu fördern, hat die Brüdergemeine nie als ihre Aufgabe betrachtet, aber die Beſchuldigung des Dr. Kurtz a. a. O., als ſey Wiſſenſchaftsloſigkeit Prinzip der Brüdergemeine, müſſen wir als gänzlich unwahr und jedes thatſächlichen Grundes entbehrend zurückweiſen. — In gleicher Weiſe wie das Seminarium mit der neueren Theologie iſt auch das Pädagogium mit der neueren Philologie fortgeſchritten. Männer wie C. Fr. Nägelsbach, Schömann und Andere haben hier einen ähnlichen Einfluß ausgeübt wie dort Neander und Nitzſch. Das Pädagogium hat gegenwärtig einen ſechsjährigen Curſus, der beſtimmter und ſpezieller auf das theologiſche Studium vorbereitet, als dies von dem allgemeineren Gymnaſialcurſus erwartet werden kann. Aeußerlich tritt dies in der größeren Ausdehnung des hebräiſchen Unterrichts hervor; daneben entſprechen aber die Penſa der einzelnen Claſſen durchaus denen der Gymnaſialclaſſen von Quarta bis Prima.

An dieſe Darlegung der wiſſenſchaftlichen Thätigkeit der Brüdergemeine in der Gegenwart ſchließen wir einen kurzen Blick auf den gegenwärtigen Beſtand der Brüdergemeine überhaupt. Sie theilt ſich in 3 Provinzen: I. Die europäiſch-feſtländiſche Provinz, d. h. Deutſchland mit Holland, Dänemark und Rußland, inſofern in den drei letztgenannten Ländern je eine Gemeine ſich befindet. Dieſe Provinz umfaßt zuſammen 20 Gemeinen, von denen jedoch nur 15 eigentliche Gemeinorte bilden. Vier davon ſind ſogen. Stadtgemeinen, d. h. die Mitglieder wohnen innerhalb einer Stadt zerſtreut und haben nur ein gemeinſames Bethaus mit einem Prediger. Bei einer findet daſſelbe Verhältniß in Bezug auf ein Dorf ſtatt. Dieſe Gemeinen ſind folgende:

*) Wir wollen übrigens nicht behaupten, daß in den erſten zwei Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts der Rationalismus gar keinen Eingang in die brüderiſche Theologie gefunden habe. Es iſt Thatſache, daß manche Theologen der Brüdergemeine in damaliger Zeit die Ergebniſſe einer negativen Kritik aus der rationaliſtiſchen Schule einfach annahmen und dieſelben, vermittelt durch die Fries'ſche Philoſophie, mit ihrem Herzenschriſtenthum zu verbinden ſuchten. Der Grund dazu war einfach der, daß man eben im brüderiſchen Seminar keine eigentliche Theologie hatte, und alſo kein Gegengewicht gegen deſtruirende Strömungen. Die geſuchte Vermittelung gelang aber doch ſchlecht, und der Einfluß davon iſt in dem inneren Leben der geſammten Brüdergemeine bis zum Jahre 1841 leider ſehr merkbar geweſen.

1) in Deutſchland: a. in Preußen: Niſky, Gnadenberg, Gnadenfrey, Gnadenfeld Neuſalz (dieſe 5 in Schleſien), Gnadau (Provinz Sachſen), Neuwied (Rheinprovinz). Dazu die zwei Stadtgemeinen Berlin nnd Galdberg und die Landgemeine Rixdarf (bei Berlin). b. im Königreich Sachſen: Herrnhut, Kleinwelke (bei Bautzen). c. im Herzogthum Gatha: Neudietendarf. d. im Fürſtenthum Reuß-Schleiz: Ebersdorf. e. im Großherzogthum Baden: Königsfeld. Außerdem die Stadtgemeine Narden in Hannaver. — 2) in Halland: Zeiſt bei Utrecht und die Stadtgemeine Haarlem. 3) in Dänemark: Chriſtiansfeld in Schleswig. 4) in Rußland: Sarepta in der Nähe der Walga bei Sarataw. Dieſe hier genannten Gemeinen umfaſſen zuſammen eine Zahl van ca. 7000 Seelen. Dieſe Pravinz hat zugleich ein für ihre Kräfte ziemlich ausgedehntes Erziehungswerk. Es gibt nämlich 12 Penſiansinſtitute für Knaben (die bedeutendſten darunter ſind: Niſky, Gnadenberg, Neuwied, Königsfeld, Chriſtiansfeld, Lauſanne); und 15 für Mädchen (die bedeutendſten unter ihnen ſind: Gnadau, Gnadenberg, Gnadenfrey, Neuwied, Montmirail in der Schweiz, Kantan Neufchatel). In dieſen Inſtitnten befinden ſich zuſammen über 1000 Zöglinge, deren Eltern der Brüdergemeine nicht angehören, ſandern ihre Kinder derſelben nur zur Erziehnng anvertranen. (Eine eingehendere Darlegung des brüderiſchen Erziehungswerkes findet man in Schmid, Encyklap. des Erzieh.- u. Unterr.-Weſens, Bd. III., „Herrnhutiſche Erziehung“). — II. Die britiſche Pravinz: ſie umfaßt in England und Irland zuſammen 36 Gemeinen, van denen die meiſten Stadt- ader Landgemeinen ſind, und in ihnen eine Zahl van über 5000 Seelen. Sie hat 10 Erziehungsinſtitute, in denen etwa 3—400 fremde Zöglinge erzagen werden. — III. Die nardamerikaniſche Pravinz; ſie umfaßt in 2 Bezirken (Pennſylvanien und Nard-Carolina) zuſammen 33 Gemeinen, van denen ebenfalls die meiſten Stadt- oder Landgemeinen ſind und zuſammen eine Zahl von ca. 8500 Seelen. — Die Geſammtzahl der Mitglieder der Brüdergemeine beträgt demnach gegenwärtig 20—21,000.

Wie graß im Verhältniß zu dieſer räumlichen und numeriſchen Ausdehnung das Miſſianswerk der Brüdergemeine iſt, wird folgender Ueberblick zeigen, deſſen ſtatiſtiſche Angaben aus der Mitte des Jahres 1862 datiren. Die Miſſian der Brüdergemeine dehnt ſich über 10 verſchiedene Gebiete aus, die in allen 4 außereuropäiſchen Welttheilen liegen.

1. Grönland (angefangen 1733), hier befinden ſich 5 Stationen mit 13 Miſſianaren; 1925 Eingeborene ſtehen in der Pflege der Miſſianare. 2. Labrador (angefangen 1770), 4 Stationen, 17 Miſſianare, 1163 Eingeborene in Pflege. 3. Unter den Indianern in Nardamerika (angefangen 1734), 4 Statianen, 5 Miſſianare, 397 Eingebarene in Pflege. 4. Unter den Negern in Däniſch-Weſtindien (angefangen 1732), 8 Statianen, 11 Miſſionare, 7600 Eingeborene in Pflege*). 5. Unter den Negern in Engliſch-Weſtindien (Jamaika, angefangen 1754, Antigaa, angefangen 1776, St. Kitts 1775, Barbadoes 1765, Tabaga 1790, erneuert 1827), 31 Statianen, 45 Miſſionare, 30,214 Eingebarene in Pflege. 6. Unter den Indianern auf der Masquitoküſte (angefangen 1848), 5 Stationen, 9 Miſſianare, 542 Eingeborene in Pflege. 7. Unter Negerſklaven nnd Freinegern in Suriname (angefangen 1735), 12 Stationen, 33 Miſſianare, 27,193 Eingebarene in Pflege. 8. Unter Hattentatten nnd Kaffern in Süd-Afrika (angefangen 1736, erneuert 1792), 10 Statianen, 32 Miſſionare, 8881 Eingebarene in Pflege. 9. Unter den Papu's in Neuhalland (angefangen 1849), 2 Statianen, 3 Miſſianare, 1 Eingebarener bis jetzt getauft. 10. Weſt-Himalaya in Britiſch-Indien an der Gränze van Tibet (angefangen 1853), 1 Station mit 3 Miſſianaren. — Die Brüdergemeine hat demnach auf 82 Stationen zuſammen 171 Miſſionare. Dieſe Miſſionare ſind faſt

*) Die relativ geringere Zahl der Miſſionare auf dieſen Inſeln erklärt ſich aus dem hier ſtark ausgebildeten Inſtitut der „Nationalgehülfen“ für Schule und Kirche.

ſämmtlich verheirathet. Circa 150 derſelben hat die europäiſch-feſtländiſche Provinz geſtellt; die beiden anderen Provinzen zuſammen circa 20. Das heißt mit anderen Worten: die europäiſch-feſtländiſche Provinz ſtellt aus ihren erwachſenen Männern 8½ Prozent in den Dienſt der Miſſion. Die Zahl der ſämmtlichen in Pflege der Brüdermiſſion ſtehenden Eingeborenen beläuft ſich auf 77,916, iſt alſo faſt viermal ſo groß als die Zahl der Mitglieder der Brüdergemeine in Europa und Amerika.

Außer dieſem Miſſionswerk unter den Heiden hat die Brüdergemeine noch ein anderes, weit verzweigtes Werk im Reiche Gottes, das Diaſporawerk innerhalb der chriſtlichen Kirche. Sie ſucht nämlich durch eigens zu dem Zweck angeſtellte „Diaſporaarbeiter“ das chriſtliche Leben, wo es ſich findet, durch perſönliche Gemeinſchaft zu ſtärken und zu pflegen, und überhaupt das lebendige Chriſtenthum zu wecken und zu fördern, ohne damit im Geringſten Proſelyten für ihre beſondere kirchliche Verbindung machen zu wollen. Sie hält nur über dem erfahrungsmäßig erkannten Prinzip feſt, daß kein wahres Chriſtenthum ſtattfinden könne ohne Gemeinſchaftsleben, und daß eben dieſes Gemeinſchaftsleben das Chriſtenthum wiederum fördert und verinnerlicht. Deshalb ſucht ſie unter den Erweckten, wo ſie ſolche findet, gleichviel in welcher Kirchengemeinſchaft, überall Gemeinſchaft herzuſtellen, ſowohl durch gottesdienſtliche Verſammlungen als in ſonſtigen freieren Formen. Sie tritt aber eben aus demſelben Prinzip jedem Separatismus abwehrend entgegen und ſucht jederzeit die Mitglieder ihrer Diaſpora in ihren betreffenden Kirchen zu erhalten. Sie ſteht daher dem Baptismus prinzipiell entgegen*). — Eine beſondere Form hat im Lauf der Geſchichte dieſes Diaſporawerk in den ruſſiſchen Oſtſeeprovinzen angenommen. Hier ſind mit der Zeit beſtimmte Formen entſtanden, die anderwärts in ihren Diaſporabezirken fehlen. Dieſe Formen lagen zum Theil im Karakter des lettiſchen und eſthniſchen Volkes begründet. Sie beſtanden hauptſächlich in einer beſtimmten Abgränzung der Mitglieder der dortigen Diaſpora gegen die übrigen Glieder der lutheriſchen Kirche, eine Abgränzung, die in einer an das Loos geknüpften Aufnahme ihren Ausdruck fand. Heftige Anfeindungen von Seiten der lutheriſchen Kirche, ſowie ein nicht zu verkennender Mißbrauch jener Formen auf brüderiſcher Seite veranlaßte die Beſeitigung dieſer Formen durch einen Beſchluß der Synode von 1857. (Näheres ſiehe bei Plitt in der oben angeführten Schrift). — Aehnlich iſt übrigens die Form, welche das Diaſporawerk der Brüdergemeine in manchen Städten ſowohl innerhalb als außerhalb Deutſchlands hat. Es befinden ſich hier ſogenannte Societäten, deren Mitglieder zur betreffenden Landeskirche gehören, zugleich aber einen von der Brüdergemeine angeſtellten Prediger (theils Theologen, theils Laien) unter ſich haben, der ihnen in einem beſonderen Betſaale gottesdienſtliche Verſammlungen in brüderiſcher Form hält. Solche Societäten ſind z. B. in Königsberg, Breslau, Potsdam, Baſel, Straßburg, Gothenburg, Stockholm u. a. O. — Das Werk der „inneren Miſſion“ treibt die Brüdergemeine als Geſammtheit nicht, ſie hat es den Privatvereinen in den einzelnen Gemeinorten überlaſſen. In dieſen wird daſſelbe durch Rettungshäuſer, Armenſchulen, Kleinkinderbewahranſtalten, Colportage u. ſ. w. betrieben.

Die Verfaſſung der Brüdergemeine, zwar im Weſentlichen auf den Grundlagen von 1775 ruhend, hat auf der letzten Synode von 1857 eine Modification erfahren. Die einheitliche Leitung der drei Unitätsprovinzen iſt etwas decentraliſirt worden, denn die Vertreter der amerikaniſchen Provinz verlangten, und mit Recht, daß ihre auf geſchichtlichem Wege erlangte Selbſtſtändigkeit auch in der Verfaſſung zum Aus-

*) Die äußere Ausdehnung des Diaſporawerks läßt ſich kaum in ſtatiſtiſche Angaben faſſen. Es ſind im Ganzen ungefähr 60 verſchiedene Stationen, auf denen „Diaſporaarbeiter“ der Brüdergemeine thätig ſind. Die Zahl der letzteren beläuft ſich auf etwa 74. — Näheres über Princip und Zweck dieſer Thätigkeit findet man bei Plitt: „die Brüdergemeine und die lutheriſche Kirche in Livland“. Gotha 1861. Theil I.: Allgem. Betrachtung der Brüdergemeine und ihres Diaſporawerks. — Kürzer iſt die Sache beleuchtet in der kleinen Schrift: „Die Arbeit der Brüdergemeine in der Diaſpora.“ Gnadau 1860.

druck käme. Die oberſte Vertretung und Leitung der ganzen Unität liegt nach wie vor in der Synode. Auf einer ſolchen Generalſynode ſind künftig die drei Unitätsprovinzen durch eine gleiche Zahl von Abgeordneten, nämlich neun aus jeder Provinz, vertreten, was vor 1857 nicht der Fall war. Dieſe neun Abgeordneten werden durch die Provinzialſynoden gewählt. Die Generalſynode, die ſich nur mit den allgemeinen Angelegenheiten der geſammten Unität beſchäftigt, z. B. der Lehre, dem Miſſionswerk u. ſ. w. wählt die „Unitäts-Aelteſten-Conferenz", d. h. die adminiſtrative Behörde für die Zeit zwiſchen zwei Generalſynoden. Im Uebrigen wird jede Provinz ſelbſtſtändig verwaltet, und zwar in letzter Inſtanz durch ihre Provinzialſynode. Zu dieſer ſendet jeder einzelne Brüdergemeinart ſeinen Vertreter, der von ſämmtlichen volljährigen Brüdern gewählt wird. Er kann ebenſo gut aus dem Laienſtande wie aus den Geiſtlichen gewählt werden. Außerdem aber kann auch die Aelteſtenconferenz (ſiehe unten) jeder Gemeine ihren beſonderen Vertreter ſenden. Dieſe Provinzialſynode wählt in Amerika und England ihre provinziale Adminiſtrativbehörde, die „Provinzial-Aelteſten-Conferenz". Für die europäiſch-feſtländiſche Provinz vertritt für jetzt noch die Unitäts-Aelteſten-Conferenz, da ſie in Deutſchland ihren Sitz hat, die Stelle einer europäiſch-feſtländiſchen Provinzial-Aelteſten Conferenz. Wie die Unitäts-Aelteſten-Conferenz der Generalſynode, ſo iſt die Provinzial-Aelteſten-Conferenz der betreffenden Provinzialſynode verantwortlich. Auch in ökonomiſcher Beziehung ſind die drei Unitätsprovinzen im Jahre 1857 getrennt worden, indem jede Provinz ihr eigenes Vermögen beſitzt und ſelbſtſtändig verwaltet. — Die Unitäts-Aelteſten-Conferenz, die zugleich die Angelegenheiten der europäiſch-feſtländiſchen Provinz als Provinzialbehörde verwaltet, und ihren Sitz in Berthelsdorf bei Herrnhut hat, beſteht aus 12 Mitgliedern. Bei eintretenden Vacanzen wird ſie durch eine Art Cooptation unter Berückſichtigung der aus den Gemeinen der einzelnen Provinzen eingegangenen Vorſchläge ergänzt, wobei das Loos entſcheidet. — Die Einzelgemeinen der europäiſch-feſtländiſchen Provinz werden nicht durch den Prediger allein, ſondern durch ein ihm zur Seite ſtehendes geiſtliches Collegium, dem er präſidirt, geleitet. Dieſes Collegium führt den Namen Aelteſten-Conferenz. Jede Gemeine hat nämlich außer dem Prediger (oder „Gemeinhelfer") noch mehrere Geiſtliche oder Diakonen. Dazu gehört der „Vorſteher" (der Verwalter des Kirchenvermögens, von deſſen Beſtand früher die Rede war, und Vorſtand der äußeren Angelegenheiten der Gemeine); ferner die Inſpektoren der betreffenden Erziehungsinſtitute, wo ſolche ſich finden, und die Seelſorger der einzelnen „Chöre", Pfleger genannt. Beim weiblichen Theil der Gemeine ruht die ſpezielle Seelſorge auch in weiblichen Händen. Die „Chöre" ruhen auf natürlichen ſocialen Verhältniſſen. Es gibt ein Chor der Verheiratheten, deſſen Pflege dem „Gemeinhelfer" obliegt, ein Chor der Wittwer, der Wittwen, der ledigen Brüder, der ledigen Schweſtern u. ſ. w.*). Indeſſen iſt dieſe aus Geiſtlichen beſtehende Aelteſten-Conferenz doch nicht die einzige leitende Behörde der Gemeine. Auch das Laienelement iſt in der Leitung vertreten. Es gibt zwei Laienconferenzen, der „Gemeinrath" und das „Aufſehercollegium". Erſterer wird von ſämmtlichen volljährigen Brüdern gewählt, letzteres iſt eine Art permanenter Ausſchuß deſſelben. Sie haben in bürgerlichen Angelegenheiten die Gemeine zu vertreten; die Almoſenpflege, die Anlegung neuer Bauten u. ſ. w. ſteht unter ihrer Obhut. Das Aufſehercollegium hat aber auch bei Aufnahme und Ausſcheidung von Mitgliedern ſein Gutachten abzugeben. Es nimmt alſo gewiſſermaßen Theil an Ausübung der Kirchenzucht. Dieſe durchläuft mehrere Grade von öffentlicher Vermahnung bis zum

*) Es wäre hier vielleicht der Ort, die „Chorhäuſer" in den Brüdergemeinen zu erwähnen. Solche exiſtiren nämlich inſonderheit für die „ledigen Brüder" und für die „ledigen Schweſtern". In erſteren werden gemeinſame Gewerbe zu Gunſten des Kirchenvermögens der Gemeine betrieben. In beiden findet eine gemeinſame Lebensordnung ſtatt, die aber frei iſt von klöſterlichem Zwang. Dieſe Häuſer ſind nächſt den Erziehungsanſtalten die Hauptbildungsſtätten für die Miſſionare der Brüdergemeine.

gänzlichen Ausschluß. Aber auch Ausgeschlossene werden in Bezug auf geistliche Pflege nach als Glieder der Gemeine angesehen, bis sie sich selbst trennen und samit in andere Kirchen übertreten. (Das Nähere über diese Verfassung siehe im „Verlaß der allgemeinen Synode“ von 1857. Gnadau 1857, und im „Verlaß der Provinzialsynode der europäisch-festländischen Provinz“ von 1862. Gnadau 1862).

Der Gebrauch des Looses, bei Zinzendorf in ungebührlicher Ausdehnung, seitdem bedeutend beschränkt, findet gegenwärtig fast nur in der Unitäts-Aeltesten-Conferenz bei Aemterbesetzung, und in den einzelnen Gemeinconferenzen bei Aufnahme neuer Mitglieder statt. Er ist ein einfacher Ausdruck des Vertrauens zum Herrn, daß er in zweifelhaften und schwierigen Fällen, wo menschliche Einsicht nicht ausreicht, auf diesem Weg seinen Willen zu erkennen gibt. Ein Zwang für die einzelnen, auf diesem Wege zu einem Amte berufenen Individuen liegt in dieser administrativen Anwendung des Looses durchaus nicht. Die Verpflichtung zum Gebrauch des Looses bei Heirathen ist bereits durch die Synoden von 1818 und 1825 vollständig abgestellt worden.

Das Liturgikum der Brüdergemeine hat manche eigenthümliche Form aus der früheren Zeit behalten, durch welche sie sich von der übrigen evangelischen Kirche unterscheidet. Ihre Kirchen sind einfach und schmucklos, ohne Kanzel und Altar. Ein einfacher, durch etliche Stufen erhöhter und mit einem dunkeln Tuch behängter Tisch vertritt die Stelle von beiden. Ihre Geistlichen haben bei der Predigt und sonstigen gottesdienstlichen Versammlungen keinen Talar, nur bei Verwaltung der Sakramente trägt der fungirende Geistliche einen Talar und zwar einen weißen. Dagegen ist die Kirchenmusik ausgebildeter als in der übrigen evangelischen Kirche. Der Choralgesang, stets von der Orgel begleitet, ist mannigfaltig (über 150 gebräuchliche Melodieen) und harmonisch. Bei festlichen Gelegenheiten finden durch einen Chorus musicus besondere musikalische Aufführungen statt, die zum großen Theil den kirchlichen Oratorien berühmter Meister entlehnt sind. Am Abend eines jeden Tages findet eine gottesdienstliche Versammlung statt, in welcher theils Mittheilungen aus dem Reiche Gottes gelesen werden, theils die Bibel erklärt, theils blos gesungen und gebetet wird. Am Sonntag Abend wird abwechselnd eine liturgische Versammlung oder eine Rede an die Gemeine gehalten. Von besonderen liturgischen Gottesdiensten sind noch zu erwähnen die Feier des Ostermorgens bei Sonnenaufgang auf dem Gottesacker mit einer eigenen Liturgie*); die Feier des Jahreswechsels in der Nacht des 31. December mit einer Rede, die durch den Gesang der Gemeine bei Beginn des neuen Jahres unterbrochen wird. Ferner die „Liebesmahle“, die sowohl an besonderen Festtagen, als auch am Tag des heiligen Abendmahls zur Vorbereitung auf dasselbe gehalten werden. Es wird dabei Thee mit Brödchen herumgereicht und unter dem Gesang geistlicher Lieder, die mit musikalischen Aufführungen abwechseln, genossen. Das Abendmahl wird vierwöchentlich gehalten. Der Ritus unterscheidet sich von dem der evangelischen Kirche dadurch, daß nach den einmal gesprochenen Einsetzungsworten, und zwar zunächst deren erster Hälfte, das Brod an Alle ausgetheilt und dann von Allen zugleich genossen wird, während die Gemeine niederkniet; sodann wird der zweite Theil der Einsetzungsworte gesprochen, worauf der Kelch in der Gemeine von Hand zu Hand geht. — Die Ceremonie des Fußwaschens findet aber in der Brüdergemeine nicht mehr statt. Sie war schon zu Anfang dieses Jahrhunderts sehr außer Gebrauch gekommen und ist auf der Synode von 1818 definitiv abgeschafft worden. Dieses zur Berichtigung unrichtiger Angaben bei Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte a. angef. O. Realencyklopädie Band 4, Artikel Fußwaschung, Tholuk im Commentar zum Evangelium Johannes und anderwärts. — Zur Privaterbauung, sowie der öffentlichen gelegentlich als Grundlage, dienen die „täglichen Loosungen und Lehrtexte“, die jedes Jahr neu in Gnadau erscheinen und zu-

*) Früher konnte diese Liturgie mit Recht Anstoß erregen, weil darin bona fide die Seligsprechung der verstorbenen Mitglieder der Brüdergemeine enthalten war. Seit der Synode von 1848 ist dieser Anstoß jedoch in genügender Weise beseitigt.

gleich in die französische und englische Sprache übersetzt werden. Sie enthalten Bibelsprüche aus dem Alten und Neuen Testament, durch einen kurzen Vers aus dem Brüdergesangbuch erläutert. Daß sie auch außerhalb der Brüdergemeine vielfach gebraucht werden, beweist die starke Auflage, in der sie jährlich erscheinen. (28,000 Exemplare der deutschen Ausgabe).

Was die Lehre der Brüdergemeine betrifft, so steht sie im Allgemeinen auf der Augustana, ohne jedoch dieselbe irgendwie als Symbol anzusehen, ohne sich zum Buchstaben derselben in bindender Weise zu bekennen. Die Brüdergemeine ist überhaupt jedem Symbolzwang im Prinzip entgegen. Was sie in dieser Beziehung auf der Synode zu Marienborn 1740 ausgesprochen (siehe oben), das ist noch heute ihr Grundsatz. Sie birgt in ihrer Mitte eine große Mannichfaltigkeit in Bezug auf dogmatische Anschauungen, umfaßt aber alle Verschiedenheiten in höherer Einheit unter dem Gesichtspunkte der Tropenidee (siehe oben Synode vom Jahre 1745). Sie stellt nie ein äußerlich formulirtes Bekenntniß nach Außen hin auf, das sie von anderen evangelischen Glaubensgenossen trennen könnte. Sie wird es und kann es nie thun, denn nicht Abschluß und Scheidung, sondern Union ist ihr Prinzip. Aber nur jene wahre und positive Union auf Grund der heiligen Schrift und der lebendigen Herzenserfahrung, die allein die Herzen vereinigt. Darum hebt sie stets nur den Mittelpunkt aller Lehre, die Versöhnung des Sünders durch Christi Tod, die freie Gnade im Blute Christi hervor. Alle anderen Lehrstücke treten ihr dagegen zurück, obgleich sie sich von einseitiger Ignorirung derselben immer mehr losgemacht hat. Alle Lehrerkenntniß aber ist ihr bedeutungslos, wenn sie nicht mit dem Herzen erfaßt, wenn sie nicht erfahren wird. Darum sieht sie niemals den dogmatischen Streit, sondern die praktische Verwerthung der Wahrheit als ihre höchste Aufgabe, als ihren heiligen Beruf an. (Näheres über die Lehre s. Verlaß der allgemeinen Synode der Brüderunität vom Jahre 1857. Gnadau 1857. S. 8 u. ff.)

Quellen: a. Handschriftliche. Handschriftliche Quellen sind im Unitätsarchiv zu Herrnhut in reichster Auswahl vorhanden und zwar vom ersten Anfang an. Wir nennen hier als die wichtigsten: Das Diarium der Gemeine zu Herrnhut, hauptsächlich die Zeit bis 1736 umfassend, später sehr lückenhaft. Es ist in unmittelbarer Anschauung der Vorgänge geschrieben, theils von Zinzendorf, theils von seinen Mitarbeitern. Ferner die Synodalprotokolle aus der Zeit der Pilgergemeine seit 1736; das „Jüngerhaus-Diarium", wöchentliche Nachrichten aus der Pilgergemeine zur Mittheilung an die Gemeinen, seit 1747. Endlich die zum Theil sehr ausführlichen Privattagebücher Zinzendorfs, der Gräfin Theodore Reuß-Ebersdorf, Johann Nitschmann's (Bruder der Anna N.) und mehrere andere, sowie die reichhaltige Correspondenz Zinzendorf's und seiner Mitarbeiter. — Aus der Zeit nach Zinzendorf sind die handschriftlichen Protokolle der Synoden, sowie der Sitzungen der Unitäts-Aeltesten-Conferenz von großer Wichtigkeit.

b. Gedruckte; theils Urkunden, Dokumente u. s. w., theils Darstellungen der Lehre und des Cultus.

Büding'sche Sammlung, 3 Bände. Büdingen und Leipzig. 1742—44 (eine Sammlung von Dokumenten, direkt zum Zweck historiographischer Verwerthung durch Zinzendorf veranstaltet). — Barby'sche Sammlung, 2 Bände. Barby 1760 (herausgegeben durch G. Clemens, gleichsam als Fortsetzung der vorigen). — Des Grafen von Zinzendorf kleinere Schriften, gesammelt in verschiedenen Nachlesen; auch unter dem Titel: freiwillige Nachlese zu den bisherigen gelehrten und erbaulichen Monatsschriften (v. C. G. Marche.) Sammlung 1—13. Frankfurt und Leipzig 1740 (nur zum Theil eigentliche historische Dokumente enthaltend, darunter aber mehrere von besonderer Wichtigkeit. — Zinzendorf's theologische Bedenken. Büdingen 1742 (eine Menge Sendschreiben Zinzendorf's zur Rechtfertigung seiner Sache enthaltend). Zinzendorf, die gegenwärtige Gestalt des Kreuzreichs

Jeſu in ſeiner Unſchuld. Frankfurt und Leipzig 1745 (ähnlichen Inhalts wie das vorige). — Der theologiſchen Fakultät zu Tübingen Bedenken über die Brüdergemeine. Tübingen 1735. — Einfältiger Aufſatz der evangeliſch-mähriſchen Kirche wegen ihrer Arbeit unter den Heiden. Büdingen 1740. — Zinzendorf, *περὶ ἑαυτοῦ*, oder naturelle Reflexiones. Ebersdorf(?) 1746—49 (mit Erzählungen aus ſeinem Leben). — Die Akten der Parlamentsverhandlung über die Anerkennung der Brüdergemeine in England, gedruckt London 1749. — Beſchreibung und zuverläſſige Nachricht von Herrnhut (von Chriſtian David). Leipzig 1735. — Kurze Nachricht von der unitas fratrum mit Kupfern (von Frank) 1757. — Kurzgefaßte hiſtoriſche Nachricht von der Verfaſſung der Brüderunität. Frankfurt und Leipzig 1774. (Urſprünglich von Spangenberg, ſeitdem öfters überarbeitet herausgegeben, zuletzt Gnadau 1847). — Ratio disciplinae unitatis fratrum (von Loretz) Barby 1789. — Spangenberg, Idea fidei fratrum. Barby 1778. — Das Miſſionswerk der evangeliſchen Brüdergemeine. Gnadau 1861. — Nachrichten aus der Brüdergemeine, eine Zeitſchrift ſeit 1818 Gnadau (beſonders wichtig durch die in ihnen enthaltenen Lebensläufe geſchichtlich bedeutender Männer aus der Brüdergemeine). — Die Verlaſſe der Synoden von 1836, 1848, 1857, 1862. Gnadau. — Als Quellen für die liturgiſche Fortentwickelung der Brüdergemeine können die verſchiedenen Geſang- und Liturgienbücher gelten von 1735—1823.

Von den unzähligen Controverſchriften aus älterer und neuerer Zeit, die jedoch nicht eigentlich als Quelle dienen können, nennen wir nur: Hirtenbrief an die reformirte Gemeinde zu Amſterdam auf Veranlaſſung der Irrthümer Zinzendorfs ꝛc. Amſterdam 1739. — Baumgarten, Theologiſche Bedenken. Leipzig 1741 und 45. — Walch, Theologiſches Bedenken von der Beſchaffenheit der herrnhutiſchen Secte. Frankfurt 1747. — Beugel, Abriß der ſogenannten Brüdergemeine. Stuttgart 1751. — Winkler, des Grafen Zinzendorf Unternehmungen in Religionsſachen. Leipzig 1740. — Freſenius, bewährte Nachrichten von herrnhutiſchen Sachen. Sammlung 1—6. Frankfurt, Leipzig und Liſſa 1746—49. — Volk, das entdeckte Geheimniß der Bosheit der herrnhutiſchen Secte. Frankfurt und Leipzig 1750—52. — Gegen alle dieſe Schriften ſchrieb ſowohl Zinzendorf ſelbſt als einzelne ſeiner Mitarbeiter meiſt in ganz kurzen Aufſätzen, den Thatbeſtand darlegend. Das Meiſte davon findet ſich in den oben angeführten Sammelwerken. Wir erwähnen hier noch: Zinzendorf, Siegfrieds beſcheidene Beleuchtung des theologiſchen Bedenkens des Doctor Baumgarten. Leipzig 1744. — Spangenberg, Deklaration über verſchiedene Beſchuldigungen. Leipzig und Görlitz 1751. Derſelbe, Darlegung richtiger Antworten auf mehr als dreihundert Beſchuldigungen. Leipzig und Görlitz 1751. Derſelbe, Apologetiſche Schlußſchrift. Leipzig und Görlitz. 1752.

Anerkennende Schriften, deren Verfaſſer nicht Mitglieder der Brüdergemeine waren, aber aus eigener Anſchauung ſchrieben, ſind: Isaak Le Long, Godt's wonderen met syne kerke. Amſterdam. 1738. — Jung, der in dem Grafen von Zinzendorf noch lebende und lehrende Doctor Luther. Görlitz 1752. — Frohberger, Briefe über Herrnhut. Budiſſin 1796. — Moſer, Friedrich Karl von, Friedrich Wilhelms II. Conceſſion für die evangeliſchen Brüdergemeinen. Mannheim und Leipzig 1790.

Von Controverſchriften aus neueſter Zeit nennen wir: Harnack, Dr. Th., die lutheriſche Kirche Livlands und die herrnhutiſche Brüdergemeine. Erlangen 1860. — Haſſelblatt, zur Beurtheilung der gegenwärtigen Stellung Herrnhuts in Livland. Dorpat 1859. Dagegen: Plitt, H., die Brüdergemeine und die lutheriſche Kirche in Livland. Gotha 1861. — Quarnſtubbe, auch ein Wort in Sachen Herrnhuts in Livland. Leipzig 1861.

Als Ueberblick über die Schriften Zinzendorf's vergleiche: Verzeichniß der Schriften des Grafen Zinzendorf. Stettin 1824.

Literatur. (Bearbeitungen der Geſchichte der Brüdergemeine oder einzelner Theile derſelben auf Grund der vorhandenen Quellen). Spangenberg, A. G., Leben des Herrn Nicolaus Ludwig, Grafen von Zinzendorf. 8 Theile. Barby 1772—1775. (Ausführlich und gründlich; aus eigener Anſchauung und mit treuer Benutzung aller vorhandenen Quellen; reichlich breit und doch nicht Alles ſagend). — Schrautenbach, L. C., Freiherr von, der Graf von Zinzendorf und die Brüdergemeine ſeiner Zeit. Geſchrieben 1782. Herausgegeben von F. W. Kölbing. Gnadau 1851). Siehe die Anmerkung über dieſe Schrift am Anfang des vorſtehenden Artikels). — Duvernoy, J. C., kurzgefaßte Lebensgeſchichte des Nicolaus Ludwig Grafen von Zinzendorf. Barby 1793. (Nur ein Auszug aus Spangenberg). — Verbeek, J. W., des Grafen Nicol. Ludw. von Zinzendorf Leben und Charakter. Gnadau 1845). (Ebenfalls nur ein Auszug aus Spangenberg, mit Benutzung der Schrautenbach'ſchen Schrift).— [Biographieen Zinzendorfs von Nichtmitgliedern der Brüdergemeine ſind: Varnhagen von Enſe, Leben des Grafen L. v. Zinzendorf, 2. Auflage. Berlin 1846. (Ohne alles tiefere Sachverſtändniß; oberflächlich, ſelbſt in der Benutzung des gegebenen Materials). Pilgram, F., Leben und Wirken des Grafen N. L. von Zinzendorf. Leipzig 1857. (Von katholiſchem Standpunkte aus und daher ohne richtiges Verſtändniß). Schröder, J. F., der Graf von Zinzendorf und Herrnhut. Nordhauſen 1857. (Trotz eingehender Quellenbenutzung doch mit mangelhafter Sachkenntniß, und, obgleich anerkennend, doch das Weſen der Sache nicht treffend). Bovet, F. Le comte de Zinzendorf. Paris 1860. (Mit enthuſiaſtiſcher Anerkennung; gute Darſtellung auf Grund tüchtiger Quellenbenutzung). Vergleiche auch Joh. Georg Müller, Bekenntniſſe merkwürdiger Männer, Theil 3, 1775. Tholuk, vermiſchte Schriften, Band 1, Nr. 6. 1839]. — Cranz, David, alte und neue Brüderhiſtorie. Barby 1772. (Die Darſtellung geht bis zum Jahre 1769; auf gründlichem Quellenſtudium beruhend, aber zu rückſichtsvoll und vorſichtig, daher nicht überall die volle Wahrheit gebend). — Fortſetzung des vorigen. (von Hegner.) Drei Theile. Barby 1791, 1804. Gnadau 1816. (Die Darſtellung geht bis zum Jahre 1801; es iſt eine chronologiſche Aufzählung von Begebenheiten, beſonders aus dem Gebiet der Miſſion, keine Geſchichte). — Die Gedenktage der erneuerten Brüderkirche (von F. L. Kölbing). Gnadau 1820. (Gute Quellenverarbeitung, nur mitunter etwas ungenau combinirend; zum öffentlichen Vorleſen in gottesdienſtlichen Verſammlungen beſtimmt, daher die liturgiſche Sprache). — Geſchichte der erneuerten Brüderkirche (v. E. W. Cröger) 3 Theile. Gnadau 1852—54. (Die Darſtellung geht bis zum Jahre 1822. Eine erbauliche Lektüre für die Laien innerhalb der Brüdergemeine). — Verbeek, J. W., Kurzgefaßte Geſchichte der alten und neuen Brüderunität. Gnadau 1857. (Ein kurzer Leitfaden für den Unterricht der Jugend in den Brüdergemeinen).

Als biographiſche und monographiſche Arbeiten auf dieſem Gebiete ſind noch zu nennen: Risler, Jerem., Leben Auguſt Gottlieb Spangenbergs. Barby 1794. — Ledderhoſe, K. F. (nicht Mitglied der Brüdergemeine.) Das Leben A. G. Spangenbergs, Heidelberg 1846. Cranz, D., Hiſtorie von Grönland. (Inſonderheit Geſchichte der dortigen Brüdermiſſion). 2 Theile. 2. Auflage mit Kupfern. Barby 1770. — Oldendarp, Geſchichte der Miſſion der evangeliſchen Brüder auf den Inſeln St. Thomas, St. Croix, St. Jan. 2 Theile mit Kupfern. Barby 1777. — Die Miſſion der evangeliſchen Brüder in Grönland und Labrador. (v. F. L. Kölbing) Gnadau 1831. — Ueberſicht der Miſſionsgeſchichte der evangeliſchen Brüderkirche in ihrem erſten Jahrhundert (von F. L. Kölbing), 3 Theile. Gnadau 1832 und 1833. — Kölbing, F. L., Nachricht vom Anfange der biſchöflichen Ordination in der erneuerten evangeliſchen Brüderkirche. Gnadau 1835. — Das theologiſche Seminarium der evangeliſchen Brüderunität in ſeinem Anfang und Fortgang (von H. Plitt). Gnadau 1854.

Nicht ſowohl Geſchichte, als vielmehr eine dogmatiſch geſchichtliche Darlegung

des Prinzips der Brüdergemeine gibt: Plitt, H., die Gemeine Gottes in ihrem Geiſt und in ihren Formen, mit beſonderer Beziehung auf die Brüdergemeine. Gotha 1859. Vergleiche auch Nitzſch, K. J., Dr., über die kirchengeſchichtliche Bedeutung der Brüdergemeine, ein Vortrag. Berlin 1853*).

Schließlich dürfen wir nicht unerwähnt laſſen, daß wir eine handſchriftliche Bearbeitung der Brüdergeſchichte beſitzen. Sie führt den Titel: Denkwürdigkeiten aus der Geſchichte der Brüderunität, und umfaßt in 9 Bänden die Zeit von 1722 bis 1818 mit vorausgehender Vorgeſchichte des Pietismus. Der Verfaſſer iſt Johannes Plitt, Mitglied der Unitäts-Aelteſtenconferenz, dann Archivar in Herrnhut, geſtorben 1841. Geſchrieben iſt das Werk in den dreißiger Jahren. Es iſt die erſte wahrhaft wiſſenſchaftliche Bearbeitung der Brüdergeſchichte, aus der Hand eines ächten Hiſtorikers. Tiefe Gründlichkeit, wiſſenſchaftliche Klarheit in Auffaſſung und Darſtellung, geniale Gruppirung und geiſtvolles Raiſonnement zeichnen das Werk in hohem Grade aus. Dennoch iſt es nach Anlage und Darſtellungsform nicht für den Druck geeignet. Auch lag die Herausgabe nicht im Sinne des Verfaſſers. Ihm verdankt der vorſtehende Artikel das Meiſte. G. Burkhardt.

Zion, Jeruſalem. 1. Name. Wäre das Salem (שָׁלֵם) des Melchiſedek ſo ſicher Jeruſalem, wie dieſer Name Pſ. 76, 3. für dieſe Stadt gebraucht iſt, ſo hätten wir darin die älteſte Benennung der heiligen Stadt; daß aber jene Beziehung unſicher iſt und bleiben wird, iſt Bd. XIV. S. 762 dargethan. Sicher dagegen iſt, daß in der Zeit der Kanaaniter der Name der Stadt Jebus, יְבוּס, war Richt. 19, 10. 11., wovon das Nom. gentil. הַיְבוּסִי, welcher Name auch geradezu für die Stadt (eigentl. עִיר הַיְבוּסִי Richt, 19, 11.) ſteht, wie Joſ. 15, 8. 15, 16. 28. und nach Sacharj. 9, 7., vgl. Bd. VI. S. 454. Erſt ſeit der Beſitznahme durch das Volk Gottes kommt der Name Jeruſalem, יְרוּשָׁלַם, auf. Dieſer ſelbſt kommt faſt immer nur defektiv geſchrieben vor; plene bloß in 5 Stellen: Jer. 26, 18. Eſth. 2, 6. 1 Chron. 3, 5. 2 Chr. 25, 1. u. 32, 9. Die Form der LXX. Ἱερουσαλημ und des Chald. יְרוּשְׁלֶם führt auf die Ausſprache Jeruſchalem, wie ebendarauf auch die Abkürzung שָׁלֵם Pſ. 76, 3. und die unbedingt urſprüngliche Schreibart ירושלם, zu welcher die Ausſprache Jeruſchalajim nur die Anſicht der Maſorethen gibt (vergl. Ewald, ausführl. Lehrb. 1863. S. 470 Anm. 1). Iſt jene Ausſprache die richtige, ſo muß man mit Gesen. Thes. p. 629 annehmen, daß die ältere Form ſpäter plene geſchrieben, als ירושלים die Dualausſprache angenommen habe, wozu namentlich der Unterſchied einer Ober- und Unterſtadt oder die durch das Wâd bewirkte Theilung der Landzunge, auf welcher Jeruſalem liegt, in zwei Hälften beitragen mochte. Iſt dagegen die Ausſprache Jeruſchalajim die richtige und urſprüngliche, ſo iſt das Ἱερουσαλήμ der LXX. und des Chald. eine Contraktion, wie שְׁנַיִם, שְׁנֵם, Mem aus מַיִם, und das שָׁלַיִם entweder Dual mit Bezug auf die Doppelſtadt, die wohl ſchon in dem הַמִּשְׁנֶה 2 Kön. 22, 14. Zeph. 1, 10. vgl. הָעִיר מִשְׁנֶה Neh. 11, 9. angedeutet iſt, aber Plural nach Analogie von שָׁמַיִם, מַיִם eines Subſtant. שָׁלָה vom Stamme שָׁלֵה, שָׁלַו. Die erſtere Auffaſſung ſcheint mir die richtigere; gegen die letztere läßt ſich noch geltend machen, daß alle Nominalformen von שלה, welche die Bedeutung Ruhe haben, den dritten Radikal ו und י als Conſonanten behalten, man alſo שַׁלְוַיִם erwarten ſollte. Nicht minder ungewiß und unſicher iſt die Etymologie der erſten Hälfte des Wortes, יְרוּ, die ſich im Ortsnamen יְרוּאֵל 2 Chr. 20, 16. und den Perſonennamen יְרִיאֵל 1 Chr. 7, 2. und יְרִיָּהוּ, יְרִיָּה 1 Chr. 23, 19. 24, 23. 26, 31. wieder findet. Aeltere bringen das יְרוּ in Verbindung mit יִרְאֶה (ſ. Reland S. 833), entweder als timebunt pacem oder videbunt pacem, beides nicht als Nom.

*) Wir erwähnen noch einen unter der Preſſe befindlichen, ſehr lehrreichen Artikel von Delitzſch in ſeiner Zeitſchrift: Saat auf Hoffnung, 1863. 4s Heft: „Geſchichte und Charakterzüge aus Graf Zinzendorf's und der erſten Brüdergemeine Verhältniſſe zu den Juden.“ Der Artikel wirft Licht auf eine weniger bekannte Partie der Geſchichte Zinzendorf's. Die Redaktion.

propr. einer Stadt paſſend; aber beſſer יִרְאוּת für יִרְאוּת, Anſchauung oder Verehrung, wobei dann שָׁלֵם gleich שָׁלוֹם, und dieſes als Beiname Gottes genommen werden muß (ſ. Fürſt, Handwörterb. S. 547). Andere, wie Reland, Simonis (Onom.), Ewald (krit. Gramm. S. 332; Geſch. Iſr. II. S. 628) laſſen שָׁלֵם mit יְרוּשׁ als: Erbbeſitz, „Wohnung des Friedens“ zuſammengeſetzt ſeyn, wogegen aber das Bedenken ſich erhebt, daß nach Analogie von יְרַבְעַל, יְרַבֶּשֶׁת mon יְרֻשָּׁלֵם erwarten ſollte. Das von Reland für die Contraktion ohne Verdoppelung angeführte ברבי für בררבי, ארבעסר für ארבע עסר iſt nicht hebräiſch, eben ſo wenig als תלתעסר für תלתסר, und die Erklärung von נינוה durch נין נוה iſt als unſtatthaft anerkannt. Noch mißlicher iſt Hitzig's (Jeſ. S. 2) Zuſammenziehung aus יְרוּשָׁה für יְרֻשָּׁה. Am beſten ſcheint die Ableitung von יָרָה, ſo daß יְרוּ Partic. iſt (wie עָשׂוּ Hiob 15, 22. 41, 25. von עשה): fundatum, fundatio pacis, Friedensgrund, was denn auch auf die Namen יְרִיָּה, יְרוּאֵל fundatus a Deo, recht wohl ſich anwenden läßt, bei denen eine Contraktion aus יְרוּשׁ nicht möglich ſeyn kann. — Neben Ἱερουσαλήμ kommt ſeit Alexander dem Großen bei den Griechen auch Ἱεροσόλυμα (zuerſt bei Hecat. Abderit.) in Gebrauch, und daraus verkürzt bloß Σόλυμα bei Pausan. VIII, 16, 3., wohl in Verbindung mit dem Volke der Solymer bei Tacit. Annal. V, 2, 3. Von den Griechen ging dieſe Form in einige Apokryphen, z. B. Tobias und 2 Makk., und in das Neue Teſtament über. Im Lateiniſchen wird Hierosolyma als Fem. sing. und Neutr. plur. gebraucht (vgl. J. G. Müller in: Studien u. Krit. 1843. S. 951 f.).

Die Benennung „Stadt David's“, עִיר דָּוִד (einmal ſynonym damit „Stadt Juda's, עִיר יְהוּדָה, 2 Chron. 25, 28. vgl. 2 Kön. 14, 20.), hat in den hiſtoriſchen Büchern immer die engere Bedeutung der alten Davids- oder der Oberſtadt, und nur erſt dichteriſch wird es Jeſ. 22, 9. vgl. 29, 1. im Parallelismus mit Jeruſalem als der ganzen Stadt gebraucht, während es noch 1 Kön. 8, 2. 2 Chr. 5, 2. und 1 Chron. 15, 1. 29. beſtimmt von Jeruſalem als Theil vom Ganzen geſchieden iſt. Ganz derſelbe Fall iſt mit Zion, צִיּוֹן (über deſſen Etymologie ſ. Hupfeld in: Zeitſchr. der Deutſch. Morgenländ. Geſellſch. Bd. XV. S. 224 Anm. 67), welches urſprünglich in den hiſtoriſchen Büchern auch nur den Berg Zion, auf welchem die Stadt David's lag (1 Sam. 5, 6—9. 1 Kön. 8, 1.) bezeichnet, dann aber von Dichtern und Propheten in allgemeiner Bedeutung für Jeruſalem überhaupt, und zwar mit theokratiſcher Beziehung als Sitz Gottes und heilige Stadt gebraucht wird, wie dies Hupfeld a. a. O. S. 225 f. nachweiſt. Ganz verſchieden hiervon wird im 1 B. der Makk. der Name Σιών immer nur vom Tempelberge gebraucht, wozu wohl Stellen wie Pſ. 2, 6. 74, 2. Jeſ. 8, 18. 24, 23. Jer. 8, 19. u. a. Veranlaſſung gegeben haben mögen. Die Benennung „heilige Stadt“, עִיר הַקֹּדֶשׁ, Neh. 11, 1. 18., ἡ ἁγία πόλις Matth. 4, 5. (vergl. עִיר אֱלֹהִים Pſ. 46, 5. 48, 2. 78, 3., עִיר יְהוָה צְבָאוֹת Pſ. 48, 9.), erſcheint auf den Makkabäermünzen in ירושלם קדשה aber ירושלים הקדשה als ſtehende Benennung, ſ. d. Art. „Geld“ Bd. IV. S. 765. Nach der Zerſtörung ſeit der Wiederaufbauung durch Hadrian führte die Stadt bei den Römern den Namen Aelia Capitolina, ſ. Reland S. 207. 835. Robinſon Pal. II. S. 204. Aelia nach dem Erbauer Aelius Hadrianus, Capitolina zu Ehren des Jupiter Capitalinus, welcher Name den alten in der Weiſe verdrängte, daß nach dem Zeugniſſe des Euſebius (de martyr. Palaest. c. XI.), ein Richter in Cäſarea, als er von Einigen auf die Frage, woher ſie wären, die Antwort: „aus Jeruſalem“ erhielt, gar nicht wußte, was das für eine Stadt ſey, und meinte, es ſey irgend eine entfernte Stadt im Oſten (ſ. Reland S. 835), und daß, als Conſtantin d. Gr. der Stadt den alten Namen wiedergab, jener noch lange nachher in öffentlichen Urkunden gäng und gäbe blieb und ſogar als Ilio (ايليا, ايليا Jbn en Nabulusi. MS.) ſich auf die Araber fortgepflanzt hat, welche dieſen Namen in geographiſchen und hiſtoriſchen Schriften gebrauchen, während der gewöhnliche und dem Volke gebräuchliche el-Kuds, Beit el-Kuds, Beit el-Makdis, Beit el-Mukaddas und

Beit el-Mukaddis (Ibn en-Nabulusi), d. h. Heiligthum, Haus des Heiligthums, ist. Wie daher Fürst (Hand-Wörterbuch S. 547) sagen kann: „der von Hadrian gegebene Schmachname Aelia Capitolina wurde nie allgemein", ist unbegreiflich.

2. Kurze Uebersicht der Geschichte der Stadt*). Eine gewaltigere Geschichte als Jerusalem hat wohl keine Stadt des Erdbodens, selbst die hohe Roma nicht ausgenommen, aufzuweisen. Wie oft ist sie gefallen, wie oft wieder aufgestanden! Wie hat die Tochter Zion gejauchzt in hoher Siegesfreude, im Wonnegefühle, daß sie aufgerichtet ist als Panier, nach dem alle Völker ziehen, wie hat sie wiederum gejammert tief im Staube, preisgegeben den Heiden und verworfen von ihrem Herrn, und wie schaut sie zagend und hoffend der Verheißung entgegen, die ihr verspricht, daß ihre Schmach von ihr genommen, daß sie wieder rein und schön werden soll, wie in den Tagen ihrer Jugend! Ja von diesen Hügeln redet eine gewaltige Geschichte zu uns, die uns kündet von dem, was fast zwei Jahrtausende hindurch erregend und belebend eingegriffen hat in die Schicksale der Völker, was erregen und beleben wird bis an's Ende der Welt.

Ueber die erste Anlegung Jerusalems finden wir in der Bibel keine Nachricht. Ungewiß ist, ob das 1 Mos. 14, 18. erwähnte Salem Melchisedek's das spätere Jerusalem ist; es sprechen eben so wichtige Gründe und Auktoritäten dafür als dagegen (s. unter „Salem"). Bestimmt kommt der Name Jerusalem zuerst vor Jos. 10, 1., wo Adoni-Zedek ein König von Jerusalem genannt wird, vgl. 12, 10. Ferner wird im Buche Josua Jebus als alter Name Jerusalems genannt, wie oben nachgewiesen ist. Bei der Vertheilung des Landes durch Josua wurde Jebus den Benjaminiten zugewiesen und die Gränze zwischen Benjamin und Juda sollte südlich an Jerusalem vorbei durch das Thal Hinnom gehen, Jos. 15, 8. 18, 16. 17. 28. Der Stamm Juda im Verein mit Simeon eroberte zwar die Stadt, tödtete ihre Bewohner und verbrannte sie, Richt. 1, 8., aber diese Eroberung kann weder bleibend gewesen seyn, noch eine Ausrottung der kanaanitischen Bewohner in sich geschlossen haben, denn in der Zeit der Richter wird Jebus „eine fremde Stadt genannt, in der keine Söhne Israel's sind", Richt, 19, 12., und erst David, nachdem er nach Saul's Tode 7 Jahre 6 Monate in Hebron als König geherrscht hatte, zog „mit seinen Männern gen Jerusalem wider die Jebusiter, die im Lande (d. h. in der Umgebung Jerusalems) wohnten", nahm die feste Stadt derselben ein, machte sie zu seiner Residenz und nannte sie „David's Stadt", 2 Sam. 5, 5—9. 1 Chron. 12, 4—8. Doch auch er rottete die Jebusiter nicht aus, denn Aravna, von dem David die Tenne zum Altar Jehova's kaufte, ist ein Jebusiter, 2 Sam. 24, 18., und Ueberbleibsel der Jebusiter werden von Salomo zu Frohnarbeiten bestimmt, 1 Kön. 9, 20.; ja noch zu Esra's Zeit werden Jebusiter erwähnt, Esra 9, 1. vgl. Bd. VI. S. 454. Die Besitznahme der Stadt durch David fällt um's Jahr 1050 v. Chr. David verstärkte die Befestigungen und erweiterte die Stadt. Von Gibea, wo bis dahin die Bundeslade gestanden, ließ er sie nach Jerusalem bringen (2 Sam. 6.) und baute noch kurz vor dem Ende seines Lebens dem Herrn einen Altar auf der Tenne des erwähnten Jebusiters Aravna. Schon bei der Einführung der Bundeslade hatte er im Sinne, einen prächtigen Tempel als Wohnsitz des Heiligthums zu bauen, wurde aber durch den Propheten Nathan daran gehindert (s. Bd. III. S. 303. XV. S. 500), und erst Salomo konnte diesen Plan in einem prächtigen Tempelbaue ausführen. Unter der friedlichen Regierung dieses Königs wurde die Stadt durch diese und andere Prachtgebäude verschönert und erweitert, 1 Kön. 5—8.; vergl. Bd. XIII. S. 334 f. Nach seinem Tode wurde Jerusalem bei der Theilung des Reiches Hauptstadt des Reiches Juda und theilt von nun an dessen Schicksale (vergl. Bd. XVII. S. 267 ff.). Bei den beständigen Kriegen der beiden Reiche unter einander und mit

*) Es wird mir nicht verargt werden, wenn ich hier und im folgenden Abschnitte das von mir in meinem „Palästina" Gesagte zu Grunde lege, wie dieß auch schon im Art. „Heil. Grab" geschehen ist.

benachbarten Völkern mußte man mehr an die Befestigung als an die Verschönerung der Stadt denken, und so wurden denn auch die Befestigungen unter den Königen Usia (2 Chron. 26, 9.), Jotham (2 Kön. 15, 35. 2 Chron. 27, 3.) und Manasse (2 Chron. 33, 14.) verstärkt. In dem Zwischenraume von der Theilung des Reiches bis zum Exile hatte Jerusalem mehrfache feindliche Angriffe zu erleiden. So wurde es gleich im 5. Jahre der Regierung Rehabeam's von Sisak, König von Aegypten, ausgeplündert (970 v. Chr.), 1 Kön. 14, 26., und ein gleiches Schicksal erlitt es unter Amazia (seit 838) durch den israelitischen König Joas, 2 Kön. 17, 13. 14. Später verbanden sich Pekach, König von Israel, und Rezin, König von Damaskus, zu einem Zuge gegen Jerusalem, vermochten aber nicht einzudringen, sondern mußten, weil der König von Juda, Ahas, die Assyrer zu Hülfe rief, sich zurückziehen, 2 Kön. 16. Nach der Zerstörung des Reiches Israel durch die Assyrer (720 v. Chr.) zogen dieselben unter Sanherib's Feldherrn vor Jerusalem, weil König Hiskia vom Bündniß mit ihnen sich zurückgezogen hatte, mußten aber wegen eingetretener Pest plötzlich wieder abziehen, 2 Kön. 19. Nach dem Berichte der Chronik (2 Chron. 33, 11 ff.) führten die Assyrer Hiskia's Sohn, Manasse gefangen nach Babel, und obschon die Geschichte dieses Königs in 2 Kön. 21. nichts davon erwähnt, so ist an der Richtigkeit dieser Nachricht doch nicht zu zweifeln (s. Ewald, Gesch. III, 1. S. 377 und oben Bd. VIII. S. 778). Endlich wurde die Stadt von Nebukadnezar im J. 598 belagert, erobert und ausgeplündert und dann im J. 586 nach abermaliger achtmonatlicher Belagerung erobert und zerstört. (Das Nähere s. unter „Babylonisches Exil" Bd. I. S. 649). Als nach 50 Jahren der Perserkönig Cyrus den exilirten Juden die Erlaubniß zur Rückkehr gewährte, zogen sie in verschiedenen Zügen unter Serubabel (536 v. Chr.) und Esra (458 v. Chr.) in das Vaterland und namentlich nach Jerusalem zurück und versuchten, die Stadt und den Tempel wieder aufzubauen, auf den alten Stellen zwar, aber in viel dürftigerer Weise. Der Bau wurde jedoch von den übrigen Bewohnern vielfach aufgehalten und gestört, bis endlich Nehemia, der Mundschenk des Königs Artaxerxes Longimanus, von diesem mit ausgedehnten Vollmachten nach Jerusalem geschickt wurde, 445 v. Chr. Seine erste Sorge war, die Stadt gegen die feindlichen Angriffe zu befestigen und sie weiter auszubauen. Von den alten Mauern, Thoren und Straßen waren noch Spuren und Trümmer genug vorhanden, um der neuen Stadt im Ganzen den Umfang und die Gestalt der alten geben zu können (Neh. 2, 12—15. Kap. 3. 12, 31—40). Für die Folgezeit ist die Geschichte Jerusalems als der Hauptstadt mit der des Landes auf das Engste verknüpft, auf welche wir daher verweisen (s. Bd. XVII. S. 278 ff.). Ueber den Besuch Alexanders des Großen in Jerusalem, wie ihn Joseph. Antt. XI, 8, 4. 5. berichtet, s. Ewald, Gesch. III, 2. S. 239 f. und Bd. XVII. S. 279. In den Kämpfen der Nachfolger Alexander's untereinander bemächtigte sich 320 v. Chr. Ptolemäus Lagi mit List durch Ueberfall an einem Sabbathe Jerusalems, Jos. Antt. XII, 1., und von da an wechselte die Herrschaft zwischen den Ptolemäern und Seleuciden, bis gegen letztere die Makkabäer aufstanden, Judas Makkabäus den Tempelberg nahm, den Tempel reinigte und befestigte, 1 Makk. 4, 36—60, und Simon die in der Burg noch befindlichen Syrer durch Hunger zum Abzuge zwang, 1 Makk. 13, 49—52. Jerusalem blieb nun der Sitz der Hasmonäischen Dynastie. In die Streitigkeiten der letzten Herrscher derselben mischten sich die Römer; Pompejus belagerte und eroberte die Stadt im J. 63 v. Chr., zog in den Tempel ein, ließ aber den Tempelschatz unberührt, Joseph. Antt. XIV, 4., eine Enthaltsamkeit, welche Crassus bei dem bloßen Durchzuge gegen die Parther nicht bewies, sondern vielmehr den Tempel ausplünderte, Antt. XIV, 7, 1. Die von Pompejus geschleiften Mauern wurden mit Cäsar's Erlaubniß unter Hyrcan wieder hergestellt, Antt. XIV, 8, 5. Der Hasmonäerherrschaft machte Herodes ein Ende, indem er, von den Römern zum Könige der Juden gemacht, mit deren Hülfe sein Land sich eroberte, im Sommer des Jahres 35 v. Chr. Jerusalem belagerte und einnahm, Antt. XIV, 15, 14. u. 16, 1—4. Endlich im letzten Verzweiflungskampfe der

Juden gegen die Römer belagerte im J. 70 n. Chr. Titus Jeruſalem, eroberte und zerſtörte es von Grund aus, wovon Joſephus in ſeinem „Jüdiſchen Kriege“ V, 2—VI, 8. die ausführliche Beſchreibung gibt. Für die Geſchichte Jeruſalems von dieſer Zeit an gibt Robinſon Bd. II. S. 195—288 ausführliche Notizen, woraus wir als das Wichtigſte zur Ueberſicht Folgendes herausheben. Jeruſalem blieb unbewohnt (denn wenn auch einzelne Juden und Chriſten in den Trümmern ihre Wohnungen aufſchlugen, ſo kann dieß noch kein Bewohntwerden genannt werden), bis Kaiſer Hadrian c. 130 n. Chr. die Stadt wieder aufbaute und nach Erdrückung des großen Aufſtandes unter Bar Cochba (ſ. Bd. I. S. 689) eine neue Colonie dorthin ſandte und den durch die Empörung unterbrochenen Wiederaufbau der Stadt fortſetzen ließ. Der Tempelberg wurde mit Bäumen beſetzt und an der Stelle des Tempels eine Statue des Jupiter Capitolinus aufgeſtellt. Die Stadt erhielt den Namen Colonia Aelia Capitolina (ſ. oben); der Zutritt zu ihr wurde den Juden ſtreng unterſagt; erſt unter Kaiſer Julian, im J. 361 n. Chr., erhielten ſie nicht nur die Erlaubniß, nach Jeruſalem zurückzukehren, ſondern auch die Aufforderung, ihr Nationalheiligthum an der alten Stelle wieder aufzubauen, wobei der Kaiſer ſelbſt ſie unterſtützen wollte. Aber wahrſcheinlich ein Erdbeben verhinderte das Unternehmen, woraus die abenteuerlichſten Legenden ſich bildeten (Ammian. Marcell. XXIII, 1. Socrat. Hist. eccl. III, 20. Sozom. V. 22. Tillemont Mémoires etc. VII. p. 409 sq.). Seit Hadrian war der Ort in jeder Hinſicht eine römiſche und heidniſche Stadt, und wie ſelbſt der alte Name in Vergeſſenheit gerieth, iſt oben erwähnt. Bis Conſtantin zeigt ſich in der Geſchichte Jeruſalems eine vollſtändige Lücke. Unterdeß die Juden fortwährend und im eigenen Vaterlande am heftigſten verfolgt wurden, gewann der chriſtliche Glaube mehr und mehr Ausbreitung und feierte mit der Bekehrung des Kaiſers Conſtantin, wodurch das Chriſtenthum Staatsreligion wurde, ſeinen Triumph. Natürlich waren die Blicke der Chriſten von Anfang an auf Jeruſalem, den Ausgangspunkt ihres Glaubens, gerichtet, und ſchon ſeit dem dritten Jahrhundert begannen die Wallfahrten, die mit zunehmender Ausbreitung der Chriſten immer zahlreicher wurden. Durch Conſtantin's Uebertritt wurden alle ihnen entgegenſtehenden Hinderniſſe aus dem Wege geräumt und die Pilger zogen in immer größeren Schaaren dem heiligen Lande zu. Selbſt die Kaiſerin Helena, die Mutter Conſtantin's, unternahm noch im hohen Alter im Jahre 326 eine Pilgerfahrt nach Paläſtina und ließ dort prächtige Kirchen bauen (z. B. eine in Bethlehem und eine auf dem Oelberge). Ueber ihren Antheil an der Auffindung des heiligen Grabes, ſo wie über die von Conſtantin auf dieſer Stelle erbaute Kirche iſt ſchon die Rede geweſen, Bd. V. S. 297. Jeruſalem nahm nun an Wohlſtand und Einwohnerzahl immer mehr zu und Kaiſer Juſtinian erbaute 530 eine prachtvolle Kirche der heiligen Jungfrau, welche Robinſon (II, 80 f.) an die Stelle der heutigen Moſchee el-Akſa, Tobler (Topogr. I. S. 582 f.) auf den Zion verſetzt. Zugleich bildeten ſich aber auch die theologiſchen Streitigkeiten in der orientaliſchen Kirche aus und nicht ſelten wurden blutige Kämpfe um den Beſitz der heiligen Stadt zwiſchen den einzelnen Parteien geführt. Um dieſe Zeit beunruhigten die Einfälle der Perſer das römiſche Reich. Unter ihrem Könige Kosroës II. drangen ſie in Syrien ein, wo auf dem Zuge nach Jeruſalem ſich 26000 Juden von Tiberias, Nazareth und den Bergen Galiläa's ihnen anſchloſſen; die Stadt wurde 614 mit Sturm erobert, die Kirchen geplündert und verbrannt, die Chriſten ermordet oder zu Sklaven gemacht und das von der Helena angeblich aufgefundene ächte Kreuz ſo wie der Patriarch Zacharias weggeſchleppt. Viele Flüchtige wandten ſich nach Alexandrien, wo ſie beim Patriarchen Johannes Eleeman freundliche Aufnahme und Unterſtützung fanden. Bald darauf wurde, ebenfalls durch ſeine Unterſtützung, der Wiederaufbau der heiligen Stadt und ihrer Kirchen begonnen, wobei die Chriſten von den Perſern nicht geſtört worden zu ſeyn ſcheinen. Zuerſt wurden die beiden Kirchen der Auferſtehung und von Calvaria auf ihren Grundmauern, ſo wie auch eine Himmelfahrtskirche errichtet. Kaiſer Heraklius drang nach mehreren glücklichen Feldzügen in

das perſiſche Reich ein, nöthigte 628 die Perſer zum Frieden, wodurch der Patriarch Zacharias und die Weggeführten nach vierzehnjährigem Exil zurückkehrten, und Heraklius wallfahrtete in eigener Perſon nach Jeruſalem, wo er mit großer Feierlichkeit das ächte Kreuz der Auferſtehungskirche wiedergab (ſ. Gibbon, Geſch. des Verfalles und Unterganges des röm. Weltreiches. Kap. 46. S. 1636—1655 der Ueberſ. von Sporſchill). Doch ſollte dieſe chriſtliche Herrſchaft von nicht langer Dauer ſeyn, denn ſchon 636 erſchien das Heer des Khalifen Omar vor Jeruſalem, und nach langer Belagerung wurde die Stadt im folgenden Jahre mit der Bedingung übergeben, daß den Chriſten gegen eine mäßige Abgabe ihr Leben, ihr Eigenthum und ihre heiligen Orte geſichert bleiben ſollten. Zugleich errichtete er auf dem Tempelplatze die Moſchee, die noch heut ſeinen Namen trägt und von ſeinen Nachfolgern ausgebaut und erweitert wurde. Von dieſer Zeit an bis in die Periode der Kreuzzüge gibt uns die Geſchichte über Jeruſalems Schickſale wieder nur wenige, unzuſammenhängende Nachrichten (am vollſtändigſten zu finden in Wilken, Geſch. der Kreuzzüge. Einleit. S. 21 ff.). Jeruſalem wurde jetzt auch von den Muhammedanern als heiliger Ort angeſehen, und ſo blühte die Stadt von Neuem auf. Gegen die Mitte des 8. Jahrhunderts kam das Khaliſat an die Familie der Abaſſiden; die Freundſchaft des Einen derſelben, Harun al-Raſchid, mit Karl dem Großen, welchem jener ſogar die Schlüſſel des heiligen Grabes überſchickte, eröffnete den orientaliſchen Chriſten die freudigſten Ausſichten, die aber nach ſeinem Tode bald wieder getrübt wurden, indem der Zwieſpalt zwiſchen ſeinen Söhnen auch in den Provinzen blutige Parteikämpfe erregte, worunter die Chriſten am meiſten litten. In Jeruſalem wurden Kirchen und Gotteshäuſer zerſtört. Das Haus der Abbaſiden gerieth immer mehr in Verfall; endlich bemächtigte ſich die Familie der ägyptiſchen Fatimiden im Jahre 690 der Herrſchaft über Syrien und die heilige Stadt, wobei die Kirche zum heiligen Grabe abermals in Brand geſteckt worden ſeyn ſoll Am härteſten wurde der Druck unter dem dritten fatimidiſchen Khaliſen, Hakim (996—1021), der die Juden und Chriſten auf's Grauſamſte verfolgte. Auf ſeinen Befehl wurde die Kirche zum heiligen Grabe im J. 1011 von Grund aus zerſtört und alle Mühe angewandt, den heiligen Ort zu entſtellen und unkenntlich zu machen; allein ſpäter bereuete er ſeine Gewaltthätigkeit und geſtattete den Chriſten den Wiederaufbau der zerſtörten Kirche. Aber erſt unter ſeinem milder geſinnten Nachfolger Dâhir kam dieſe zur Ausführung, und 1048 ſtand eine kleine Kapelle über dem heil. Grabe an der Stelle der vorigen prächtigen Baſilika. Die Züge der Pilger nach Paläſtina wurden in dieſer Zeit immer häufiger, aber auch die Bedrückung derſelben immer größer, beſonders als die heilige Stadt im J. 1083 in die Hände ſeldſchukiſcher Emire gekommen war, und es iſt bekannt, wie dieſe Bedrückungen die Veranlaſſung der Kreuzzüge wurden. In den Händen der Chriſten blieb die Stadt als Hauptſtadt des chriſtlichen Königreichs Jeruſalem von ihrer Einnahme durch Gottfried von Bouillon 1099 bis zur Wiedereroberung durch Saladin 1187, von wo an ſich Chriſten und Muhammedaner abwechſelnd in ihre Herrſchaft theilten, bis endlich die letzteren ſeit 1244, wo die Truppen des Sultans von Aegypten, Nedſchm-ed-Din Ejûb, Beſitz davon nahmen, die unbeſtrittenen Herren wurden und blieben. Von dieſer Zeit an ſcheint Jeruſalem an politiſcher und militäriſcher Wichtigkeit verloren zu haben, und kaum kommt ſein Name noch vor in der unvollſtändigen Geſchichte des 14. und 15. Jahrhunderts. Im J. 1507 bemächtigten ſich die Ottomanen unter Selim I. Syriens und Aegyptens; 1536—1539 baute Sultan Suleimân die heutigen Stadtmauern auf (nicht 1542, wie gewöhnlich nach Robinſon; ſ. Tobler, Topogr. I. S. 79). Von da an bis auf die neueſte Zeit iſt die Geſchichte leer an wichtigen Vorfällen. Im Jahre 1808 wurde die Kirche des heiligen Grabes zum Theil von Flammen verzehrt, das Gebäude dann von den Griechen mit ungeheurem Koſtenaufwande wieder aufgebaut und im September 1810 vollendet. Im Jahre 1832 kam Jeruſalem mit ganz Paläſtina und Syrien durch Ibrahim Paſcha an Aegypten, im J. 1840 jedoch wieder an die Türken, in deren Händen es ſich gegenwärtig noch

befindet. Wem wird es aus der Erbschaft des kranken Mannes zufallen? Der jetzigen Sachlage nach scheinen Russen und Franzosen in ihren Ansprüchen zu rivalisiren, jene als Patrone der griechisch-katholischen, diese der römisch-katholischen Kirche. Auch die protestantische Kirche hat in neuerer Zeit durch das seit 1841/42 eingerichtete protestantische Bisthum einen festen Boden in der heiligen Stadt gewonnen, über welches zu vergleichen: Bunsen, das evangel. Bisthum in Jerusalem. Geschichtl. Darstellung nach Urkunden. Berlin 1842. 8°. — Strauß, Sinai und Golgatha. 7te Auflage. S. 247—259. — Wolff, Jerusalem. S. 189—201. — Tobler, Topograph. I. S. 374—394. Dritte Wander. S. 291.

3. Lage der Stadt. (Vgl. H. Gadow, Mittheilungen über die gegenwärtigen Territorialverhältnisse in und um Jerusalem. In: Zeitschr. der Deutsch. Morgenländ. Gesellsch. III. S. 35 ff. Einige Beschreibungen im Folgenden, wie z. B. die des Wâd, sind Tobler's Darstellungen, welche bei Weitem die sorgfältigsten und genauesten sind, entlehnt). — Jerusalem liegt unter 31° 46′ 50″ nördlicher Breite und 35° 14′ 35″ östlicher Länge (von Greenwich) nach Lieut. Symonds' Triangulation (andere Angaben s. in Van de Velde Memoir. S. 64) auf einer in ihrem Auslauf durch eine Thaleinsenkung gespaltenen landzungenartigen Höhe, welche nach West, Süd, Ost und Nordost durch zwei tiefe, meist sehr scharf geschnittene Thäler begränzt ist. Im NWesten und zum Theil im Norden hängt diese Bergzunge mit höher ansteigenden Bergrücken des Gebirges Juda zusammen. Das eine jener Thäler im N. und O. der Stadt ist das Thal Josaphat, bei den Arabern Wâdi Jehoschâfât, der Kidron der Bibel, über welches schon in dem betreffenden Artikel Bd. VII. S. 547 f. das Ausführlichere beigebracht ist; das andere im W. und S. der Stadt das Thal Hinnom, Wâdi Dschehannam der Araber, jetzt Wâdi er-Rabâbi, worüber das Antiquarische auch schon im Art. „Gehenna" Bd. IV. S. 710 gegeben ist, weßhalb wir hier bloß einige Notizen über die Lage und Beschaffenheit desselben, welche dort nur oberflächlich berührt sind, nachtragen. Das Thal hat seinen Anfang in dem breiten Becken im W. der Stadt auf der Südseite des Weges nach Jâfâ. Den Centralpunkt dieses Beckens bildet der obere Teich Gihon, Birket el-Mamilla, von welchem aus der Boden sich östlich nach dem Jâfâthore senkt und in einer breiten Thalvertiefung hinläuft. Dem Thore gegenüber, wo das Thal eine Breite von 150—300 Fuß hat und 44 Fuß unter dem Thore liegt, wendet es sich geradezu südlich, ziemlich in derselben Breite 2107 Fuß lang. Der Südwestecke der Stadtmauer gegenüber liegt der 592 Fuß lange untere Gihonteich, Birket es-Sultân; hier wird das Thal tiefer und ist mit Oliven und Fruchtbäumen bepflanzt und an einigen Stellen bepflügt. An der Südwestecke des Berges Zion nimmt das Thal eine diesem Berge parallele Krümmung an und läuft parallel mit der Südkante des Zion nach Osten bis zu seiner Vereinigung mit dem Thale Josaphat. Anfangs bleibt das Thal Hinnom auf dieser Strecke in ziemlich gleicher Breite, dann zieht es sich zusammen und fällt steil abwärts; erst gegen das Ende bei der Vereinigung öffnet es sich wieder. Zwischen diesen beiden verhältnißmäßig tiefen Thälern zieht sich eine andere, nicht so tiefe Einsenkung hin, welche die Landzunge, auf der Jerusalem liegt, fast in zwei ziemlich gleiche Hälften theilt. Es beginnt dies kleinere, von den Einwohnern el-Wâd (d. i. el-Wâdi, das Thal, vollständig bei Mudschir ed-dîn, وادى الطواحين, das Mühlenthal) genannte Thal als eine weite Vertiefung außerhalb der Stadt etwa eine halbe Viertelstunde nordwestlich vom Damaskusthor, wo es ziemlich verengt, hart daneben westlich und zum Theil es fassend, in die Stadt tritt, östlich von der Moschee Mulawijeh und westlich von der Nordwestanhöhe der Stadt überragt. Vom Damaskusthore etwa 70 Schritte gegen Süden fällt der Boden ziemlich stark ab, und von dort bis zum Bade Hammâm es-Sultân bei der Nordwestecke des Haram es-Scherif behält es Anfangs die Richtung wie außerhalb der Stadt, d. h. zuerst Südost, dann aber S. 15° O. Von jenem Bade an streicht es dann ziemlich gerade NS. bis zum Misthore und weiter hinab. Von diesem Thore an ist die Einsenkung

als Thal unverkennbar und auch von allen Reisenden bemerkt. Weniger ist dieß der Fall innerhalb der Stadt, weil einestheils die Häuser das Terrain verdecken, anderentheils aber hauptsächlich, weil eine etwa 20—25 Fuß hohe dammähnliche Brücke zwischen dem Tempelthore Bâb es-Sinsleh und der alten Davidsstraße die Thalung durchschneidet und so die Aufmerksamkeit der meisten Beobachter von der Verfolgung des Thallaufes abgehalten hat. Dieser ist aber ganz deutlich, wenn man auf den Lauf der in den Wâd von beiden Seiten östlich und westlich führenden Gassen und Straßen achtet, von welchen namentlich die nördlichen vom Wâd aus ein ziemlich starkes Aufsteigen nach O. und W. zeigen. In der Gegend der Brücke kommt zum Wâd ein Seitenthal vom Jâfâthore herab, über dessen Existenz und größere oder geringere Bedeutung mehrfach gestritten ist. Während Einige, wie Williams (II, 29), Schultz (S. 54), Krafft (S. 6), hier gar kein Thal gesehen haben, höchstens zwischen der Kirche des heiligen Grabes und der Nordseite von Zion eine Bucht des vom Damaskusthore kommenden Thales (Schultz), oder, noch besser, eine große Terrasse auf halbem Abhange des westlichen Höhenzuges (Schultz, Krafft; ähnlich Tobler, der nur eine Einbuchtung oder einen Sattel zwischen der Nordwesthöhe und dem Zion findet, Topogr. I, 20 f.; vgl. Dritte Wander. S. 233 ff.), behaupten Andere das Vorhandensein einer Thalvertiefung, die nur wegen eingefüllten Schuttes nicht deutlich mehr bemerkbar sei. So namentlich Robinson (Paläst. II, 25. 52. Topogr. S. 9. Neue Forschungen S. 255. 271 ff.), welchem sich Fallmerayer und Schwarz anschließen. Wolff (Reis. S. 79. Jerusal. S. 77) läßt die Sache unentschieden und erklärt nur: „man nehme Nivellirungen und Nachgrabungen vor, dann wird sich's zeigen, wer Recht hat." Wir werden weiter hin, bei der Topographie des Josephus, wieder auf dies Thal zurückkommen müssen. Außer diesen Thälern und Vertiefungen bieten sich dem aufmerksamen Beobachter noch einige andere Einsenkungen dar, die aber freilich, wie Wolff (Jerusal. S. 78) bemerkt, sehr gesucht werden müssen. So wird der Zion durch ein kleines, gerade den Sûk Hâret el-Jehûd aufnehmendes Thälchen getheilt, das südlich von der Dschami'a el-'Omari im Judenviertel beginnt und in das vom Jâfâthore östlich laufende Thal mündet. Außer Tobler (Topogr. I. S. 23) haben auch Williams und Schultz diese Vertiefung bemerkt. Robinson (Topogr. S. 44 Anm.) will diese von Williams erwähnte Einsenkung (a dip in the hill), „wenn sie wirklich existirt", durch Wegtreten und Abreiben, vielleicht geradezu durch Weggraben, entstanden sein lassen. Auch nach Tobler's neuester Untersuchung (dritte Wander. S. 227 ff.) ist dies Thälchen, wenn auch ziemlich sicher constatirt, doch zu unbedeutend, als daß seine Combination desselben mit dem Tyropön des Josephus darauf festen Grund finden könnte, wie Tobler selbst zugesteht (S. 229). Wie demnach die südliche Hälfte des Westhügels der Stadt, so ist auch die nördliche der Osthälfte durch ein kleines Thälchen getheilt, das nahe dem Herodesthore beginnt, zuerst von NW. nach SO., dann von N. nach S. zwischen den Straßen Chat Bâb-es-Sahere und Sûk Bâb Hatta läuft und sich verliert, ehe es zur Westseite des Teiches Bethesda gelangt. Hieraus ergibt sich uns als allgemeines Bild der Bodenoberfläche, auf welcher die Stadt liegt, Folgendes: Die große, breite Landzunge zwischen den beiden tiefen Thälern Josaphat und Ben Hinnom ist durch das Wâd in zwei Hauptmassen oder Hügelreihen, die sich östlich und westlich einander gegenüberliegen, getrennt, von denen die östliche im Süden spitzer als die westliche ausläuft, welche letztere mehr abgerundet erscheint. Die westliche Reihe wird durch eine Einsattelung oder auch durch ein Thal, das jetzt mit Schutt ausgefüllt ist, in einen südlichen Hügelkopf, der wieder in zwei Hälften seiner Länge nach gespaltet ist, und in eine nördliche Anhöhe getrennt. Die östliche Reihe enthält in ihrer Nordhälfte eine ähnliche Spaltung. Dabei ist noch zu bemerken, daß der durch diese Thalspalte sich absondernde Hügel nach drei Seiten hin abfällt, nämlich östlich zu der kleinen Thalung, südlich gegen den Tempelplatz und westlich nach dem Wâd zu. Nach Norden zu wird er durch die Stadtmauer begränzt, die hier auf einem hohen, abgeschrateten Felsen

erbaut iſt. Dieſer Abſchrotung nördlich gegenüber in ganz gleicher Höhe mit ihr erhebt ſich, ungefähr 200 Schritte davan entfernt, ein nach Süden zu abgeſchrateter Hügel, deſſen Breite auch genau jenem in der Stadt gelegenen entſpricht, in welchem ſich die ſogenannte Jeremiashöhle und auf ihm der muhammedaniſche Begräbnißplatz Turbet es-Sâhira befindet. Dieſer letztere Hügel zeichnet ſich auf der von der Stadtmauer nardwärts nach dem nördlichen Arme des Thales Jaſaphat ſich hinziehenden Ebene durch ſeine Iſalirtheit und Erhebung aus. Hieraus geht deutlich hervar, daß der innere und äußere Hügel urſprünglich nur einen einzigen ausmachte, der aber beinahe in der Mitte van N. nach S. künſtlich, d. h. durch Wegſprengung einer Felſenlage, in zwei verſchiedene Kuppen, eine ſüdliche und eine nördliche, geſchieden wurde. Alle dieſe Hügel und Erhebungen als ſalche haben bei den Einwahnern keinen beſanderen Namen; um ſie zu unterſcheiden, legt man ihnen die Namen bei, welche in den Angaben der Bibel und des Jaſephus ihnen entſprechen, und ſa nennt man die Südhälfte der Weſtreihe gewöhnlich Zian, die Nardhälfte derſelben Galgathahöhe aber Akra, die Südhälfte der Oſtreihe Moriah und den ſpitzen Auslauf Ophel, die Nardhälfte derſelben Bezetha, welche dann Tabler noch mit Recht als Außen- und Innen-Bezetha unterſcheidet. Die Höhe der Stadt über dem Mittelmeer betrögt c. 2450 Par. Fuß (2449′ Lynch; 2479′ Ruſſegger; vgl. Van de Velde, Memoir p. 179).

Unter den Höhen, welche jene vier Hügel umgeben, ragt am meiſten öſtlich der Oelberg hervar, deſſen ausführlichere Beſchreibung ich Bd. X. S. 549 ff. gegeben habe. Wenn ich dort, geſtützt auf v. Schubert (II. S. 522) und Strauß (S. 227, 7. Aufl.) angab, daß die Ausſicht vam Oelberge nach N. zu bis nach Ebal und Garizim reicht, ſo bin ich durch Dr. Tobler brieflich belehrt, daß dieß unmöglich ſey. Eben ſa irrig iſt die auf Rabinſons Angabe hin gemachte Bemerkung, daß var der Zeit des Bracardus weder der Name „Berg des Aergerniſſes“ nach irgend eine Anſpielung auf dieſen Ort als die Stelle van Salama's Götzendienſt ſich finde, wie aus den litariſchen Nachweiſungen Tobler's in: die Silaahquelle und der Oelberg, S. 78 f., hervargeht. — Von der Höhe des ebenen Landſtriches, der ſich jenſeit des nördlichſten Gipfels des Oelberges (Viri galilaei) nach W. zu nördlich von Jeruſalem ausbreitet, hat man bei der Straße nach Nâbulus und noch mehr bei der nach Anâtâ (der Anhöhe Ras es-Sawêka bei Tobler Tapogr. II. S. 5.) einen der beſten Blicke über Jeruſalem. Dieſe Anhöhe auf der Nâbulus-Straße iſt ohne Zweifel der Σκοπός des Jaſephus, wo ſawahl Ceſtius von Gabaan (heute el-Dſchîb) als auch ſpäter Titus van Gaphna ammend in einer Entfernung van 7 Stadien von Jeruſalem ihr Lager anfſchlugen, kund wa der Letztere zuerſt den Anblick der Stadt und ihres prachtvollen Tempels genoß (Jaſeph. Jüd. Kr. II, 19, 4. V. 2, 3.). Gerade auf der entgegengeſetzten Seite, ſüdlich vam Zion, jenſeit des Thales Hinnam erhebt ſich der ſogenannte Berg des böſen Rathes (Mons, castrum, vicus mali consilii, Villa Caiphae, bei den Arabern Dſchebel Abu-Tôr), welcher die ſteile, ſüdliche Seite ader Mauer dieſes Thales bildet. Vam Baden deſſelben ſteigt er an den meiſten Stellen 20 oder 30 Fuß ſehr ſteil empar mit abſchüſſigen Felsrändern weiter aben, höher hinauf iſt er weniger ſteil. Der höchſte Punkt iſt im W., beinahe ſüdlich van der SW.-Ecke Zians und ein wenig zur Linken der Bethlehemſtraße. Er iſt nahe ader ganz ſa hach als der Zion, aber nicht ſa ſteil. Auf dem dem Zion gegenüberliegenden Gipfel, van welchem man eine angenehme Ausſicht nach SW. das Thal Rephaim hinab hat, ſtehen einzelne Ruinen eines bei den Arabern Dêr el-Kadis-Madiſtus, ader Dêr Abu Tôr genannten Darfes, welches vor 2 Jahrhunderten hier ſtand. Nach der mönchiſchen Traditian war hier das Landhaus des Kaiphas, in welchem die Juden Rath hielten, wie ſie Jeſum tödteten (Matth. 26, 3. 4. Joh. 11, 47—53), waher auch der Name des Berges, van welchem ſich aber var der letzten Hälfte des 15. Jahrhunderts keine Spur findet; früher führte er den Namen mons Gihon oder Sion (ſ. Tabler Tapogr. II. S. 6.). Was die geagnoſtiſche Beſchaffenheit dieſes Terrains betrifft, ſa gehört der graue Kalkſtein van Jeruſalem und

deſſen Umgebung zum Jurakalk, mit welchem mächtige Maſſen Dolomit auftreten. Der Kalkſtein nimmt in der Tiefe an Größe, Härte und Weiße zu. Wie bei der Kalkſteinformation gewöhnlich iſt, bildet auch der Kalk in der Nähe von Jeruſalem eine Menge Höhlen, welche ſo wie ſie von der Natur gebildet ſind oder mit einiger Nachhülfe der Kunſt zu Wohnungen der Lebenden und der Todten benutzt werden, wie z. B. an der Weſtwandung des Oelberges, im Dorfe Selwân und an der Nordſeite des Berges des böſen Rathes. Die Größe und Geſtalt dieſer Höhlen iſt ſehr verſchieden, die Decken ſind gewöhnlich gewölbt oder kuppelartig (vgl. v. Raumer: der tertiäre Kalkſtein bei Paris und der Kalkſtein des weſtlichen Paläſtina in: Beiträge zur bibl. Geogr. S. 64 ff. auch in Paläſt. 4. Aufl. S. 472 ff.). Gewöhnlich ſind die Eingänge der Höhlen eng, etwa in Form einer Spalte, ſo daß man durch ſie hin und wieder in einen ziemlich geräumigen Bauch einſchlüpfen kann. Die Kreide iſt namentlich öſtlich von Jeruſalem reich an Feuerſteinen. Sonſt gewährt die Gegend von Jeruſalem dem Geognoſten wenig Ausbeute.

4. Topographie. Um in den zum Theil ſehr dunkeln und mangelhaften topographiſchen Angaben über das alte Jeruſalem ſich zu orientiren und feſte Anhaltspunkte zu gewinnen, iſt eine möglichſt genaue Kenntniß des heutigen Jeruſalem unumgänglich nöthig, weßhalb wir uns hier zuerſt mit der topographiſchen Beſchreibung des heutigen Jeruſalem beſchäftigen, um von da aus zu dem bibliſchen Jeruſalem und dem des Joſephus zurückgehen zu können.

Die meiſten Pilger und Reiſenden, welche auf dem gewöhnlichen Wege von Jâfâ oder Hebron her ſich Jeruſalem nähern und durch das Jâfâthor einziehen, erhalten keinen günſtigen Anblick der Stadt, da die hohe Stadtmauer die Einſicht verdeckt und nur die Spitzen einiger Thürme und Minarets darüber hervorragen. Einen weit ſchönern Anblick hat der von Nâbulus Kommende, der vom Skopus aus die Stadt von N. nach S. überblickt. Ein dritter Standpunkt, der am gewöhnlichſten als Ueberſichtspunkt gewählt wird, iſt van Gipfel des Oelberges aus, und dieſen wollen auch wir wählen, um uns einen vorläufigen Ueberblick und Geſammteindruck zu verſchaffen. Hier erblicken wir im W. Jeruſalem, ſich amphitheatraliſch erhebend, weil die weſtlichen Theile, der Zion und Golgatha, bedeutend höher emporſteigen, als die öſtlichen. Zunächſt vor uns an der Stadtmauer finden wir einen großen Raum, wohl ein Viertheil der ganzen Stadt einnehmend, das Haram es-Scherîf, die große Moſchee der Muhammedaner, einen weiten geebneten Platz, in deſſen Mitte ſich auf einer erhöheten marmorgepflaſterten Plattform die Moſchee es-Szakhra (die Felſenmoſchee) in Geſtalt eines Achteckes erhebt. Südlich davon, an die Umfaſſungsmauer ſich anlehnend, erblicken wir die andere Moſchee el-Akßa (die äußerſte), außerdem noch kleine Moſcheen, Kapellen u. a. Gebäude, ſo wie freie Plätze mit Bäumen und mehreren Brunnen. Zur Linken davon etwas weiter hinten erhebt ſich der Zion, von der Stadt freilich kaum zur Hälfte beſetzt, aber auch außerhalb der Stadt noch Gebäude, z. B. das ſogen. Davidsgrab, auf ſeinem Rücken tragend. Innerhalb der Stadt treten uns auf dem Zion die Gebäude des armeniſchen Kloſters, der Citadelle mit dem Davidsthurm (dem alten Hippikus) am bedeutendſten entgegen. Rechts von der Szakhra blicken im Hintergrunde die beiden Kuppeln der Grabeskirche herüber, und noch weiter hinter dieſen können wir auf der äußerſten weſtlichen Höhe die Gebäude des lateiniſchen Kloſters wahrnehmen. Sonſt tritt eben kein Gebäude ſonderlich hervor; wir bemerken zwar noch eine Anzahl von Moſcheen, eine Menge von ſchlanken Minarets, eine Maſſe von Kuppeln, aber es zeichnet ſich eben keins von den übrigen aus. Der Kuppelbau iſt den Städten Judäa's eigenthümlich; außerhalb Jeruſalem findet er ſich namentlich in Hebron. Auf dem flachen Dache des Hauſes erhebt ſich über jedem Obergemache deſſelben eine (ſeltener mehr) von der Gaſſe aus nicht ſichtbare Kuppel, gewöhnlich in der Form einer Halbkugel, deren Bauart am genaueſten und ausführlichſten Tobler in ſeinen Denkblättern S. 159 ff. beſchreibt. Giebel- oder vierſeitig zugeſpitzte ſo wie auch platte Dächer finden ſich nur in geringer Anzahl. Jener

eigenthümliche Kuppelbau hat ſeinen Grund in dem Mangel an Bauholz, indem durch ſolche Kuppeln die Decken der Zimmer auch ohne Deckenbalken Holz und Feſtigkeit gewinnen. Die ganze Stadt iſt von einer einfachen, ſtattlichen Mauer umgeben, welche zunächſt vor uns in gerader Linie dem Laufe des Kidronthales parallel von N. nach S. ſich erſtreckt und zugleich den öſtlichen Theil der Umfaſſungsmauer des Haram bildet. Auch die ſüdliche Mauer der Tempelarea bildet noch auf c. 600 engl. Fuß (ich gebe auch im Folgenden engl. Fuß an, um dadurch das Nachmeſſen auf dem Tabler-Von de Velde'ſchen Plane, der noch engl. Fuß conſtruirt iſt, zu erleichtern) die Stadtmauer, dann aber wendet ſich letztere in einem rechten Winkel noch S. zu ab und läuft von hier in weſtlicher, ſüdweſtlicher und wieder weſtlicher Richtung über die Mitte des Zion hin bis an den Weſtrand deſſelben, dem Birket es-Sultân gegenüber, von wo aus ſie dem weſtlichen Thalrande folgend wieder gerade nach N. ſich wendet bis zum Jâfa-Thor. Von hier wendet ſie ſich wieder etwa 900 Fß. nach NW., um von da im Ganzen in nordöſtlicher und oſtnordöſtlicher Richtung bis zur Vereinigung mit der Oſtmauer zu laufen. Den in einzelnen Theilen dieſer Mauer angebrachten arabiſchen Inſchriften gemäß iſt dieſelbe von 1536 bis 1539 (ſ. Tobler Topogr. S. 78 f.) auf Befehl Sultan Solimans I. wieder aufgebaut worden. Eine auch nur oberflächliche Betrachtung derſelben zeigt, daß ihre einzelnen Theile aus ſehr verſchiedenen Zeiträumen herrühren, und daß neben dem Werke des 16. Jahrhdts. einzelne Stücke dem Zeitalter der Kreuzzüge, andere der Römerzeit, ja einige unbeſtreitbar der alten jüdiſchen Zeit angehören und vielleicht noch vom Salomoniſchen Tempelbau herrühren mögen. Während nämlich die neuere Arbeit an kleineren, ohne große Ordnung zuſammengefügten Steinen kenntlich iſt, finden ſich in einzelnen Theilen ganze Lagen ungeheuerer Steine, großer behauener Werkſtücke von 20 bis 30 Fuß Länge bei 5 bis 7 Fuß Höhe und ebenſoviel Breite, die theils unverändert geblieben ſind, wie ſie wohl von Anfang ihrer Einführung an waren, theils aus älteren Mauern zu neuen verwendet und an anderer Stelle eingefügt ſind. An manchen Stellen iſt es aus den Lagen der Steine und der Maurerarbeit ganz deutlich, daß eine alte und weit maſſivere Mauer zerſtört und in ſpäterer Zeit auf ihren Trümmern eine neue errichtet worden iſt. Außer der ungeheueren Größe zeichnen ſich dieſe Steine noch durch eine eigenthümliche Bearbeitung aus, welche man mit dem techniſchen Ausdrucke Fugenränderung belegt, nämlich ſo, daß nachdem die ganze Oberfläche zuerſt gehauen und viereckig gemacht worden iſt, längs den Kanten ein ſchmaler Streifen ein Viertel- oder einen halben Zoll niedriger als die übrige Oberfläche eingeſchnitten iſt, wodurch noch Zuſammenſetzung der Steine die ganze Mauer eine Art getäfelten Anſehens erhält (das Nähere darüber bei Robinſon Pal. II., S. 62 f.). Dieſe eigenthümliche Bearbeitung der großen Steine iſt weder ſaraceniſchen noch römiſchen Urſprungs und gehört, wie jetzt allgemein anerkannt iſt, der alten jüdiſchen Bauart an. Die jetzige Stadtmauer iſt größtentheils mit einer Bruſtwehr mit Zinnen und Schießlöchern verſehen, hinter der ein bequemer Gang für die Vertheidiger bleibt, zu welchem Stufen in paſſenden Entfernungen führen, damit man von Innen hinauf- und hinabſteigen kann. Die Höhe der Mauern an der Außenſeite wechſelt je nach den Unebenheiten des Bodens an verſchiedenen Theilen von einigen 20 bis 50 Fuß. Zwiſchen den Mauern erheben ſich viereckige Thürme, deren Breite von 6 bis zu 24 Schritten wechſelt und deren Höhe nicht viel über die der Mauer hervorragt und die 4 bis 14 Schritt aus der Mauer hervorgreifen. Außerdem greifen Halbthürme oder Flanken von der Breite eines Schrittes bis zu der von 10 vor, ſo daß durch dieſes Hervortreten der Thürme und Flanken im Laufe der Mauer mehr oder minder eine Zickzacklinie gebildet wird. Solcher Thürme zählte Tobler 34. Zur größeren Befeſtigung der Mauer wurde theilweiſe dort, wo die Thäler fehlen, ein Graben gezogen, wie ein ſolcher ſich deutlich an der Nordmauer in dem Birket el-Hidſcheh findet, welcher Waſſerbehälter (jetzt zum Theil von Stein- und Schutthaufen ausgefüllt und mit Olivenbäumen bepflanzt) die Nordmauer eine Strecke lang bis zur NOEcke be-

gleitet, dort ſich um dieſe biegt und der Oſtmauer noch eine Strecke lang folgt, wo er ſich vielleicht (es iſt mir dies aus den Angaben nicht klar) bis zum Birket Hammâm Sitti Marjam (Teich des Bades der Jungfrau Maria), einem offenen Waſſerbehälter nördlich vom Stephansthore, erſtreckt. Vom Birket el-Hidſcheh weſtlich findet man keine deutlicheren Spuren des Grabens mehr bis zur NWEcke der Mauer, wo er, ebenfalls theilweiſe in den Felſen gehauen, bis gegen das Jâfathor ſich hinzieht. Thore befinden ſich in der Stadtmauer jetzt 4 gangbare, und zwar je eins nach den 4 Weltgegenden, und außerdem noch mehrere vermauerte. An der weſtlichen Seite liegt das Jâfâthor (ſeltener Bethlehemsthor, bei den Arabern Bâb el-Khalîl, Hebronsthor, im Mittelalter Porta David, p. piscium, p. negotiatorum, porta del castello), das gangbarſte von allen, da es nach Bethlehem, Hebron, Gaza, Ramleh und Jâfâ, den beſuchteſten Pilgerſtraßen, führt. Es iſt von einem maſſiven viereckigen Thurme überragt und hat zwei mit Eiſen beſchlagene Flügel. Vor demſelben war früher die Quarantaineanſtalt, eine kleine Bretterhütte; jetzt ſteht an deren Stelle ein faſhionables Kaffeehaus. In der nördlichen Mauer, faſt in der Mitte derſelben, liegt das Damaskusthor, weil es nach dieſer Stadt, überhaupt nach den Norden Paläſtinas führt (bei den Eingebornen Bâb el-Amûd Säulenthor, von ſeiner Bauart: bei den Chriſten auch Thor Ephraim und früher Stephansthor). Es iſt reicher verziert als alle übrigen Thore und hat ebenfalls zwei mit Eiſen beſchlagene Flügel. Das Stephansthor, ſo genannt, weil die ſpätere Legende die Steinigung des Stephanus (Apſtlgeſch. 7, 57) hierher verlegt, während die ältere ſie an die Nordſeite der Stadt verſetzt, liegt in der Oſtmauer, etwa 200 Fuß nördlich von der Tempelarea. Bei den eingeborenen Muhammedanern heißt es Bâb Hotta (wie Tobler hörte, genauer Bâb Hitta باب حطّة, Ablaßthor, aus Kor. Sur. II, 55. ſ. Zeitſchr. der DMG. V. S. 377.) oder Bâb es-Sobât (Thor der Stämme, genauer B. el-Asbât باب الاسباط nach Mudſchîr ed-Dîn, En-Nabulûſi u. a.), bei den Chriſten Bâb Sitti Marjam (Thor der Jungfrau Maria). Merkwürdig iſt an dieſem Thore ſchräg oben über dem Eingange auf jeder Seite ein in Stein halb erhaben ausgehauenes Löwenpaar, das einander anſchaut, wovon das Thor zuweilen auch den Namen Löwenthor führt. Die Sage (bei Tobler I. S. 150 f.) führt die Entſtehung dieſer Löwenbilder beſtimmt auf den Wiederherſteller der Mauern Sultan Soliman zurück; wenn Robinſon (Pal. II. S. 20) daraus ſchließen will, daß das Thor nicht urſprünglich ein Werk der Muhammedaner war, ſo dürfte dieſer Schluß doch nicht ganz ſicher ſeyn, da ſich gerade ſolche Löwen auch auf Seldſchukiſchen Münzen finden. In der ſüdlichen Stadtmauer endlich liegt das Zionsthor (bei den Arabern Bâb Szahjûn باب صهيون oder Bâb Dâûd باب داود), in einem feſten Thurm, der innen von der Mauer herein ſteht. Die geſchloſſenen und vermauerten Thore ſind folgende: 1) an der Nordſeite zwiſchen dem Damaskusthore und der Nordoſtecke der Stadt in einem von der Mauer nach Außen ſtehenden Thurme das ſogenannte Herodesthor, eigentlich nur eine Pforte, nach Außen vermauert und nach Innen offen. Wann es geſchloſſen wurde, iſt unbekannt; Tobler hielt es für unwahrſcheinlich, daß dies erſt in neuerer Zeit geſchehen ſey, wie v. Schubert und Robinſon angeben. Die Chriſten heißen dies Thor gewöhnlich Herodesthor, ſeltener Thor Ephraim, die Araber bezeichnen es nach allgemeiner Angabe der Reiſenden als Blumenthor, Bâb ez-Zâhari (ſ. namentlich Kraft S. 46, Anm. 2.), welcher Name aber auf der irrthümlichen Schreibung Bâb ez-Zâhri (باب الزاهرى) für die richtige Bâb es-Sâhira (باب الساهرة, Mudſchîr-ed-Dîn, en-Nâbulûſi) beruht, und letztere Benennung hat das Thor von dem in ſeiner Nähe gelegenen Turbet es-Sâhira, den auf dem äußeren Bezetha gelegenen Begräbnißplatze. Von en-Nâbulûſi und Mudſchîr ed-Dîn werden auf der Nordſeite noch angeführt ein Bâb ed-Dâ'ijah (باب الداعية) und ein Bâb Deir es-Sarb (باب دير السرب), jedenfalls auch vermauert. 2) An der Oſtmauer des Haram das goldene

Thor, porta aurea, bei den Eingebornen Bâb ed-Daharijah (الذهرية) oder auch Thor der Barmherzigkeit und Thor der Reue (باب الرحمة u. باب التوبة) als Doppelthor, etwa am Ende des erſten Drittels der Mauer von der NOEcke an, außen mit Doppelbogen und Säulenknäufen von korinthiſcher Ordnung, deren Säulen man aber nicht mehr ſieht. Dies Thor iſt ſeit Jahrhunderten vermauert; ſchon in den Zeiten der Kreuzzüge war es verſchloſſen, wurde aber jährlich einmal am Palmſonntage aufgebrochen zur Erinnerung an den angeblich durch daſſelbe geſchehenen Triumpheinzug Chriſti in den Tempel. Damit hängt der noch jetzt bei den Muhammedanern herrſchende Glaube zuſammen, daß ein König durch daſſelbe einziehen werde, welcher dereinſt die Stadt in Beſitz nehmen und Herr der ganzen Erde werden ſolle. Kein Thor im Umfange der Stadtmauer verdient die Aufmerkſamkeit des Archäologen in höherem Grade, als das Goldthor, da ſein doppelter Rundbogen römiſchen Bauſtil anzeigt und wir hier wahrſcheinlich eins der Thore aus Hadrians Zeit haben; in das jüdiſche Alterthum zurückzugehen iſt hierbei nicht erlaubt, obſchon der Name auf einen vorausgeſetzten Zuſammenhang mit einem der alten Thore des Tempels hinweiſt, welche mit Gold und Silber überzogen waren (Joſeph. Jüd. Kr. V, 5, 3.), 3) In der Südmauer, zwiſchen der SOEcke der Stadtmauer und dem Zionsthor, im Wâd dem Damaskusthore gegenüber, das Miſt- oder Düngerthor, ein kleines nur mit einem eiſenbeſchlagenen Flügel verſehenes Thor, jetzt auch vermauert, aber noch zur Zeit von Toblers Beſuch im J. 1845 während der trocknen Jahreszeit geöffnet und nur in der Regenzeit verſchloſſen. Laut der chriſtlichen Sage wurde Chriſtus nach ſeiner Gefangennehmung durch dieſes Thor zu Pilatus geführt. Bei den Chriſten hieß das Thor nie anders (porta stercoris, sterquilinii nach שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת Nehem. 2, 13. 13, 14. 12, 31.), ſelten Siloahthor; bei den Arabern Bâb el Maghâribah (المغاربة aber Bâb Hâret el-Maghâribah (حارة المغاربة) Thor des Viertels der Maghrebinen). Von andern, wahrſcheinlich auch zugemauerten Thoren, erwähnt en-Nâbulûſi in der Weſtmauer ein kleines Thor am armeniſchen Kloſter und ein Bâb er-Rahbah (الرحبة, Thor des weiten Platzes); Spuren zugemauerter Thore in der Süd- und Weſtmauer fanden Tobler (Topogr. I. S. 160 f.) und Robinſon (II. S. 21.). Wenden wir uns nun nach dieſer Betrachtung der Ringmauern zu dem, was dieſelben einſchließen. Das heutige Jeruſalem wird nach den Confeſſionen und Nationen der Bewohner in vier Viertel oder Hâret (حارة) eingetheilt; das Armeniſche auf der Weſthälfte des Zion, das Chriſtenviertel auf der Nordweſtanhöhe, das Judenviertel in Süden auf der Oſthälfte des Zion, und das Muhammedanerviertel, den ganzen nordöſtlichen und öſtlichen Theil der Stadt umfaſſend. Die Straßen Jeruſalem's ſind eng gebaut und ſchlecht gepflaſtert; die Hauptrichtung derſelben von N. nach S. und von W. nach O., doch nicht ſo, daß ſie ſich regelmäßig in geraden oder ununterbrochenen Linien durchkreuzen; gerade Gaſſen ſind überhaupt eine Seltenheit, denn wenn ſie auch eine Hauptrichtung verfolgen, ſo lieben ſie gleichwohl Krümmungen, weßhalb man nirgends ein langes Stück Gaſſe durchſchauen kann. Außerdem findet man förmlich krumme und eine Menge winklige Gaſſen, d. h. ſolche, die nach kurzen Strecken wiederholt in einem Winkel abbiegen; auch endigen ſie ſehr oft als Sackgaſſen. In Bezug auf das Gaſſennetz ſind alle früheren Pläne von Jeruſalem mangelhaft und voller Fehler; am erträglichſten iſt noch der von Aldrich und Symonds; erſt Tobler gab ſich Mühe, die Gaſſen richtig zu verzeichnen und ihre Namen anzugeben, und die Frucht dieſer Bemühungen liegt am glänzendſten in dem großen Van de Velde-Tobler'ſchen Plan vor, obgleich auch hier immer noch einzelne Nachträge und Verbeſſerungen zu machen ſeyn werden, wie dies Tobler ſelbſt in ſeiner „dritten Wanderung“ S. 266 gethan hat. Intereſſante Notizen über Gaſſen und Häuſer gibt Tobler in ſeinen Denkblättern. S. 131 ff. Bei Betrachtung der hauptſächlichſten Ge-

bäude Jeruſalem's halten wir uns an die einzelnen Viertel. Zunächſt im armeniſchen Viertel innerhalb der Stadtmauer fällt uns die Feſtung oder Citadelle (bei den Arabern el-Kal'ah القلعة, Schloß, Feſtung) auf. Sie liegt auf der NOEcke des Zion, gleich ſüdlich vom Jöſathare, und bildet eine unregelmäßige Vereinigung von viereckigen Thürmen, die an der Innenſeite nach der Stadt zu von einer niedrigen Mauer umgeben ſind und an der Außen- oder Weſtſeite einen tiefen Graben haben. Die Thürme werden an dieſer Seite von einem maſſiven, abfälligen Bollwerke, einer Art von Strebepfeilern, geſtützt, welches offenbare Merkmale von Alterthum an ſich trägt und wohl den Römerzeiten angehören mag. Der nordöſtliche Thurm (ſ. Tobler Topogr. I. S. 183. Wolff Jeruſ. S. 82. Tiſchendorf, Aus dem heil. Lande S. 209; dagegen Robinſon II. S. 95. der nordweſtliche Thurm) der Citadelle zieht durch entſchiedene Merkmale des Alterthums die Aufmerkſamkeit auf ſich. Der obere Theil deſſelben hat ein anderes Anſehen, aber der untere Theil iſt aus großen Quadern mit Fugenränderung erbaut, die unſtreitig ihre urſprüngliche Stellung beibehalten haben. Unter den Franken iſt er jetzt als Davidsthurm bekannt; in dem untern Theile haben wir wahrſcheinlich, wie jetzt ziemlich allgemein anerkannt wird, die Ueberreſte des von Herodes erbauten Hippikus (Joſeph. Jüd. Kr. V. 4, 3.). Der Eingang des heutigen Thurmes iſt an der Weſtſeite, vom Boden ungefähr die halbe Höhe hinauf im oberen oder modernen Theile; zu dem unteren antiken iſt weder von oben nach von unten ein Eingang ſichtbar und bekannt, was mit der Angabe des Joſephus, der Hippikus ſey in ſeinem Grundſtocke durchaus maſſiv geweſen, übereinſtimmt. Dieſe Burg führt ſeit den Kreuzzügen den Namen „Thurm Davids" und nimmt wahrſcheinlich auch die Stelle der alten Jebuſiterburg ein. Eins der Gemächer der Citadelle wird noch heute als das der Bathſeba, d. h. als dasjenige bezeichnet, von welchem aus David die badende Bathſeba (2 Sam. 11, 2.) erblickte. Seit dem 16. Jahrhundert kommt für die Citadelle auch der Name „Caſtell der Piſaner" vor, weil Bürger dieſer Republik in früherer Zeit die Burg wieder erbaut oder wiederhergeſtellt haben ſollen, doch weiſt Tobler (Topogr. I. S. 195 f.) die Unrichtigkeit dieſer Annahme nach. — Zwiſchen dem Caſtell und dem Zionsthor liegt das armeniſche Kloſter (Dêr Mâr Jakûb, Jakobskloſter), von welchem das ganze Viertel ſeinen Namen hat, das reichſte Kloſter des Morgenlandes, aus einer Menge von Häuſern, Höfen und Gärten beſtehend, welche alle eine gemeinſame Ringmauer umſchließt. Der Umfang iſt ſo bedeutend, daß 2000 Pilger darin ein Unterkommen finden können. Geiſtliche hat es über hundert, darunter einen Patriarchen und fünf Biſchöfe. Die am Kloſter befindliche große Jakobskirche iſt ſehr reich, namentlich an Perlmutter- und Schildkrotarbeiten, ſo wie an Marmormoſaik; die Gemälde dagegen ſind geſchmacklos, da die Kunſt ſich hier bei einer Verſchwendung von Farben und Vergoldung noch im Kindheitszuſtande zeigt. In einer der Kapellen wird die Stelle, wo der Apoſtel Jakobus d. Aeltere enthauptet wurde, gezeigt. Die großartige Terraſſe des Kloſters bietet eine reizende Stätte zum Luſtwandeln und eine der ſchönſten Anſichten der Stadt und des Oelberges; der Garten iſt der größte und ſchönſte in Jeruſalem. Oeſtlich vom Jakobskloſter liegt auch ein armeniſches Nonnenkloſter, Dêr es Setûneh (Oelbaumkloſter), nach der Sage an der Stelle des Hauſes des Hohenprieſter Hannas, vor welchen Chriſtus zum erſten Verhör geführt wurde; nördlich von dieſem das griechiſche Georgskloſter (Dêr Mâr Dſchardſchis) und das Syriſche Kloſter (Dêr es Sirjân) unter Protektion und Suprematie des armeniſchen Kloſters. Oeſtlich von der Citadelle erhebt ſich die proteſtantiſche Zionskirche, der Sitz des evangeliſchen Bisthums (ſ. oben S. 598.). Nach innerhalb der Stadtmauer, dicht an derſelben, öſtlich vom Zionsthore liegen die Hütten der Ausſätzigen, 16 an der Zahl, von Steinen ſehr ſchlecht gemauert, ſo daß ſie eher wie Trümmer ausſehen, etwa 6—8 Fuß hoch mit Eingangsöffnungen gegen Mittag oder die Stadtmauer (Abbildung bei Tobler Denkbl. S. 412.). In dieſen elenden Häuschen werden die Ausſätzigen ohne Unterſchied des Geſchlechtes und der Religion untergebracht. Sie bilden einen kleinen Staat für ſich

und ſtehen unter einem Schêkh und einer Schêkhin und heirathen unter einander. Die Kinder dieſer Unglücklichen pflegen geſund zu ſeyn, bis ſie dem Alter der Mannbarkeit ſich nähern, dann aber werden ſie ſchonungslos von der gräßlichen Krankheit ergriffen, die Glied für Glied tödtet. Dieſer ſogenannte Ausſatz iſt übrigens nicht der Ausſatz des Hiob, die Elephantiaſis, ſondern nur eine ſchauerliche Art der Siphylis, die ſich auch anderwärts im Oriente, namentlich in Nâbulus und Damaskus findet. Gehen wir von den Hütten der Ausſätzigen durch das Zionsthor außerhalb der Stadt, ſo erblicken wir ſüdlich vor uns ein armeniſches Kloſter, das angebliche Haus des Kaiphas. Unter dem Altare der Kirche wird noch ein Stein gezeigt, mit welchem das heil. Grab geſchloſſen geweſen ſeyn ſoll; und ebenſo wird das Gefängniß Chriſti (Habs el-Meſîh جسن المسيح) und der Fleck gezeigt, auf dem Petrus ſtand, als er den Herrn verläugnete, auch der Hof, in welchem der Hahn krähete, ja Felix Fabri ſah ſogar die Stelle, auf welcher der Hahn ſtand. Gerade aus von hier, weiter nach Süden zu, liegt das als Grab David's (en-Nebi Dâûd) verehrte Gebäude, einſt eine chriſtliche Kirche, die ecclesia Syon, jetzt eine Maſchee. Nach der chriſtlichen Legende iſt es das Haus, in welchem der Herr das heil. Abendmahl eingeſetzt haben ſoll, daher der Name Coenaculum. Das Grab David's befindet ſich in den untern Räumen und der Eintritt dazu iſt ſelbſt den Muhammedanern ſehr erſchwert; von Nichtmuhammedanern haben neuerlich Frankl und Tiſchendorf Zutritt gehabt und Beſchreibungen gegeben, auf welche ich verweiſe (Frankl II. S. 191 ff. Tiſchendorf, Aus dem h. Lande, S. 205 f.); der Zutritt zu dem darüber liegenden Abendmahlsſaal dagegen iſt jedem Fremden gegen eine kleine Abgabe an den türkiſchen Thürhüter geſtattet. Es iſt dies ein großer, ſteinerner, öder Saal, 50—60 Fuß lang und einige 30 Fuß breit. An der Oſtſeite iſt eine kleine Vertiefung oder Niſche in der Mauer, welche die Chriſten bei gewiſſen Gelegenheiten als Altarplatz benutzen, die Meſſe zu feiern. Auf der Südſeite iſt eine ähnliche größere Vertiefung, welche den Muhammedanern als Mihrâb (Niſche, welche die Richtung nach Mekka, die Kiblah anzeigt, nach welcher ſie beim Gebet das Geſicht wenden müſſen) dient. Derſelbe Saal ſoll auch den Apoſteln als Verſammlungsſaal gedient haben, als die Ausgießung des heil. Geiſtes erfolgte. Daneben wird das Haus gezeigt, in welchem die Jungfrau Maria nach Jeſu Tod wohnte und ſtarb. Im Judenviertel iſt etwa nur die Synagoge der Spaniſchen Juden, die älteſte und größte der vier Synagogen der Sephardim, auch Zionsſynagoge genannt, hervorzuheben. Sie liegt im ſüdlichſten Theile des Viertels am Schlachtplatze, el-Maslakh, einem ziemlich großen, ungepflaſterten Platze, der wegen des unangenehmen Geruches und des unreinlichen Ausſehens die widerlichſte Stelle der Stadt iſt. In neuerer Zeit iſt dieſe Synagoge mit einem Aufwande von über 1 Million Piaſter umgebaut, wobei ein Rothſchild den Grundſtein legte, und zeichnet ſich nun als Prachtbau durch eine hochanſragende Kuppel aus. Außer den vier ſpaniſchen Synagogen haben die Juden noch eine der Aſchkenazim, der Zionſynagoge gegenüber auf dem andern Theile des Zion, und eine der Karaiten. Im Chriſtenviertel iſt das wichtigſte und bedeutendſte aller Gebäude die Kirche des heil. Grabes, deren ausführliche Beſchreibung Bd. V. S. 296 ff. gegeben iſt. Unmittelbar an die Grabkirche angebaut ſind folgende Klöſter: 1) an der Nordſeite der Kirche ein Filialkloſter der Franziskaner; 2) ein koptiſches, der Koptencapelle weſtlich gegenüber; 3) ein armeniſches an der Südſeite, nördlich vom Glockenthurm; 4) ein griechiſches, gleichfalls ſüdlich und zwar über und öſtlich van Golgatha; 5) ein anderes griechiſches Kloſter Abraham's oder Iſaak's; 6) ein Kloſter der Abyſſinier oder Aethiopier, an das Katholikon ſüdlich ſich anlehnend, in dem Mönche und Nonnen ſich befinden. Zu den erſten vier Klöſtern gelangt man innerhalb der Grabeskirche, zu den 2 letzteren von Außen her. Wir wenden uns von hier gleich zu den übrigen Klöſtern des Chriſtenviertels. Zunächſt dem heiligen Grabe, weſtlich davon, durch eine gewölbte Brücke über die Chriſtengaſſe (Haret en-Näſſira) mit dem eben erwähnten unmittelbar an die Grabeskirche anſtoßenden griechiſchen Kloſter verbun-

den, iſt das große griechiſche Kloſter (Dêr er Rûm el Kebîr, bei den Griechen *Πατριαρχεῖον*). Es hat einen ſehr weiten Umfang und bildet einen Complex von weitläufigen, unregelmäßigen Gebäulichkeiten, bei denen der orientaliſche Bauſtil ſich geltend macht. Außer dieſem Kloſter haben die Griechen in dieſem Viertel noch folgende Klöſter: das Nikolauskloſter, weſtlich von jenem; das Demetriuskloſter, ſüdlich vom vorigen; ein Georgskloſter, öſtlich vom lat. Kloſter, nordöſtlich davon eine Engels- oder Michaelskapelle, ein Theodorskloſter ſüdweſtlich vom lateiniſchen, ein Kloſter Johannis des Täufers im Südweſtwinkel des Johanniterhoſpitals; ferner die Frauenklöſter: das Melania- oder Panagiakloſter, ſüdlich vom großen griechiſchen, mit 30 Jungfrauen; das Baſiliuskloſter, nordweſtlich dem lat. Kloſter gegenüber mit nur 8 Nonnen; das Katharinenkloſter, nordöſtlich vom lateiniſchen, beſonders für ruſſiſche wallfahrende Nonnen beſtimmt, das Sêtnagiakloſter, bei den Arabern Dêr es-Sitti oder Dêr Toffâh (Jungfrauen- oder Apfelkloſter) von 30 Nonnen bewohnt; das Euthymiuskloſter, nördlich an das vorige anſtoßend, mit 15 Frauen, und ein neues, 1847 von den katholiſchen oder unirten Griechen erbautes Kloſter, nördlich bei den Casa nuova. Neben dem großen griechiſchen Kloſter iſt das lateiniſche Franziskanerkloſter St. Salvator auf der nordweſtlichſten Anhöhe der Stadt, 450 Schritte von der Grabeskirche entfernt, das bedeutendſte. Der Bau des Kloſters iſt ſolid, aber ſehr unregelmäßig und gleicht einer kleinen Feſtung. Die Kloſterpforte befindet ſich an der Mittagsſeite, durch die man in einen kleinen Hof und dann eine Stiege hinauf zum erſten Stock gelangt. Auf dieſem ſteht die Kirche, der Speiſeſaal, die Küche, die Zimmer des ehemaligen Pater Guardian und anderer geiſtlichen Würdenträger, und ſüdlich etwa ein paar wohnliche Pilgergemächer. Eine Stiege oder ein Stock höher wohnen die übrigen Patres und Fratres, Zelle an Zelle in einer langen Reihe. Eine dritte Stiege führt auf das Dach, von welchem man eine ziemlich weite und umfaſſende Ausſicht auf Jeruſalem hat. Die Zahl der Mönche beträgt 50 bis 60, deren Vorſtand von alter Zeit her den Titel „Guardian vom Berge Zion und Cuſtos des heil. Landes" führt; ſeit 1847 ſteht Giuſeppa Valerga als Patriarch an der Spitze des Kloſters, der Syrien, Smyrna und Goa unter ſich hat. Die Franziskaner haben ſich ſchon ſeit 1229, wo Jeruſalem vertragsweiſe an Kaiſer Friedrich II. abgetreten wurde, in Paläſtina feſtgeſetzt und erhielten 1333 auf dem Zion außerhalb der Stadt in der berühmten Zionskirche, dem jetzigen Grab Davids, einen feſten Sitz; 1561 verließen ſie von den Türken, welche das Grab Davids in ihren Beſitz haben wollten, gedrängt dieſen Platz und erhielten ihre jetzige Wohnung innerhalb der Stadt zum Aufenthalte angewieſen. Für die Unterbringung der Pilger haben die Franziskaner an der Haret Stambuliſeh, ſüdweſtlich ihrem Kloſter gegenüber, ein eigenes Haus, die Casa nuova, in welchem etliche 50 Perſonen beherbergt werden können, und ein neues Pilgerhaus der Citadelle gegenüber, ſeit 1845 erbaut; außerdem beſitzt das Kloſter noch in der Stadt 33 Häuſer, worin orientaliſche Lateiner ohne Miethzins wohnen. Auch ein Kloſter der Töchter Zions oder unſerer Frau von Zion hängt von den Franziskanern ab, für deſſen aus Paris gerufene Nonnen der Patriarch im J. 1856 ein großes Haus in der Nähe des Damaskusthores kaufte. Da ihre urſprüngliche Aufgabe, Juden zu bekehren, nicht gelingen wollte, ſo wendeten ſie ſich der Aufnahme und Erziehung von Kindern zu (ſ. Tobler 3. Wand. S. 289 f.). — Mitten in dem Chriſtenquartier, ſüdlich von der Grabkirche, finden wir einen großen wüſten Platz, einem regelmäßigen Quadrat ziemlich nahe kommend, auf welchem einſt das große Johanniterhoſpital ſich erhob. Von den Ruinen deſſelben, die jetzt bei den Arabern unter dem Namen Dêr Mâr Hanna oder Mâr Butruß gehen, zieht das Portal des Gebäudes mit ſeinen Säulen und Arabeskenverzierungen die Aufmerkſamkeit auf ſich. Die Sage verlegt hierher das Gefängniß des Apoſtels Petrus (Apoſtelgeſch. 12), obwohl die ältere Sage daſſelbe und mit größerem Rechte auf den Zion verſetzt. Knüpfen wir hieran gleich die Betrachtung einer andern Ruine in dieſem Quartiere, es ſind dies die Reſte eines alten Thurmes, von den Ara-

bern jetzt Kaſr oder Kal'at Dſchâlût (Goliathsburg) genannt, in der Nähe des NW.-Winkels der Stadtmauer, nicht weit über dem Franziskanerkloſter, kaum ein Dutzend Schritte von der Weſtmauer der Stadt entfernt. Dieſer Mauerreſt ſtellt einen Würfel von etwa 20 Fuß Höhe vor, deſſen Oberfläche, ein Quadrat, mit Steinen gepflaſtert iſt. An der SW.- und NO.-Ecke ſteht noch ein 12 bis 14 Fuß hoher, mit Steinen gemouerter Aufſatz; unten befinden ſich Gewölbe. Der Eingang dazu iſt alt, die unteren Steine ſind groß und geränderte, das Gewölbe ſelbſt aber rührt aus neuerer Zeit her. Tobler (Topogr. I. S. 68.) ſagt davon: „Wenn man von Außen dieſen Mauerſtock beſieht, ſo wird voraus die Baſis der SW.-Ecke auffallen. Es erhielten ſich an dieſer Ecke, inmitten des neueren Mauerwerks, in ungleicher Richtung mit dieſem, 4 Lagen großer geränderter Steine. Es woltet bei mir nicht der geringſte Zweifel, daß jene 4 Lagen Steine einer ſehr olten Mauer angehören. Der eigentliche Würfel mit den Aufſätzen iſt dagegen neueren Urſprungs.“ Robinſon findet, wohl mit Recht, darin den Thurm Tankreds, der von den Kreuzfahrern erwähnt wird. Den Uebergang aus dem Chriſtenquartiere in das Muhammedanerviertel möge uns die Via dolorosa machen, welche beiden angehört, indem ſie in der Nähe des Stephanthores beginnt und am heil. Grabe endigt. Dieſen Lauf hotte der Schmerzensweg nicht immer; in der Zeit der Kreuzfohrer muß ein Schmerzensweg durch das Zionsthor nach dem Vorplatze der Grabeskirche gegangen ſeyn, und ein anderer aus der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts nahm wie der jetzige ſeinen Anfang nördlich von der Tempelarea, der weitere Verlauf aber war ein anderer. Rechts vom Eingonge des Stephanthores ſehen wir das Hous der Hanna, wo die Mutter Chriſti geboren wurde; es iſt eine Baſtlika im Spitzbogenſtile erbout, die ober jetzt in Ruinen liegt. Eine genauere Beſchreibung davan giebt Tobler in Petermonn's geogr. Mittheilungen. Jahrg. 1857, S. 26. Im Jahre 1856 mochte der Sultan dem franz. Kaiſer Louis Napoleon ein Geſchenk damit, und dieſer ſchenkte die Kirche wiederum dem Pabſte. Die in Paris zur Reſtanration der Kirche und zum Aufbau eines biſchöflichen Palaſtes an ihrer Seite zugeſagten Gelder waren aber bis jetzt noch nicht in den rechten Fluß zu bringen, ſo daß noch Alles unvollendet iſt (ſ. Wolff Jeruſ. S. 69. 2. Aufl.). Der eigentliche Schmerzensweg beginnt mit dem ſogen. Prätorium oder Haus des Pilatus (von den Arabern es-Serái, Statthalterei genannt); es liegt nördlich vam Haram an deſſen Nordweſtecke und bietet von ſeinem Dache eine herrliche Anſicht der Plattform des Haram und der großen Moſchee dar. Die Gebäulichkeiten ſind ſehr weitläufig, aber durchaus unregelmäßig mit unteren und oberen Plattdächern, niedrigeren und höheren Höfen. Früher diente dies Gebäude den jeweiligen Paſchas ols Dienſtwohnung (welche jetzt neben dem nördlichſten Theile der Weſtmauer des Horam ſich befindet); jetzt iſt es bloße Kaſerne. In dem Serai findet ſich das Zimmer, in welchem noch der Legende Jeſus mit dem Purpurmantel bekleidet und als König der Juden verſpottet wurde; auch zeigt man die Stellen, wo Jeſus gefangen ſaß, wo der Gerichtsſaal war und wo die Dornenkrone geflochten wurde. Die Treppe vor dem Palaſt des Pilatus, auf welcher der Heiland mit dem Kreuze hinabſtieg, heißt die heilige Treppe (scala sancta), iſt nach Rom gebrocht und befindet ſich jetzt in einem eigenen Gebäude neben der berühmten Kirche St. Johann vom Lateron. Auf der anderen Seite der Straße liegt dos Zimmer, in welchem Chriſtus gegeißelt wurde; früher eine Kirche, genannt ad sanctam Mariam de spasmo (Mariens Krampf), ſpäter Stall für die Pferde der Gouverneure, neuerlich wieder durch die Munificenz des Herzogs Maximilion von Baiern eine Kapelle. Von hieraus geht die Via doloroſa weſtlich, den Tarik Sitti Marjam (Weg der Jungfrau Maria) entlang bis zu der Straße, die vom Damaskusthor her durch das Wâd läuft. Etwa 50 Schritt von der Stelle der Scala sancta ſteht der Bogen Ecce homo, wo Pilatus den Heiland dem Volke mit jenen Worten gezeigt haben ſoll. Dieſer Bogen führt von dem Serai gerade quer über die Via doloroſa; oberhalb deſſelben befindet ſich ein kleines Zimmer mit zwei vergitterten viereckigen Fenſtern gegen Morgen und

mit einem gegen Abend; eine Treppe führt von der Südſeite hinauf. Neuere Unterſuchungen (vergl. Roſen in Zeitſchr. der Deutſch. Morgenl. Geſ. 1860, XIV. S. 605 ff.) haben dieſen Bogen unwiderleglich als ein Ueberbleibſel eines alten römiſchen Triumphbogens aus der Zeit Hadrians dargethan. An der Einmündung in die Straße des Wâd wird die Stelle gezeigt, wo Simon von Cyrene dem Herrn das Kreuz abnahm. Von hier folgt der Weg dem Laufe des Wâd bis weſtlich der Tarîk el-'Alâm (Schmerzensweg) zum Sûk es-Semâni führt. Wo der Tarîk el-'Alâm abgeht, wird das Haus des reichen Mannes und ihm gegenüber das des Lazarus, ſo wie die Stelle gezeigt, wo Lazarus lag, wo durch einen vertieften Stein die Stelle angedeutet wird, wohin der Reiche den Ueberfluß ſeiner Speiſen warf. Weiterhin folgt das Haus der heil. Veronika, welche dem Herrn Blut und Schweiß mit ihrem Schleier abtrocknete (ſ. Band XVII. S. 86.), dann die Porta judiciaria, das Richtthor, wo der Tarîk el-'Alâm den Sûk es-Semâni ſchneidet und in die Hâret el-Khânkeh übergeht, jetzt mit einer ſteinernen Mauer verbaut. Ueber derſelben ragt eine ſchöne antike Säule hervor, zu einem alten Portikus gehörend, den eine Häuſerreihe durchſchneidet. Weiter folgt die Stelle, wo der Herr zu den wehklagenden Weibern ſprach: Ihr Töchter von Jeruſalem, weinet nicht über mich u. ſ. w. (Luk. 23, 28). Durch die Hâret el-Khânkeh ſteigt der Weg zu dem abyſſiniſchen Kloſter auf, in deſſen Hofe Chriſti dritter Fall unter dem Kreuze gezeigt wird. Hier hört nördlich von der Grabkirche der Schmerzensweg auf, weil eine Häuſerreihe ſeine Fortſetzung auf Golgotha hindert. Ausführliches über den Schmerzensweg und die einzelnen Stationen gibt Tobler Topogr. I., S. 220 bis 267.

Im Muhammedanerviertel iſt die ausgedehnteſte und merkwürdigſte Baulichkeit die große Moſchee des Horam (Harom und Horâm) es-Scherîf الحرام الشريف u. الحرم, an der Stelle des alten jüdiſchen Tempels erbaut. Der Flächenraum, welchen die ſämmtlichen Tempelgebäude einnehmen, iſt ein erhöhtes Plateau oder eine Terraſſe. Um dieſe Ebene auf dem Felſen Moriah zu gewinnen, iſt der leere Raum zwiſchen der Umfaſſungsmauer und der Spitze des Felſens theils ausgefüllt, theils überwölbt worden, wie denn dieſe Gewölbe zur Herſtellung einer künſtlichen Ebene noch jetzt in dem ganzen Unterraume des Südtheiles der Area beſtehen, Gewölbe, welche von der Umfaſſungsmauer nach dem Innern ſich hinziehen, bis ſie den höher ſtehenden Felſen erreichen. Dieſe Gewölbe, unter dem Namen der Ställe Salomo's bekannt, werden ſchon von Reiſenden des 15. Jahrhunderts erwähnt, doch ſind ſie erſt in neuerer Zeit genauer beſchrieben worden, ſo von Bononi und Catherwood 1833 bei Robinſon Pal. II, S. 90 ff. III, 1112 f., am ausführlichſten von Tobler Topogr. I, S. 482—494. Die Umfaſſungsmauer des Haram hat die Geſtalt eines unregelmäßigen Parallelogramms, deſſen Oſtſeite nach den neueſten Meſſungen (bei Robinſon N. Forſch. S. 229) 1529½′ lang iſt; die Südſeite 907½′, die Nordſeite c. 1060′, während die Weſtſeite wegen daranſtoßender Gebäude unzugänglich, daher auch nicht genau vermeſſen iſt. Zur Zeit des alten Tempels war der Platz deſſelben nach Joſephus und dem Talmud ein regelmäßiges Quadrat, deſſen Seiten je ein Stadium, nach dem Talmud 500 jüd. Ellen maßen; wie dieſe Angaben mit dem jetzigen Beſtande ſich vereinigen, iſt weiter unten zu erörtern. In den Mauern der Area ſollen uns die großen fugengeränderten Steine auf, die ſchon oben bei der Beſchreibung der Stadtmauern erwähnt wurden und über welche hier noch einige Einzelnheiten beizubringen ſind, da ſie für die Beſtimmung der alten Grundlagen von der größten Wichtigkeit ſind. Betrachten wir dieſe Zeugen des Alterthums zuerſt an dem ſogen. Klageplatze der Juden! Dieſer liegt an der Weſtmauer der Area etwa 700 Schritt von der SWEcke des Tempelplatzes, ziemlich verſteckt und abgelegen. Juden und Jüdinnen beſuchen dieſen Platz häufig, zumal am Freitage und an hohen Feſttagen, und ergreifend ſind hier oft die Scenen der Trauer und Klage um das Unglück des Volkes. Die Erlaubniß dazu müſſen die Juden durch

eine jährliche, wenn auch nicht hohe Abgabe bezohlen, obgleich ſie einen alten Firmân aufbewahren, der ihnen die Annäherung an den Tempel geſtattet. In dieſem Klageplotze nun befinden ſich in der Weſtmauer des Tempels ein Stein von 14 Fuß Länge und 3 Fuß Höhe, ein anderer von 16 Fuß Länge und kleinere Werkſtücke von 8 Fuß Länge und beinahe 3 Fuß Höhe. Aber nur die unteren 9 Logen beſtehen aus ſolchen großen, urolten Steinen, die oberen Lagen hot offenbar eine neuere Zeit aufgeſetzt. Zwiſchen dem Klageorte und der SWEcke der Mauer finden ſich donn wieder fugengeränderte Steine von 19 und 27 Fuß Länge und 2 Fuß 8 Zoll Höhe, der Eckſtein ſelbſt, auf dem Boden aufliegend, hat eine Länge von 28½ Fuß. Man unterſcheidet hier noch 3 alte Lagen und den Anfang oder Reſt einer vierten. Eine große Merkwürdigkeit bietet dieſes Südende der Weſtmauer noch in den Ueberreſten eines großen Brückenbogens dar, der aus der Mouer hervorragt und 39 Fuß von der Ecke beginnend, 51 Fuß mit fortläuft. Die obere Bogenlage ſpringt aus der Mauer 5 Fuß hervor. Ueber den Zweck dieſes Bogens ſind die Anſichten verſchieden. Robinſon, der zuerſt auf ihn aufmerkſam machte, hält ihn für einen Reſt der Brücke, die nach Joſephus von dem Tempel nach dem Xyſtus hinüberführte; Krafft findet ſtatt eines Brückenanſatzes hier den Reſt einer Unterlage der vom Tempel an dieſer SWEcke herabſteigenden Stufen, welche auf der Gegenſeite des Zionsberges wieder hinanführten, deren Nehemia und Joſephus an verſchiedenen Stellen Erwähnung thun; Tobler denkt an den Reſt eines alten Tempelaquädukts. Aehnliche Spuren eines Bogenanſatzes, nur kleiner, will Gadow an der Oſtſeite bei der SOEcke bemerkt haben; hier wahrſcheinlich, da an eine Brücke über das Kidronthal nicht zu denken iſt, wohl nur Unterlage zu Treppenfluchten, die aus der SOEcke der Tempelarea dort hinabführen mochten zu den in der Tiefe liegenden Quellen und Gärten. In der Südmauer befinden ſich ebenfalls große Steine; ſo in der öſtlichen Ecke z. B. in der 2., 4., 6., 8., 9. und 10. Steinlage Steine von 19 Fuß; in der 12. Lage findet ſich ein Stein von 16 und in der 14. einer von 15 Fuß. Sechzig Fuß von der Ecke nach W. finden ſich Spuren eines alten Waſſerbehältniſſes und an den unteren Steinen der Mauer terra cotta; c. 100 Fuß von der Ecke iſt ein vermauertes Thor von 12 Fuß Höhe; 157 Fuß von da folgen 3 neben einander ſtehende, natürlich jetzt auch vermauerte Thore. In der Oſtſeite der Haramsmauer befinden ſich nur an der Nord- und Süd-Ecke große fugengeränderte Steine; die Mauer zu beiden Seiten des goldenen Thores hot lauter neue Steine. Die jetzige Tempelmauer hot außer dem zugemauerten „goldenen Thore“ in der Weſtſeite 6, auf der Nordſeite 2 Thore, deren Namen und Zahl bei Tobler (Topogr. I, S. 499 f.) und den arabiſchen Schriftſtellern Mudſchir ed-Din, el-Khijâri und en-Nâbuluſi etwas verſchieden angegeben werden. Der von dieſen Mouern eingeſchloſſene Raum iſt keineswegs ganz eben, ſondern fällt nach verſchiedenen Seiten hin ab. Der Nordweſtwinkel des Haram iſt felſicht; die Felswand, an etlichen Stellen bis zu einer Höhe von 20 Fuß ſenkrecht ſich erhebend, zieht auf der Nordſeite eine geraume Strecke hin bis zum NW.-Winkel und von hier, aber niedriger, auf dem nächſten Theile des Weſtumfanges gegen Mittag, ſo daß ein beträchtlicher Theil des Felſen im N. gegen die große Moſchee künſtlich abgetrogen erſcheint. Der Boden des Harom bildet in der Regenzeit eine grüne Wieſe und iſt auch mit Bäumen, zumol Cypreſſen und Oliven bepflanzt; letztere bilden auf der Morgenſeite gegen Süden einen dünnen Hain; in früherer Zeit gab es hier auch Palmen. In Mitten dieſes Platzes, doch etwas mehr nach der Stadtſeite zu, erhebt ſich 15 bis 16 Fuß über dem Boden eine mit bläulich weißem Marmor gepflaſterte, 579 Fuß von S. nach N. lange und 433 Fuß breite Plattform als Areo für die große Moſchee ſelbſt. Die Aufgänge dazu ſind mit Thorbogen (Propyläen oder Eingangshollen) geziert, gegen Weſten 3, Süden 2, Norden 2 und Oſten 1; dieſen Borthoren entſprechen ſteinerne Treppen von c. 8 Stufen, auf denen man zu dem Hochplatze aufſteigt. Auf dieſem Hochplatze nun erhebt ſich die große Moſchee Omars, Kubbet es-Szakhrah (قبة الصخرة Felſenkuppel, Felſendom), nach den Tempeln in Mekka

und Medinah das größte Heiligthum des Islam. Die Form derſelben iſt ein Achteck, von dem jede Seite 60 oder 70 Fuß mißt. Vier Thüren, abwechſelnd an jeder Thür eine nach den vier Himmelsgegenden zu, führen in das Innere, von denen aber die nördliche, das Himmels- oder Paradiesthor (باب السما und باب الجنة) aus Ehrfurcht nie als Eingang benutzt wird. Die äußeren Wände der Moſchee beſtehen in ihrer unteren Abtheilung aus weißbläulichem Marmor, im oberen Theile ſind ſie mit bunten Ziegeln bekleidet, auf welche Koranſprüche in Goldſchrift geſchrieben ſind. In dieſem oberen Theile ſind leicht ſpitzbogige Fenſter vom ſchönſten gefärbten Glaſe, im Ganzen 56 an der Zahl (nach Andern 52) angebracht. Darüber erhebt ſich eine wenig geneigte, niedrige Dachung, die in der Mitte einen Cylinder als Träger der bleibedeckten, dunkelfarbigen Kuppel hat. Zu oberſt in der Mitte dieſer Kuppel, welche die Form einer nur wenig zugeſpitzten Halbkugel hat, erhebt ſich auf einer wie mit mehreren Scheiben verſehenen Stange kein Halbmond, ſondern ein vergoldeter Ring, oder wenn man lieber will, ein oben geſchloſſener Halbmond. Im Inneren der Moſchee ſind Wände und Boden von Marmor; erſtere weiß, und an jeder ſieht man 3 Säulen von 20 Fuß Höhe. Um einen runden Mittelraum laufen zwei äußere, achtſeitige Gänge. Der äußere dieſer beiden Gänge wird durch die achtſeitigen Wände und eine Reihe von 20 Fuß hohen Säulen und Pfeilern gebildet, indem je einer Ecke der Wand ein Pfeiler gegenüberſteht, und zwiſchen je zwei Pfeilern 2 Säulen ſich befinden. Dieſe Säulen und Pfeiler tragen ein zierliches Gebälke, über welchem die Wandung zu leichten Spitzbogen, von denen allemal einer den Räumen zwiſchen einem Pfeiler und einer Säule oder zwiſchen 2 Säulen entſpricht, durchbrochen iſt (ſ. die Abbildung des Innern der Omarmoſchee bei Wolff Jeruſ. S. 76.). Der innere Gang, an der äußeren Linie noch achtſeitig, an der inneren aber kreisrund, iſt vom Centralraume des Domes durch 12 Säulen und 4 ſtarke Pfeiler (je 3 Säulen zwiſchen 2 Pfeilern) getrennt; die Decke dieſes inneren Ganges iſt platt, mit vieler Verzierung und herunter hängenden Lampen. Die Bogen, welche die einzelnen Säulen und Pfeiler verbinden, haben Farbenſtreifen nach der beliebten Weiſe der Muhammedaner; das Innere des Domes ſelbſt bis an die Kuppel hinauf iſt mit vergoldeter Stuckaturarbeit in arabiſchem Stile verziert; auch ſieht man arabiſche Inſchriften, Koranſprüche, innen an der Kuppel herum. Gerade unter dieſer, unter einem veralteten Traghimmel von carmoiſinrother Seide, befindet ſich den größten Theil des Bodenraums einnehmend ein von einem hölzernen und einem vergoldeten eiſernen Gitter eingefaßter und mit rothem Atlas bedeckter Kalkſtein, das eigentliche Heiligthum der Muhammedaner. Seine keineswegs ebene Oberfläche, die ſich über dem Boden am höchſten ein Dutzend Fuß erhebt, erſcheint natürlich, und nur an wenigen Stellen zeigen ſich Spuren des Meißels. Jüdiſche, chriſtliche und muhammedaniſche Sagen verherrlichen dieſen Stein (ſ. Tobler Topogr. I, S. 530 ff.). Unter demſelben befindet ſich eine Höhle, 11 Fuß tief unter dem Boden der Felſenkuppel, zu welcher 16 Stufen hinabführen. Die Höhle hat eine unregelmäßige Form, eine durchſchnittliche Höhe von 7 Fuß, eine Länge von SO. nach NW. von 25 Fuß und eine Breite von SW. nach NO. von 25 Fuß. Von der Decke der Höhle ſteigt eine kreisrunde Oeffnung durch den Stein bis zu der im Felſendome ſichtbaren Mündung empor. Wenn man auf die Mitte des Felſenbodens, wo eine runde Marmorplatte liegt, hinſchlägt, ſo wird ein hohler Ton gehört, zum Anzeichen, daß dort eine Aushöhlung ſey. Dieſe wird von den Muhammedanern Bir el-Arwâh (بير الارواح Brunnen der Seelen oder Geiſter) genannt, und es wird von ihnen ausdrücklich berichtet, daß hier bis 1790 eine Quelle offen war und bis zu dieſer Zeit von denen beſucht wurde, welche ſich ſehnten, mit den Seelen Abgeſtorbener zu verkehren, daß man aber vorgekommenen Mißbrauchs wegen die Quelle verſtopfte. Vermuthlich aber gehört dieſe Vertiefung eher einer Ciſterne als einer Quelle an. Die zweite große Moſchee im Umfange des Haram

die Akßa-Moſchee (المسجد الاقصى, die äußerſte), von den Juden Midraſch des Salomo, von den Chriſten mit verſchiedenen Namen (Vorhalle, Palaſt, Tempel Salomas; Kirche der Darſtellung; Marienkirche u. a.) genannt. Sie befindet ſich am ſüdlichen Ende des Tempelplatzes, mehr weſtlich, als in der Mitte, und beſteht aus einem Complexe mehrerer Moſcheen, nämlich der eigentlichen Akßa-Moſchee, der Moſchee der 40 Propheten, der Omar's Moſchee, der Moſchee des Abu Bekr und der der Maghrebin. Den Hauptkörper bildet die eigentliche Akßa-Moſchee, eine Baſilika, die ihre Richtung nach SN. nimmt, 280 Fuß lang und 180 Fuß breit; nähere Beſchreibung bei Tobler Topogr. I, 572—574. Tiſchendorf: Aus dem heil. Lande S. 251. Ob dieſe Moſchee, wie Robinſon meint, die von Juſtinian erbaute, der heil. Jungfrau geweihete Kirche, von der Procop. (περὶ κτισμάτων Ἰουστιν. V, 5) berichtet, oder, wie Tobler behauptet, ſaraceniſchen Urſprungs iſt, laſſen wir dahingeſtellt ſeyn. Außer dieſen beiden Moſcheen finden ſich auf dem Plateau des Haram noch zwei Kapellen, öſtlich und weſtlich von der Felſenmoſchee, die Wohnung des Hauptſcheikhs gegen die SWEcke, verſchiedene Grabplätze, 5 Brunnen, 4 Minarete an der Weſt- und Oſtſeite, und mehrere Legendengegenſtände, wie Davids Richterſtuhl, Salomos Thron, der Ort, wo Muhammed am jüngſten Tage die im Thal Joſaphat verſammelte Welt richten ſoll, eine Säule, die aus der Oſtmauer nicht weit von der SOEcke über das Thal Joſaphat heraustragt. Der Zugang zum Haram war in älterer Zeit jedem Nichtmuhammedaner bei Todesſtrafe oder Bekehrung zum Islam verboten; nur ausnahmsweiſe wurde es einzelnen Chriſten, namentlich hochgeſtellten Perſonen geſtattet, wie z. B. der Engländer Richardſon von Omar Effendi, den er von einem Augenübel befreit hatte, die Erlaubniß erhielt, viermal die Moſchee zu beſuchen. Im Jahre 1855 iſt der Eintritt mehreren hohen Perſonen, wie dem Herzog von Brabant, geſtattet geweſen, ja im Jahre 1856 war jedem Reiſenden gegen ein Bakſchiſch von 1 Pf. Sterling und unter Begleitung eines Adjutanten des damaligen liberalen Paſcha der Beſuch des Haram und ſeiner Moſcheen erlaubt. Doch ſchon im folgenden Jahre kehrten die alten, alle Chriſten von dieſem Platze ausſchließenden Verhältniſſe zurück, ſo daß jetzt auch nur wieder bevorzugten fürſtlichen Perſonen dieſe Erlaubniß gewährt wird, wie neuerlich dem Großfürſten Conſtantin, deſſen Beſuch der Heiligen am 17. Mai 1859 uns Tiſchendorf: Aus dem heil. Lande. S. 239—254 beſchreibt. Während es jetzt ſchwer hält, außer bei einer ſolchen Gelegenheit Zutritt in das Haram zu erlangen, leidet der Beſuch der übrigen Moſcheen Jeruſalems keinen Anſtand, verlohnt ſich aber nicht. Die bedeutendſten derſelben ſind: die Maulawijeh, öſtlich vom Damaskusthor, mit ſchöner Ausſicht auf Jeruſalem von der Höhe ihres Minaret, die el-Hamra, ſüdöſtlich von der vorigen in der Haret el-Maulawijeh, die Moſchee el-Omari im Judenviertel, nicht weit nördlich vom Schlachtplatz u. a. Es gibt auch Moſcheen ohne Minaret, wie eine gleich ſüdlich am Bogen Ecce homo, wahin die chriſtliche Sage, wenigſtens der Lateiner, die Schule Mariens, in welcher ſie die Schrift kennen lernte und wo ſie von ihren Eltern den Dienern des Tempels vorgeſtellt wurde, verlegt. Eine frühere Moſchee, ohne Zweifel die, welche der ägypt. Sultan im Jahre 1483 aufführen ließ, iſt auch das ſogenannte Gerichtshaus, oder die Wohnung des Kadhi, die Mehkemeh, in welcher der Gerichtsſaal zu ebener Erde (Abbildung bei Wolff. Jeruſ. 2. Aufl. S. 73.) groß, gewölbt und wie eine Maſchee auch mit einem Mihrâb verſehen iſt. Es iſt dieß eins der bemerkenswertheſten Gebäude, das ſich an die Weſtmauer des Haram, ſüdlich am Oſtende der Davidsſtraße anſchließt. Dieſer Platz iſt ſchon ſeit dem 14. Jahrhundert die Wohnung des Kadhi geweſen und wahrſcheinlich war auch hier oder wenigſtens in der Nähe das alte jüdiſche Rathhaus, wie wir weiter unten ſehen werden. Von den Moſcheen wenden wir uns zu dem muhammedaniſchen Armenhauſe, et-Tekijeh, von den Chriſten Helenahoſpital genannt, ein großes verfallenes Gebäude, welches wohl zwei Dritttheile der Länge der nach demſelben genannten Gaſſe, Haret et Tekijeh, Hoſpitalsgaſſe, einnimmt. Der Verfall des Gebäudes iſt der Art, daß Arme nicht mehr

darin untergebracht werden können, ſondern daß es nur noch als eine Art Suppenonſtalt dient. Aus dieſer erhalten die Bewohner des Blindenhoſpitals, er-Robât, ihre Nahrungsmittel. Dies liegt ſüdöſtlich an der öſtlichen Fortſetzung der Horet et-Tekijeh, nahe der Weſtmauer des Haram; ein umfangreiches Gebäude mit einem großen Hofe, in welchem 10 bis 12 Blinde verpflegt werden. Ihm gegenüber, nur durch die Gaſſe getrennt, liegt nördlich das indiſche Hoſpiz, Sâwijeh el-Echnât. Schließen wir hieran gleich die übrigen Spitäler. Das Armenhous der Lateiner, Dâr Ishâk Bêg, von den Franziskanern casa dei principi genannt, iſt gleich das erſte Haus nordöſtlich über der Mauer des Hofes, der die Helenakapelle der Grabkirche umſchließt. Das unregelmäßige, zweiſtöckige Gebäude enthält 28 Zimmer und etwa 300 (?) Pfründner und Kranke. Im Salvatorkloſter ſelbſt befand ſich 1846 eine Krankenabtheilung mit mehreren Betten, und 1851 errichteten die römiſchen Katholiken ein neues franzöſiſches Spital, das Spitol vom heil. Joſeph, nicht weit von der Wohnung des lat. Patriarchen. Auf dem Zion in der Nähe der proteſtantiſchen Kirche liegen das engliſche Hoſpital und das Diakoniſſenhaus der preußiſchen Proteſtanten, ſeit 1851 auf Befehl König Friedrich Wilhelm IV. eröffnet. Für Aufnahme und Verpflegung von Pilgern und Reiſenden dienen auch das preußiſche Hoſpiz oben an der Nordſeite der Haret et-Tekijeh, gleich weſtlich vom preußiſchen Conſulate und das öſterreichiſche Hoſpiz nördlich nahe an der Via dolorosa, von welchem Wolff Jeruſ. 2. Aufl. S. 21 eine kleine Abbildung gibt. Ausführlichere Mittheilungen über alle dieſe Wohlthätigkeitsanſtalten gibt Tobler dritte Wander. S. 317 ff. Das armeniſche Hoſpitol, 1856 erbaut, bildet im erſten Stockwerke des armeniſchen Kloſters ein Längenviereck und mag zur Aufnahme von 100 Kranken Raum bieten. Das jüdiſche Krankenhaus im Judenviertel, dem engliſchen Hoſpitale gegenüber, an welchem Dr. Fränkel Arzt war, iſt jetzt eingegangen; an ſeine Stelle iſt ein neues im SOWinkel des Judenviertels nahe der ſüdlichen Stadtmauer errichtet und am 24. Juli 1854 eingeweiht, deſſen erſte Ausgaben ſowie die Einrichtung das Haus Rothſchild beſtritt. Den Wohnungen der Lebenden, welche wir bisher betrachtet haben, ſtellen wir hier die der Todten gegenüber, indem wir uns zu den zahlreichen Gräbern und Grabdenkmalen in und bei Jeruſalem wenden (vgl. Tobler Topogr. II, S. 211—340.). Ueber die Einrichtung der altjüdiſchen Gräber haben wir ſchon früher bei Gelegenheit des heil. Grabes (ſ. Bd. V, S. 303, Anm.; vgl. auch den Art. Begräbniß Bd. I, S. 774.) geſprochen, auch geſehen, wie im Dorfe Siloam alte Gräber jetzt noch als menſchliche Wohnungen benutzt werden (Bd. X, S. 551.). Solcher Gräber ſind nun unzählige in die Berge um Jeruſalem eingehauen, von denen die im S. des Thales Hinnom die beſterhaltenen ſind (ausführliche Beſchreibung bei Tobler Topogr. II, S. 230—275.). An der Nordſeite von Hinnom jedoch, unter dem Berge Zion, ſo wie an der Weſtſeite des Thales Joſaphat, ſo weit ſich die alte Stadt längs derſelben ausbreitet, gibt es keine Begräbnißſtellen, was mit der Heiligkeit der Stadt Gottes, welche durch die Aufbewahrung von Todten nicht verunreinigt werden ſollte, zuſammenhängt. Unter den Gräbern ſüdlich von Hinnom findet ſich auch an der NOEcke des Berges des böſen Rathes die Stelle, welche man als das Hakeldoma oder Blutacker Matth, 27, 8. Apgeſch. 1, 19. zeigt, ſ. Bd. V, S. 475. Von den eigentlichen Grabmälern nennen wir als beſonders bemerkenswerth: 1) die Gräber der Richter, eine halbe Stunde nordweſtlich vom Damaskusthore, am äußerſten Anfange des Thales Joſophot, wahrſcheinlich mit Beziehung auf die Richter des jüdiſchen Sanhedrin ſo genannt. Den Eingang zu ihnen bildet eine beinahe 12 Fuß breite, offene Vorhalle, außen mit Eckſäulen und einem ſchönen Giebel geziert. An der Oſtwand dieſes Veſtibuls ſteht, in der Mitte derſelben, der Eingang in die Grabkammern, der ebenfalls mit Eckſäulen und einem Giebel, aber minder reich, verziert iſt. Wir treten in eine 18 Fuß ins Geviert haltende Grabkammer, an deren Nordwand 2 Reihen Gräber in den Felſen gehauen ſind, an deren Süd- und Oſtwand kleine Thüren in andere Grabkammern

führen, in deren Wänden gleichfalls nach 3 Seiten hin Gräber in die Felsen eingehauen worden sind. In den NO.- und SWEcken der ersten Kammer führen ein paar Stufen durch den Fußboden nach zwei gleichsam ein Stockwerk tiefer liegenden Grabkammern, deren eine südöstlich von der Hauptkammer, die andere gerade unter derselben liegt, welche letztere besonders dadurch merkwürdig ist, daß sie nicht vollendet wurde. „Die rohe Arbeit, sagt Tobler, das Rudimentartige, stößt überall zurück. Hier schien der Arbeiter eine Säule, dort einen Pfeiler aushauen zu wollen; Alles ist Entwurf, mit Ausnahme der mehr zu einer wirklichen Wand gestalteten Westseite. Hier kann man am besten die Art und Weise kennen lernen, wie die Grabkammern in dem Fels angelegt wurden." 2) Die Gräber der Könige, das prachtvollste aller dieser Grabmäler, ungefähr 15 Minuten nördlich vom Damaskusthore, zur Rechten der Nâbulus-Straße, gerade wo sie anfängt nach dem Thale Josaphat hinabzugehen. Die Einrichtung desselben ist folgende (ausführliche Beschreibung bei Robinson III, 183 ff. Tobler Topogr. II, 279 ff.). Eine große viereckige Vertiefung oder ein Vorhof ist hier 17 Fuß tief in den Felsen eingesenkt. Der südlichen Seite desselben parallel ist ein eben so tiefer, 32 Fuß breiter Graben ausgehauen, zwischen welchem und dem Vorhof eine 5 oder 7 Fuß dicke massive Felsmauer blieb, in deren östlichem Ende ein gewölbter Gang, der jetzt zum Theil verschüttet ist, ausgehauen ist. Am Ostende des Grabens befindet sich eine Cisterne, deren innere Einrichtung der in der Jeremiashöhle ziemlich gleichkommt. An der westlichen Wand jenes Vorhofes ist eine Halle aus dem Felsen ausgehöhlt worden, 39 Fuß lang, 17 breit und 15 hoch, deren Portal ursprünglich 27 Fuß in der Länge hatte, jetzt aber theilweise auf eine größere Strecke weggebrochen ist. Oberhalb und an den Seiten ist dieses Portal mit zierlicher Bildhauerarbeit im spätern römischen Stile (große Büschel von Weintrauben zwischen Blumen und Kränzen untermischt mit korinthischen Kapitälern u. a. Verzierungen) versehen. An dem Südende der Halle ist der Eingang zu den ausgehöhlten Kammern, welcher erst seit 1846 genauer untersucht und beschrieben ist (s. Tobler in: Petermann's geogr. Mittheilungen Jahrg. 1857, S. 29. Dritte Wanderung S. 350 f.). Aus einer trichterförmigen Vertiefung führt eine Treppe in einen geraden Gang, der zum Eingang in die Grabkammer in gerader Richtung sich hinzieht. Gleich am Fuße der Treppe biegt aber links ein Nebengang ab, der nach wenigen Fuß fast rechtwinklig wieder geradeaus sich wendet und in einen anderen Nebengang führt, der wieder mit dem Hauptgange sich vereinigt. In diesem letzteren Nebengange läuft eine steinerne Rollscheibe, die wenn von W. nach O. vorgeschoben, als Verschluß der Eingangsthür dient. Schwerlich dürfte aber dieser künstliche Verschluß mit Dieterici (II, 207) als „eine recht offenbare Erklärung zu den traurigen Worten der Maria: Wer wird uns den Stein von der Thüre wälzen", anzusehen seyn. Durch den Eingang gelangen wir in eine viereckige, ziemlich große Vorkammer, deren Wände glatt gehauen, aber nicht polirt sind. Von dieser leeren Vorkammer führen westlich ein, südlich zwei niedrige Eingänge in andere Kammern; aus der Kammer an der Westseite gelangt man nördlich nach in eine andere. In diesen Kammern sind, mit Ausnahme der letzten, Schiebgräber in die Wände hinein gehauen; außerdem finden sich noch einige kleine Nebenkammern. Die Eingänge dieser Kammern waren einst mit steinernen Thüren verschlossen, welche jetzt meist zertrümmert umherliegen. In den Kammern finden sich zertrümmerte Sarkophage und Sarkophagdeckel von Marmor. Alle diese Kammern sind an dem Südende der Halle gelegen. Robinson und nach ihm der Missionär Wolcott ließen Nachgrabungen anstellen, um am anderen Ende der Halle oder in der Mitte einen ähnlichen Eingang zu entdecken, aber ohne Erfolg, so daß es scheint, als sey das Werk unvollendet, indem der nördliche Theil der Halle unausgehöhlt geblieben ist, vielleicht durch die natürliche Beschaffenheit des Felsen genöthigt, der hier weniger compakt und so zum Aushöhlen weniger geeignet ist (s. Robinson N. F. S. 328.). Andere Gräber, von ähnlichem Karakter, aber nicht so kunstvoll und bei weitem mehr verfallen finden sich in der Nähe (s. Robinson II, S. 188.).

Der Name „Gräber der Könige“, welchen jenes Grabmal bei faſt allen chriſtlichen Pilgern bis in die neueſte Zeit führt und danach auch von den Eingebornen Kubûr el-Mulûk genannt wird, hängt wohl mit den im A. T. erwähnten Gräbern der Könige Iſraels zuſammen: mit welchem Recht dieſe Combination auftritt, werden wir weiterhin im archäologiſchen Theile zu unterſuchen haben. Südlich von den Gräbern der Könige, nicht weit vom Damaskusthore, liegt die ſogen. Grotte des Jeremias, bei den Arabern Magâret el-Edhamijeh, in welcher der Prophet ſeine Klagelieder geſchrieben haben ſoll, unter einem runden, einzeln ſtehenden Hügel, deſſen ſüdliche Seite unregelmäßig weggehauen iſt, was an der früheren Beſtimmung eines Steinbruches, aus welchem möglicher Weiſe die Steinquadern zum Bau der Stadtmauer und der Wälle genommen wurden, kaum zweifeln läßt. Wahrſcheinlich wurden ſpäter in dieſelbe Gräber gehauen, die dann weiterhin wieder zerſtört wurden, um auf's Neue und mit mehr Leichtigkeit Steine wegzubrechen. Die ausführlichere Beſchreibung der doppelt getheilten, ziemlich geräumigen Höhle, ſo wie der dazu gehörigen eigenthümlichen Ciſterne gibt Tobler Topogr. II, S. 194 ff. Beinahe dieſer Grotte gegenüber, über 100 Schritte öſtlich vom Damaskusthore, öffnet ſich im Felsboden eine ungeheuere Höhle, zu deren Entdeckung im Jahre 1852 oder 1854 der Hund eines Amerikaners, der unter der Stadtmauer ſcharrte, führte, und in der man die ſogen. Baumwollenhöhle (مغارة القطّان) der arabiſchen Schriftſteller wieder erkennt. Die ausgehauenen Felsgänge führen in verſchiedenen Richtungen weiter, vorzugsweiſe ſüdöſtlich; in gerader Richtung würde die Länge c. 644 Fuß betragen und man würde damit etwa in die Gegend gerade mitten zwiſchen der Stadtmauer und der Nordmauer des Haram gelangen, ſo daß alſo die Höhle durchaus nicht, wie die arabiſchen Schriftſteller angeben, bis unter das Haram es-Scherif reicht. Dieſe Höhle nun iſt unverkennbar ein großer Steinbruch; noch ſind die Ruten ſichtbar, in welchen die großen Quadern, wie wir dergleichen in den alten Mauern finden, durch eingetriebene Holzkeile, welche mit Waſſer benetzt ſich dehnten und ſo den Fels ſprengten, abgehauen wurden, noch ſieht man die rauchgeſchwärzten Niſchen, in welche die Arbeiter ihre Lampen ſtellten, noch iſt das Baſſin vorhanden, in welches das zum Benetzen der Holzkeile nöthige Waſſer träufelte, und die Phantaſie braucht nur arbeitende Steinhauer ſich hinzuzudenken, um ſich ganz in die alte Zeit zu verſetzen. Die erſte Nachricht dieſer intereſſanten Entdeckung in Deutſchand gab Tobler nach Jeruſalemer Berichten in Petermann's geogr. Mitth. Jahrg. 1856, S. 233, und ausführlicheren Bericht in ſeiner Dritten Wanderung S. 255—264.

In dem Thale Joſaphat ſind folgende Grabdenkmäler beſonders hervorzuheben: zunächſt dem Stephansthore gerade gegenüber, jenſeit des Kidron, das Grab der Maria, von den Arabern Dſchesmânijeh (Gethſemanethkirche) genannt, eine Kapelle über einer tiefen und weiten Felſengrotte, wo die Jungfrau und ihre Eltern begraben liegen ſollen. Man ſteigt zum Heiligthume ſelbſt oder dem Altarplatz auf 47 oder 48 breiten Stufen hinab. Sobald man etwa zum dritten Theile hinabgeſtiegen iſt, erblickt man rechts die Gräber Joſakim's und Anna's, der Eltern der Jungfrau, und gerade gegenüber auf der linken Seite Joſeph's Grab. Ganz unten in der Grotte befindet ſich rechts eine kleine Kammer mit zwei Thüren und darin über dem Grabbette der Jungfrau ein Altartiſch. Vor demſelben haben rund umher mehrere chriſtliche Sekten ihre kleinen beſonderen Altarzellen zur Verrichtung der Andacht. Im Thale Joſaphat weiter hinunter liegen bei der zweiten Brücke, der Südoſtecke der großen Moſchee gerade gegenüber 4 Monumente, welche in der Reihenfolge von N. nach S. als die Gräber Joſaphat's, Abſalom's (2 Sam. 18, 18.), des Jakobus und Zacharias (der zwiſchen Tempel und Altar erſchlagen wurde, Matth. 23, 35. Luk. 11, 51.) bezeichnet werden. Die, welche den Namen des Abſalom und Zacharias führen, ſind Monolithe, ganz aus dem Felſen herausgehauen; die anderen ſind bloß in den Felſen ausgehöhlte Kammern mit verzierten Portalen. Das ſogenannte Grab Joſaphat's verräth übrigens

einen Gräberbau, und man darf nach Mörtel und Spuren von Freskomalereien, die ſich darin finden, keinen Augenblick anſtehen, in der Hauptkammer eine chriſtliche Kirche oder Kapelle zu erblicken. Eine ausführliche Beſchreibung dieſer vier Gräber kann hier aus Mangel an Raum nicht gegeben werden; wir verweiſen darüber auf Robinſon (Paläſtina Bd. II. S. 170—173), Tobler (Siloahquelle und Oelberg S. 266—311; dazu: Dritte Wander. S. 344 f.). Gerade über dieſen Gräbern auf dem Oelberge, nahe am Gipfel, finden wir in den ſogenannten Gräbern der Propheten einen ganz eigenthümlichen Felſenbau. Der Eingang führt durch ein Loch im Felſen auf einer gebogenen Treppe in eine etwa 10 Fuß hohe und 21 Fuß im Durchmeſſer haltende Rotunde, von welcher aus auf der Weſt-, Süd- und Oſtſeite drei 10 Fuß hohe und 5 Fuß breite Gänge in den Felſen hineinführen, von denen der mittlere und der weſtliche ziemlich parallel nach S. zu etwa 60 Fuß (ſ. Robinſon, N. Forſch. S. 330. und Tobler, Sil. 253; 46 Fuß Krafft 202; 28 Fß. 3 Zoll Tobler, dritte Wand. 346) weit gehen, der öſtliche aber nur 40 Fuß in der Richtung SO. Dieſe drei Gänge werden dann wieder in der Mitte und am Ende durch zwei concentriſche bogenförmige Quergallerien verbunden, von denen die in der Mitte befindliche weſtlich ſich wieder nach dem Eingange des Weſtganges umbiegt. Zwiſchen dem mittleren und dem Oſtgange ſind die beiden Quergallerien noch durch einen vierten Gang verbunden. Die mittlere Quergallerie ſetzt ſich dann noch weiter gegen Oſt und von da nach SOſt fort, wo ſie im Felſen aufhört An der äußeren Gallerie ſind vom Ende des Oſtganges bis zu dem mittleren 16 Schiebgräber, van dieſem bis zum weſtlichen 5, in der Mitte des weſtlichen ſelbſt 1. und in der bogenförmigen Fortſetzung der inneren Quergallerie 4 Schiebgräber in den Felſen getrieben. Am Ende des mittleren Ganges findet ſich geradeaus nach S. zu eine Doppelkammer mit 1 Schiebgrabe; am Ende des Weſtganges führen nach SOſt zu ſechs unordentliche Stufen hinauf in eine Kammer mit 5 Schiebgräbern, welche von den Juden am meiſten verehrt wird; auch die öſtliche Fortſetzung der inneren Gallerie hat einige Nebenkammern mit Schiebgräbern. Dieſe ſeltſamen Gruftgallerien, in ihrem Plane und Karakter ſo verſchieden von allen anderen Grabbauten, nennt Robinſon (N. Forſch. S. 331) mit Recht ein Räthſel für Reiſende und Alterthumsforſcher, und nur ſo viel iſt gewiß, daß ſie die in den Evangelien erwähnten Prophetengräber (Matth. 23, 29. Luk. 11, 47. vgl. Jer. 8, 1.) nicht ſind. Wenn Schultz und, ihm folgend, Krafft (S. 81 f. 203) und Tiſchendorf (Reiſe, II. S. 83) darin das *Περιστερεών* des Joſephus (Jüd. Kr. V, 12, 2.) finden wollen, ſo iſt einmal der Gebrauch des *Περ.* für das römiſche columbarium nicht erwieſen, und dann dürfte dieſer unterirdiſche Gräberbau mit ſeinem außen kaum bemerkbaren Eingange (Tobler, Siloah S. 252: „Der Eingang fällt ſo wenig auf, daß der weniger Kundige ihn nur nahe dabei gewahr wird) ſchwerlich ein Fels, *πέτρα*, genannt und als Richtpunkt für die Führung der Wallmauer benutzt werden können. Neben den Prophetengräbern erwähnt Tobler (Siloah S. 265. Dritte Wander. S. 346 f.) noch andere Grabkammern, die im Innern des Oelberges ausgehöhlt ſind.

An die Betrachtung der alten Gräber ſchließen wir die der jetzigen chriſtlichen, jüdiſchen und muhammedaniſchen Begräbnißſtätten an. Die chriſtlichen befinden ſich alle auf dem Zion außerhalb der Stadtmauer. Treten wir aus dem Zionsthore, ſo kommen wir rechts, nordweſtlich vom armeniſchen Kloſter, dem Hauſe des Kaiphas, auf den Kirchhof der Armenier, neben welchem weſtlich der der Lateiner und ſüdlich von dieſem der der Griechen ſich befindet. Oeſtlich von letzterem, zwiſchen dem Hauſe des Kaiphas und dem Grabe David's, haben die Amerikaner ihren Friedhof, und am ſüdweſtlichen Abhange des Zion, einige Schritte ſüdweſtlich vom Davidsgrabe liegt der anglikaniſch-proteſtantiſche, zu deſſen Anlage der Platz 1848 vom Biſchof Gobat gekauft wurde. Der frühere anglikaniſche Begräbnißplatz liegt im Oberthale Hinnom, wenige hundert Schritte OSO. vom muhammedaniſchen Birket el-Mâmilla. Die Juden haben ihren vornehmſten Begräbnißplatz am weſtlichen Abhange des Oelberges, öſtlich über dem Grabe

Abſalom's, ſüdlich bis nahe zum Dorfe Selvân und aufwärts bis unfern von den Gräbern der Propheten ſich erſtreckend. Einen zweiten, kleineren Begräbnißplatz haben die Juden ſüdlich über dem Unterthale Hinnom, Namens Kebûr el-Karaîn; ein anderer Gottesacker der Karaiten liegt unter der Südoſtecke der Tempelarea an der Weſtſeite des Thales Joſaphat, gleich über deſſen Grund. Die Muhammedaner haben drei Begräbnißplätze (turab, Sing. turbeh); der eine, Turbet Bâb-er Rahmeh, beginnt 130 Schritte nördlich von der Südoſtecke der Stadtmauer weſtlich über dem Thale Kidron, und ſtreicht gegen Mitternacht bis zur Nordoſtecke der Stadt, zuerſt als ein ſchmaler Saum, dann breiter und in der Nähe des Stephanthores erſtreckt ſich der Leichenacker beinahe halb in die Schlucht des Kidron. Der zweite, Turbet es-Sâhirah, liegt auf dem Hügel der Jeremiasgrotte, der dritte, Turbet Mâmilla fängt 700 Schritt weſtlich vom Jâfâthore an, dehnt ſich in der Oberthalung Hinnom, den Mâmillateich und die ſogenannte Löwenhöhle umſchließend, aus, nördlich der Breite nach beinahe bis zur Jâfâſtraße aufſteigend, von Oſt nach Weſt etwa 250 Schritte breit. Ueber den merkwürdigen Namen Mâmilla (مامِلّا) bemerkt en-Nabuluſi (Fol. 99. vers. der Berliner Handſchrift), daß er nach Einigen gleich ماء من الله (mâ min-allah, Waſſer von Gott), nach Anderen gleich باب الله (bâb-allah, Thor Gottes) ſey; der Platz heiße auch زيتون المِلّة (Zaitûn el-Millah); bei den Juden heiße er بيت ملو (bait milln [millo?]), bei den Chriſten بابلا (bâbilâ); die gewöhnliche Ausſprache aber ſey مامِلّا (mâmillâ). Der Name hängt in Wirklichkeit mit einem Heiligen, Babyla, der dort ein Kloſter hatte, zuſammen; ſ. Tobler, Topogr. II. S. 180.

Nachdem wir im Obigen uns mit den Baulichkeiten Jeruſalems, welche für Lebende und Todte beſtimmt ſind, bekannt gemacht haben, müſſen wir ſchließlich unſere Blicke noch auf die lenken, welche zur Aufbewahrung für das dem Morgenländer ſo wichtige und koſtbare Waſſer dienen. Ueber den Unterſchied und die Einrichtung von Brunnen, Ciſternen und Teichen im Allgemeinen verweiſen wir auf das, was darüber Bd. II. S. 406 f. und XI. S. 21 geſagt iſt. Bei dem felſigen Kalkſteinboden, auf welchem die Stadt erbaut iſt, läßt ſich von vornherein annehmen, daß ſie arm an Quellen lebendigen Waſſers iſt; und ſo finden wir es denn auch in der Wirklichkeit, daß Jeruſalem ſolche jetzt noch zugängliche Quellen nur eine innerhalb der Stadt und drei oder eigentlich nur zwei außerhalb derſelben im Thale Joſaphat hat. Die innerhalb der Stadt befindliche führt den Namen 'Ain er-Schefâ (Heilquelle). Sie liegt ſüdlich am Sûk el-Kattanîn, 135 Fß. von der Weſtmauer der Tempelarea und ſpeiſt das Bad Hammâm es-Schefâ. Die Quelle, zu welcher Tobler (Denkbl. S. 74 ff.) und Wolcott (bei Robinſon, N. Forſch. S. 320 ff.) hinabſtiegen, liegt nicht, wie Robinſon (Paläſt. II, 160 f.) früher berichtet wurde, innerhalb des Haram es-Scherif, da dieſelbe höchſtens 60 oder 80 Fuß von der Mündung des Brunnens, dieſe aber 135 Fß. von der Areamauer entfernt iſt. Merkwürdig iſt, daß der Geſchmack des Waſſers dieſer Quelle und des aus Siloam ganz derſelbe iſt und daß eine chemiſche Analyſe beider Waſſer gleiche Ergebniſſe lieferte. Hieraus erklärt ſich die Sage, daß die Marienquelle hier entſpringe. Unter den außerhalb der Stadt im Thale Joſaphat befindlichen Quellen iſt der Brunnen des Nehemia oder Hiob der ſüdlichſte, gerade unterhalb der Vereinigung des Thales Hinnom mit dem Thale Joſaphat. Die Franken nennen ihn „Brunnen Nehemia's“, weil er angeblich derſelbe iſt, in welchem das geheiligte Feuer während des Exils verborgen geweſen ſeyn ſoll, bis Nehemia es wieder auffand (2 Makk. 1, 19—22). Die Schriftſteller vor dem Schluſſe des 16. Jahrhunderts ſprechen aber von ihm als dem Brunnen Rogel des A. Teſtam. (Joſ. 15, 7. 8. 18, 16. 17. 1 Kön. 1, 9), auch wird er im Mittelalter Jakobsbrunnen genannt. Die Eingeborenen geben ihm den Namen Bir Ejûb (Hiobsbrunnen). Es iſt ein nach

den neueſten Meſſungen Tobler's 113 Fuß tiefer Brunnen, unten in Fels gehauen und darüber mit großen Werkſtücken ausgemauert, die durchweg den Eindruck hohen Alterthums machen. Oben endet er in einen Spitzbogen an der Oſtſeite, der aber, wie überhaupt der oberſte Theil des Brunnenſchachtes, ſpäteres Bauwerk iſt, wohl aus der Zeit der Kreuzzüge. Ueber dem Brunnen befindet ſich ein kleines rohes Gebäude mit einigen ſteinernen Waſſertrögen zum Tränken des Viehes; neben ihm gegen Mittag ſteht eine alte, in Verfall gerathene Moſchee. Tobler ſtieg bei ſeinem dritten Beſuche (Dritte Wander. S. 214 ff.) ſelbſt hinunter, um das Innere zu beſichtigen.

Ueber Quelle und Teich Silaah, ſo wie über die damit in engſter Verbindung ſtehende Quelle der Jungfrau Maria iſt ſchon Bd. XIV. S. 371 ff. ausführlich gehandelt, und wir fügen hier zu der dort S. 376 gegebenen Literatur die neueren Schriften von Tobler, dritte Wanderung S. 213 f. und Tiſchendorf, aus dem heil. Lande, S. 225 ff., hinzu; auf das Antiquariſche werden wir weiter unten zurückkommen müſſen. — Enthalten die Brunnen natürliche Waſſerquellen, ſo ſind die Ciſternen künſtliche Behälter zum Auffangen und Aufbewahren des Regenwaſſers, deren jedes Haus in Jeruſalem wenigſtens eine hat. Unter ihnen befinden ſich viele aus alter Zeit, ja ſelbſt außerhalb der Stadt auf der Nordſeite ſind ſolche in großer Anzahl, zum Beweis, daß die Stadt früher nach dieſer Seite ſich weiter ausdehnte, als jetzt. Von den Ciſternen innerhalb der Stadt erwähnen wir hier als eine der merkwürdigſten die ſogenannte Helenaciſterne (Bir Melekah Hêlâneh, auch Schatzhaus der Helene genannt). Sie liegt im Armenhaus der Lateiner, Dâr Jshâk Bêg (ſ. S. 613), nördlich am Hâret Dêr es-Sultân, gegenüber der 30 Schritt weit entfernten Kuppel der Helenakapelle, nicht viel Schritte nordöſtlich vom Oſtende der Grabeskirche, von welcher ſie durch die Mauer des abyſſiniſchen Kloſters und durch das Sackende der Hâret Dêr es-Sultân getrennt iſt. Von der Gaſſe tritt man nordwärts durch ein Thor in ein Gewölbe, auf deſſen Nordſeite ſich der Eingang zur Ciſterne befindet. Eine Treppe von 50 Stufen, mehrfach gewunden, führt in die Tiefe; Tobler maß am Seil des Schöpfeimers von der Oeffnung der Ciſterne bis auf den Waſſerſpiegel 47 Fuß, dann ſank der Eimer bis zu 70 Fuß, ohne auf den Grund der Ciſterne zu kommen. Das weite, für eine Ciſterne ſehr lange Gewölbe iſt aus dem Felſen gehauen, und Tobler (Golgatha S. 399 ff. Dritte Wander. S. 217 ff.) rechnet dies Werk unbedenklich den Bauwerken zu, welche Conſtantin zur Verherrlichung der heiligen Höhle ausführen ließ; Andere, wie Schultz (S. 61) wollen ihr ein noch höheres Alter zuweiſen. Von den großen öffentlichen Teichen ſind für Jeruſalem die bedeutendſten: a) außerhalb der Stadt zwei ſehr große, gewöhnlich mit Bezug auf Jeſaj. 7, 3. 36, 2. 22, 9. vgl. 2 Kön. 18, 17. der obere und der untere Teich genannt; mit welchem Rechte, werden wir weiter unten zu unterſuchen haben. Der obere Teich, von den Mönchen gewöhnlich Gihon, von den Eingebornen Birket el-Mâmillâ genannt, liegt in dem Becken, welches den Anfang des Thales Hinnom bildet, ungefähr 2100 Fuß vom Jâfâthore. Er iſt im Sommer trocken, allein in der Regenzeit füllt er ſich, und ſeine Gewäſſer werden dann durch einen kleinen, ganz rohen Kanal nach dem Teiche des Hiskia geführt. Seine Seiten ſind mit gehauenen, in Mörtel gelegten Steinen aufgebaut und haben an den Ecken Stufen, auf denen man hinabſteigen kann; der Boden iſt eben. Der Teich iſt von Oſten nach Weſten 316 Fuß lang, 200 Fuß breit und 18 Fuß tief. Der untere Teich führt bei den Arabern den Namen Sultansteich, Birket es-Sultân, und liegt ſüdwärts vom Jâfâthore; ſein nördliches Ende iſt ziemlich in einer Linie mit der Südmauer der Stadt. Der Teich ward gebildet, indem man ſtarke Mauern quer über den Boden des Thales Hinnom warf, zwiſchen welchen die Erde ganz fortgeſchafft wurde, ſo daß die felſigen Seiten des Thales abſchüſſig gelaſſen ſind und längs der Mitte ein ſchmales Waſſerbecken laſſen. Die Länge beträgt 592 Fuß, die Breite zwiſchen 245 und 275 Fuß, die Tiefe zwiſchen 35 und 42 Fuß. Dies Waſſerbehältniß wurde wahrſcheinlich vom Regen und dem überflüſſigen Waſſer des

oberen Teiches gefüllt. Der Sage nach ist es der Teich der Bathseba. Außer diesen zwei großen Wasserbehältern finden sich noch ein paar kleine außerhalb der Stadt, eins nördlich vom Stephansthore, Birket Hammâm Sitti Marjam, Teich des Bades der Jungfrau Maria, weil er dazu diente, das Bad dicht am Thore innerhalb der Stadt mit Wasser zu versehen, das andere östlich nahe beim Herodesthore an der Nordostecke der Stadt, Birket el-Chiddscheh genannt; beide haben kein Ansehen von Alterthum. Ueber den Teich Siloah s. Bd. XIV. S. 371. b) Innerhalb der Stadt nennen wir den Teich Bethesda, Birket Isrâîl, Birket es-Serain, über welchen schon Bd. II. S. 117 f. die Rede war; den von den Franken jetzt Teich oder Bad der Bathseba, an der Nordseite der Davidsgasse, dem Davidsthurme gegenüber, viel mehr eine Cisterne als ein Teich und seit 1844 verschüttet; den Teich des Hiskia, von den Einwohnern Birket es-Batrak, Patriarchenteich, genannt, ostwärts vom Jâfâthor an der Westseite der Häret en-Nassârâ, von welcher ihn nur eine Reihe Häuser trennt, gelegen. Er ist c. 240 Fuß lang und 144 breit; die Tiefe wechselt zwischen 13 und 25 Fuß. Das Wasser fließt, wie schon erwähnt, aus dem Mâmillateiche durch einen Kanal, der südlich vom Jâfâthore in die Stadt dringt, und stürzt als ein starker Strahl im Südwestwinkel aus einer Rinne in den Teich; es wird nicht getrunken, sondern dient nur dazu, das östlich am Teiche liegende Patriarchenbad, Hammâm el-Batrak, zu speisen. Der Teich muß sich früher weiter nach Norden zu, wo jetzt das koptische Kloster steht, erstreckt haben, wie Ausgrabungen beim Neubau des Klosters erwiesen. Den fränkischen Namen hat der Teich davon, daß man in ihm den von Hiskia angelegten Teich (2 Kön. 20, 20. 2 Chron. 32, 30. Sir. 48, 19) fand. — Außer aus diesen Wasserbehältern erhält oder erhielt Jerusalem auch von weither, von den Teichen Salomo's, el-Borâk, südwestlich von Bethlehem, Wasserzufluß durch eine Wasserleitung, die im Haram mündet. Dieser Aquädukt beginnt bei jenen Teichen und windet sich an den Abhängen von Artâb, Bethlehem, in der Nähe von Rahel's Grab und von Sûr Bâher herum, dann an der Ost- und Nordseite des Dschebel Abu Tôr, setzt nördlich vom Birket es-Sultân auf einer Mauer von neun niedrigen Bogen über das Thal Hinnom, läuft am Zion zuerst südlich, dann östlich und zuletzt nördlich, tritt nicht weit westlich vom Düngerthore in die Stadt und läuft hier wahrscheinlich über den Wall, der das Wâd durchschneidet, in das Haram ein. Die Wasserleitung fällt und steigt in ihrem Laufe, so daß das Wasser nach den hydraulischen Gesetzen geleitet wird. Die vielen Windungen bewirken, daß dieselbe von bedeutender Länge ist; Tobler schlägt sie auf 13 römische Meilen oder schwach 4½ Stunden an. Die Baubeschaffenheit variirt, und es lassen sich deutlich ältere und neuere Struktur unterscheiden; in's Einzelne zu gehen, verbietet hier der Raum; ich verweise auf Tobler's ausführliche Beschreibung in Topogr. II. S. 84 ff. Die Mönchswelt und ihre Tradition hielt diese Wasserleitung unbedenklich für ein Werk Salomo's. In der Schrift wird ihrer keine Erwähnung gethan; erst spätere jüdische Schriftsteller sprechen nach den Anführungen im Talmud öfter von der Art und Weise, wie der Tempel mit Wasser versorgt wurde durch eine Wasserleitung aus der Quelle Etham, über welches s. Bd. XIV. S. 742. Bemerkenswerth ist die Nachricht bei Josephus (Antt. XVIII, 3, 2. Bell. Jud. II, 9, 4), daß Pontius Pilatus anfing, von dem Tempelgelde eine Wasserleitung zu bauen, indem er das Wasser aus einer Entfernung von 200 (nach anderer Lesart 400) Stadien nach Jerusalem führen wollte und daß dieses Unternehmen einen Aufruhr unter dem Volke verursachte, der aber mit Gewalt der Waffen unterdrückt wurde. Tobler sucht nun (Topogr. II, 90) wahrscheinlich zu machen, daß unsere Wasserleitung jenes Werk des Pilatus sey.

5. Antiquarisches. Nachdem wir uns jetzt in der Topographie des heutigen Jerusalem hinlänglich orientirt haben, um über die des alten Jerusalem, so weit sie aus der neueren erkannt werden kann, urtheilen zu können, gehen wir an die schwierigen und in vielen Stücken wohl für immer unabschließbaren Untersuchungen, welche

die Angaben über das alte Jeruſalem zum Gegenſtande haben. Es ſind hierin nur wenige Punkte, über welche allſeitige Uebereinſtimmung herrſcht, wobei natürlich Abweichungen einzelner Querköpfe, die Alles auf den Kopf ſtellen, nicht in Betracht kommen können. Solche Punkte der Uebereinſtimmung ſind eigentlich nur: 1) Der ſüdliche Abhang der Weſtſeite iſt der Zion; der der Oſtſeite der Moriah, und die jetzige Stelle der großen Moſchee mit dem heiligen Felſen die Stelle des alten Tempels. 2) Die beiden um die Landzunge laufenden Thäler ſind der alte Kidron und das Thal der Söhne Hinnom. 3) Der jetzige Davidsthurm der Citadelle iſt der Hippikus des Joſephus. Ueber alles Uebrige gehen, wie wir ſehen werden, die Anſichten auseinander. Mit beſonderer Lebhaftigkeit ſind dieſe antiquariſchen Unterſuchungen geführt worden, ſeit Robinſon in ſeinem Reiſewerke die einſchlagenden Fragen mit ſo großer Schärfe und Gründlichkeit erörterte. Vor ihm finden wir dergleichen Unterſuchungen, ſofern ſie nicht den Reiſebeſchreibungen einverleibt ſind, wo ſie gelegentlich zur Sprache kommen, nur ſpärlich; wir nennen als beſonders bemerkenswerth: J. B. d'Anville, dissertation sur l'étendue de l'ancienne Jérusalem et de son Temple. Paris. 1747. 8°., auch abgedruckt in Chateaubriand's Itinéraire. Von Neueren: J. Olshauſen, zur Topographie des alten Jeruſalem. Kiel 1833. 8°., in welcher kleinen Schrift der Verfaſſer zuerſt mehr als ſonſt Jemand vor ihm auf die Angaben des Joſephus eingeht und dieſe einer gründlicheren Unterſuchung unterwirft; ferner Scholz, Dissert. de Hierosolymae singularumque illius partium situ et ambitu. Bonn. 1835. 4., eine Ergänzung zu ſeiner Dissert. de Golgathae situ. Bonn. 1825., und endlich den für den damaligen Standpunkt der geographiſchen Kenntniß Jeruſalems höchſt ehrenwerthen Verſuch einer Zuſammenſtellung der alten und neuen Topographie von F. G. Crome in ſeinem Artikel „Jeruſalem“ in der Erſch- und Gruber'ſchen Encyklopädie. 1838. Sect. II. Th. 15. S. 273—321.

Nachdem Robinſon (Paläſtina Bd. II. S. 45—124) namentlich die Angaben des Joſephus einer eingehenden Kritik und Vergleichung mit dem jetzigen Zuſtande der Stadt unterworfen hatte, traten ziemlich gleichzeitig drei Gegner auf, die im Weſentlichen in ihren Forſchungen übereinſtimmend, die Hauptergebniſſe der Robinſon'ſchen Unterſuchungen bekämpften. Bei dem einen derſelben, dem Engländer Williams (The holy City. Lond. 1845. 2. Ausg. in 2 Bänden. 1849. 8°.), geht die Oppoſition eingeſtandener Weiſe aus dem Streben hervor, die von Robinſon nicht bloß angefochtene, ſondern geradezu vernichtete kirchliche Tradition, namentlich in Betreff des heil. Grabes (vgl. Bd. V. S. 307), in Schutz zu nehmen, bei den beiden anderen, Schultz (Jeruſalem. Eine Vorleſung. Berlin 1845. 8°.) und Krafft (die Topographie Jeruſalems. Bonn 1846. 8°.), iſt es allerdings nicht dieſes Intereſſe allein, doch ſind ſie, die gemeinſam mit Williams die Unterſuchungen an Ort und Stelle betrieben, vielfach von dieſem in ihren Anſichten beeinflußt, und namentlich ſchließt ſich Schultz ziemlich eng an ihn an. Gegen Williams und Schultz vertheidigte ſich Robinſon in einem in der von ihm herausgegebenen Bibliotheca sacra (Nr. 11 u. 12. Auguſt und Novbr. 1846) erſchienenen Aufſatze: Topography of Jerusalem (deutſch unter dem Titel: Neue Unterſuchung über die Topographie Jeruſalems. Halle 1847), und widmete der Sache eine wiederholte Beſprechung im 5. Abſchnitte ſeines zuletzt erſchienenen Werkes: Neuere bibliſche Forſchungen in Paläſtina. Berl. 1857. S. 265—344.

Nach Robinſon nennen wir von Unterſuchungen über die Topographie des alten Jeruſalem: Topographie de Jérusalem. Thése par Athanase Coquerel fils. Strassbourg 1843. (Was dies Buch enthält, kann ich nicht ſagen, da ich es nur aus dem Citate Tobler's kenne). Fergusson, An Essay on the ancient Topography of Jerusalem. Lond. 1847. (vgl. Bd. V. S. 308). Winer, Realwörterb. Art. „Jeruſalem“ Bd. I. S. 545—553. Leipz. 1847. Thenius, das vorexiliſche Jeruſalem und deſſen Tempel. Anhang zu deſſen Comment. über die BB. der Könige (Exeget. Handbuch zum A. Teſtam. 9te Lief.) Leipz. 1849. J. F. Thrupp, Ancient Jeru-

salem. A new investigation into the History, Topography and Plan of the City, Environs and Temple. Cambridge 1855, mir auch nur durch die Anführung bei Tobler bekannt, welcher von dem Buche ſagt: „Das Buch verräth fleißige Forſchung; indeß ſind ein paar archäologiſche Hypotheſen etwas wunderlich. K. v. Raumer, Paläſtina (4. Aufl. Leipz. 1860) S. 337 ff. und vorher hin und wieder. Einzelne Punkte ſind ausführlicher behandelt in deſſen: Beiträge zur bibl. Geographie. Leipz. 1843. S. 60—63. — G. Unruh, das alte Jeruſalem und ſeine Bauwerke. Ein Beitrag zur bibl. Alterthumskunde. Langenſ. 1861. Der Verf. tritt mit der Prätenſion auf, „faſt ſämmtliche, das alte Jeruſalem betreffende archäologiſche Fragen, welche bis jetzt dem Scharfſinne ſo vieler Schriftforſcher Trotz geboten haben, auf eine vollkommen befriedigende Weiſe, und zwar hoffentlich endgültig gelöſt“ zu haben, thut dieß aber in einer ſo willkürlichen, den deutlichſten Angaben der Schrift oft geradezu in's Angeſicht ſchlagenden Weiſe, daß wir jene Prätenſion in keiner Art gerechtfertigt finden. Einige Cardinalpunkte der alten Topographie behandelt mit gewohntem Scharfſinn Hupfeld in einem Aufſatze: Die topographiſche Streitfrage über Jeruſalem, namentlich die Akra und den Lauf der zweiten Mauer des Joſephus, vom A. Teſtam. aus beleuchtet, in: Zeitſchr. der Deutſch. Morgenl. Geſellſch. Bd. XV. 1861. S. 185—233. — Schließen wir hieran, um die Literatur gleich ein- für allemal abzuthun, auch die Schriften, welche das alte Jeruſalem nur in Verbindung mit dem neuen, oder auch dieſes allein beſprechen. Es verſteht ſich wohl von ſelbſt, daß die Schilderung Jeruſalems in den Reiſewerken und den Beſchreibungen von Paläſtina einen nicht unbedeutenden Platz einnimmt, weßhalb wir auf die Bd. XI. S. 40 ff. gegebene Literatur verweiſen, wozu wir hier noch folgende dort theils überſehene, theils ſpäter erſchienene Werke nachtragen (nach Tobler, Topogr. I. S. XI—CIV. Dritte Wander. S. 413—440): Rabbi Jos. Schwarz (1832—49), A descriptive Geography and brief historical Sketch of Palestine. Philadelphia 1856. Deutſch bearbeitet von Dr. Iſrael Schwarz. Frankf. a. M. 1852. Das hebräiſche Original erſchien in Jeruſalem 1845. („Das Werk iſt ein Rohhaufen, aus dem man mit Mühe Gegenſtände von Werth herausſuchen und dieſe erſt von Staub und anderer Unzierde ſäubern muß.“ Tobler.) — Stephen Olin (1852), Travels in Egypt and the Holy Land. New York 1853. — Rob. Walter Stewart (1854), The Tent and the Khan: a Journey to Sinai and Palestine. Edinburgh 1857. 8°. — Mrs. Sarah Barolay Johnson (1855—57), Hadji in Syria; or three years in Jerusalem. Philadelphia 1858. — L. A. Frankl (1856), Nach Jeruſalem! 2r Theil: Paläſtina. Leipz. 1858; für die Beurtheilung der jüdiſchen Verhältniſſe in Jeruſalem von der höchſten Wichtigkeit. — W. M. Thompson (1857), The Land and the Book; or biblical Illustrations drawn from the manners and customs, the scenes and the scenery of the Holy Land. 2 Voll. New York. 1859. — Dr. Tit. Tobler's dritte Wanderung nach Paläſtina im Jahre 1857. Ritt durch Philiſtäa, Fußreiſen im Gebirge Judäa's und Nachleſe in Jeruſalem. Gotha 1859. — Conſt. Tiſchendorf (1859), aus dem heiligen Lande. Leipz. 1862. — Werke, die Jeruſalem für ſich behandeln: Eine Schilderung Jeruſalems im Jahre 1187 gibt die unter dem Titel „La citez de Jerusalem“ zuerſt vom Grafen Beugnot in ſeiner Ausgabe der Assises de Jérusalem Bd. II. S. 531 ff. bekannt gemachten Schrift, wieder abgedruckt bei Schultz S. 107 ff. und bei Williams Vol. I. Supplem. p. 134—140, aus Handſchriften verbeſſert bei Tobler, Topogr. II. S. 984 ff. — Von arabiſchen Schriftſtellern iſt das Meiſte nur handſchriftlich vorhanden; treffend bemerkt Schultz (S. 48): „Eine Zuſammenſtellung der hieher bezüglichen handſchriftlichen Schätze europäiſcher Bibliotheken aus den Katalogen der orientaliſchen Manuſkriptenſammlungen wäre für eine möglichſt erſchöpfende Benutzung der neueren morgenländiſchen Nachrichten über Paläſtina eine willkommene kleine Vorarbeit.“ Uebrigens darf man ſich nicht zu große Bereicherungen unſerer Kenntniß Jeruſalems davon verſprechen; bei der bekannten Art orientaliſcher Schriftſtellerei bleibt ſich der Hauptbeſtandtheil der Nachrichten ſo ziemlich

gleich und Einer erzählt dem Anderen nach. Durch den Druck ſind uns zugänglich: Kemâl ed-Dîn (geſt. 1500), Geſchichte der Moſchee el-Akßa (Specimen libri اتحاف الاخصا بفضايل المساجد الاقصى auctore Mohammed ben Abu Scherif Kemaleddin, . . excerpt. a Paul. Lemming. Havniae 1817. 4°. Das vollſtändige Werk überſetzt: The history of the Temple of Jerusalem, translated from the Arabic mss. of the Imâm Jalal-Addin Al Siuti by the Rev. James Reynolds. Lond. (Orient Transl. Fund.) 1831. 8°. Vgl. Joſ. v. Hammer in den Wien. Jahrbüchern. (Bd. 81. S. 22 ff.) und Mudſchîr es-Dîn's (geſt. 1520), Geſchichte Jeruſalems: Medschir ed-Din Enisol-Djelil fit-tarikhi Kouds vel-Khalil. Le Compagnon sublime dans l'histoire de Jérusalem etc, par M. de Hammer. In: Fundgruben des Orients. Bd. II. S. 81 ff. 118 ff. 375 ff. Auszüge in engl. Ueberſetzung bei Williams Vol. I. Supplem. p. 143—164. — Unter den neueren Schriften über Jeruſalem ſtehen vor allen anderen voran die ausgezeichneten, wahre Fundgruben hiſtoriſcher Forſchung zu nennenden Schriften Dr. Titus Tobler's, und zwar 1) verſchiedene Aufſätze über einzelne Punkte Jeruſalems in der Zeitſchrift „das Ausland". Jahrg. 1847. 1848 u. ſ. w., und in einigen anderen Journalen, namentlich in Petermann's geogr. Mittheilungen. 1857. 1858 u. ſ. w.; 2) Denkblätter aus Jeruſalem. St. Gallen 1853. 2te wohlfeile Ausg. Conſtanz 1856; 3) Zwei Bücher Topographie von Jeruſalem und ſeinen Umgebungen. 2 Bde. Berlin 1853. 54; 4) Beitrag zur mediciniſchen Topographie von Jeruſalem. Berlin 1855. — Die Monographieen über Golgatha und über die Siloahquelle und den Oelberg ſind ſchon früher Bd. V. S. 307. Bd. X. S. 551 angeführt. — Außer dieſen dürfte noch zu nennen ſeyn: Jeruſalem. Nach eigener Anſchauung und den neueſten Forſchungen geſchildert von Dr. Philipp Wolff. Leipz. 1857. 2te gänzlich umgearbeitete Auflage. 1862. — The city of the great King; or, Jerusalem as it was, as it is, and as it is to be. By J. T. Barclay. Philadelph. and London 1857.— Eine angenehme und lehrreiche Schilderung des heutigen Jeruſalem gibt A. G. Hoffmann: „Ein Gang durch Jeruſalem", in der Zeitſchr. Ausland. 1856. Nr. 43 ff. — Einzelne Abhandlungen und Bemerkungen, die wir an den gehörigen Stellen erwähnen werden, bringt die Zeitſchr. der Deutſch. Morgenl. Geſellſchaft in Bd. 2. 3. 5. 7. 14. 15. 16.; und ebenſo finden ſich beachtenswerthe Notizen in den Zeitſchriften: „Das heilige Land". Organ des Vereins vom heil. Grabe. Köln; und „Neueſte Nachrichten aus dem Morgenlande". Herausgegeben von W. Hoffmann, F. A. Strauß. Berlin; beide ſeit 1857 erſcheinend. — Hin und wieder enthält auch die Augsburger Allgem. Zeitung in ihrer Beilage ſo wie das Wochenblatt der Johanniter-Ordens-Ballei Brandenburg intereſſante Mittheilungen über Jeruſalem.

Kehren wir jetzt, nach dieſer literariſchen Abſchweifung, zu unſerer Aufgabe, der Betrachtung des alten Jeruſalem zurück. Die Hauptquellen für die Erkenntniß deſſelben ſind die Nachrichten der Bibel und des Joſephus. Die Nachrichten der Bibel über die topographiſchen Verhältniſſe des alten Jeruſalem beſtehen nur aus einzelnen, unzuſammenhängenden Notizen, und was Joſephus in ſeiner Bearbeitung der bibliſchen Geſchichte etwa darüber Hinausgehendes darbietet, gewährt auch keine beſondere Sicherheit, da ſich ſelten feſtſtellen läßt, wie weit er auf hiſtoriſchen Grundlagen baut und wie weit ſeine durchaus nicht geordnete und geregelte Phantaſie das Fundament bildet. Daher denn auch, wie ſchon erwähnt, gerade über die hier einſchlagenden Fragen eine Meinungsverſchiedenheit herrſcht, die kaum größer gedacht werden kann. — Was die natürliche Lage betrifft, ſo haben wir ſchon oben geſehen, wie die altteſtamentlichen Namen Zion, Moriah, Ophel, Bach Kidron, Thal Hinnom noch heute zur Bezeichnung der Oertlichkeit dienen. Es ſind hier noch ein paar Namen zu erörtern, die, an ſich unbeſtimmt und dunkel, dazu haben dienen müſſen, gewagte Conjekturen zu unterſtützen. Jerem. 31, 39. nämlich, wo von der Erweiterung der nach der Zerſtörung neu aufzubauenden Stadt die Rede iſt, heißt es: „und es geht aus die Meßſchnur ihm

(dem Eckthor) gegenüber über den Hügel Goreb und wendet ſich noch Goah. „Bei der gänzlichen Unbeſtimmtheit dieſer Benennungen und der Dunkelheit des Ausdruckes in der Stelle ſelbſt, will ich hier, ohne auf dieſe näher einzugehen, nur nochmals, wie ſchon Bd. V. S. 296 f., auf Krofft's unſtatthafte Combination des גָּבְעָתָה mit Golgotho hinweiſen, mit dem Bemerken, daß, ſelbſt wenn die dort erwähnten ſprachlichen Schwierigkeiten als unerheblich überſehen werden ſollten, dem Zuſammenhange nach der Hügel Gooh oder Gootho das heutige Golgatho nur dann ſeyn könnte, wenn daſſelbe außerhalb der Stadtmauer liegt, was, wie wir weiterhin ſehen werden, nicht der Fall iſt. Noch dunkeler iſt das Azol (אָצַל in Pauſa für אָצֶל), Sachar. 14, 5., aber deſto kühner die Phantaſie Unruh's, der aus dem bloßen Ausdrucke: „und es ruhet das Thal der Berge an Azal", ein Thal Azol, einen tiefen, ſchluchtenartigen Einſchnitt conſtruirt, der ſich der Thalniederung zwiſchen dem Zion und dem Nordweſthügel gegenüber quer durch den Morioh zieht, ziemlich genau in der Richtung einer Linie, welche die Nordſeite des Thurmes Hippikus mit der höchſten Spitze des Oelberges verbindet. Es ſoll dieſe Schlucht den Südrand des eigentlichen Morioh bilden und den Tempel von dem Paloſte Salomo's ſcheiden. Noch hat kein anderes Auge, als das Unruh's, von dieſem Thale eine Spur erblickt, und bis eine ſolche aufgefunden wird, können wir die Sache wohl dahingeſtellt ſeyn laſſen, ſelbſt ohne die verunglückte Etymologie des אָצֶל als „Schottenthal" zu urgiren. Wenden wir uns nun zur hiſtoriſchen Betrachtung der Topographie. Schon das älteſte Jebus wird nicht bloß auf die Bergfeſte auf dem Zion (מְצוּדַת צִיּוֹן) beſchränkt geweſen ſeyn, ſondern wahrſcheinlich gehörte zu dieſer Feſte auch damals ſchon eine Unterſtadt, wie ſie nachher beſtimmt vorhanden iſt, vgl. Joseph. Antt. V, 2, 2. Dieſe Stadt wird vom Stamme Juda eingenommen und in Brand geſteckt, Richt. 1, 8. (ſ. oben S. 593).

Die erſte ausführlichere Nachricht über Jeruſalem finden wir bei dem Berichte über die Einnahme der Stadt durch David, 2 Sam. 5, 6—10. Aus dieſen Verſen heben wir nur V. 7 u. 9. hervor, denn V. 8. iſt kritiſch unſicher und das darin erwähnte צְנוֹר zu dunkel (ſ. Thenius, Comment. S. 145, und Böttcher in der Zeitſchr. der Deutſch. Morgenl. Geſellſch. Bd. XI. S. 541 f.), als daß man darauf Etwas bauen könnte. Vers 7. heißt es nun: Und es nahm David die Feſte Zion's (מְצוּדַת צִיּוֹן), d. i. Stadt David's (עִיר דָּוִד), und Vers 9: und es wohnete David in der Veſte und er nannte ſie Stadt David's, und es bauete David ringsum von dem Millo (הַמִּלּוֹא) und nach innen zu (וָבָיְתָה); womit zu vergleichen 1 Chron. 11. V. 7: Und es wohnte David in der Feſte (בַּמְּצָד), darum nennt man ſie Stadt David's (עִיר דָּוִיד). Vers 8: Und er bauete die Stadt ringsum, vom Millo an bis zum Umkreis (מִמָּסָּבִיב מִן הַמִּלּוֹא וְצַד־הַמָּסָבִיב), und Joab ſtellte wieder her den Reſt der Stadt (וַיְחַיֶּה אֶת־שְׁאָר הָעִיר). Joſephus macht auch hier einen Unterſchied, indem bei ihm (Antt. VII, 3, 1) David zuerſt die Unterſtadt (*κάτω πόλις*) mit leichter Mühe einnimmt und dann die Feſte (*ἄκρα*) oben auf dem Zion erſtürmt. Hieraus in Verbindung mit den Worten der Bibel ſcheint mir Folgendes ſicher zu ſeyn: Die Feſte (מְצוּדָה, מְצָד; über Bedeutung und Etymologie des Wortes ſ. Hupfeld in der Zeitſchrift d. Deutſch. Morgenl. Geſellſch. XV. S. 224), welche David einnahm, iſt die alte Jebuſiterburg und Stadt auf dem Zion. Schwierig iſt die Beſtimmung des מִלּוֹא. Nach der früher ziemlich allgemein geltenden Anſicht iſt הַמִּלּוֹא ein beſonderer Theil der Burg, das Kaſtell, die Baſtion; erſt neuerlich haben nach der Etymologie (מָלֵא = Ausfüllung) Williams (I, 24.), Schultz (S. 80, noch zweifelhaft hingeſtellt), Krofft (S. 94. 110), und, ihnen folgend, Ewald (Geſch. des Volkes Iſrael III, 1. S. 70), darin den Erdwall zwiſchen dem Zion und dem Tempelberge, welcher das Wâd durchſchneidet und auf dem ſich der Bâb Sûk es-Sinsleh hinzieht (ſ. oben S. 599) gefunden. Tobler (Topogr. I, 21. Anm.) verſteht unter Millo die wallähnliche Mauer, welche ſeine Unterſtadt oder den Unterzion (nach Tobler's Anſicht das heutige Judenviertel) umfing. Unruh (S. 4. 5) macht Millo ohne Weiteres zu einer Art Kaſtell,

welches ſchon die Jebuſiter auf einer an der Südſeite des Zion befindlichen, etwas niedriger gelegenen Bergterraſſe erbaut hatten, das unter David als Garniſonsbezirk der Beſatzung diente und überhaupt wahl erſt von Salama zum Range eines feſtungsartigen Außenwerks erhaben wurde. Wenn er ſich dabei auf Joseph. Antt. VII, 3, 2. bezieht, ſo identificirt er wieder ganz willkürlich die Unterſtadt des Joſephus mit ſeinem Beth-Milla. Die übrigen Stellen, in welchem das jeruſalem. Milla erwähnt wird (1 Kön. 9, 15. 24. 11, 27. 2 Kön. 12, 20. 2 Chr. 32, 5.), machen weder die eigentliche Bedeutung, noch die Lage deſſelben deutlich. Aus Vergleichung von Richt. 9, 6. 20. 46—49. geht aber hervor, daß Milla das eigentliche Kaſtell iſt; wie es in dieſer Stelle das Kaſtell Sichems (מִגְדַּל שְׁכֶם, ſ. Bertheau, Buch der Richter S. 139) iſt, ſo hier das Kaſtell der Burg (מְצוּדָה) Jeruſalems. Durch dieſe Vergleichung allein ſchon wird die Deutung durch „Erdwall“ zurückgewieſen, wozu noch kommt, daß jener Damm gar kein Erdwall, ſondern eine auf Gewölben ruhende Brücke iſt, wie Tobler (dritte Wander. S. 223 ff.) nachgewieſen hat. Jenes Kaſtell nun haben wir gewiß nicht mit Unrub an der Südſeite, ſondern da, wo der einem feindlichen Angriffe am leichteſten ausgeſetzte Punkt der Stadt iſt, am Nordweſtende des Zion zu ſuchen, wo noch heutigen Tages das Kaſtell ſich befindet. Hiernach dürften die obigen Stellen am einfachſten ſo zu erklären ſeyn: David eroberte die feſte Oberſtadt auf dem Zion, machte ſie zu ſeiner Reſidenz und nannte ſie Davids-Stadt. Dieſe Oberſtadt befeſtigte und vervollſtändigte er (daß בָּנָה nicht bloß bauen, ſondern auch herſtellen, ausbeſſern, befeſtigen bedeutet, weiſt Hupfeld a. a. O. S. 227 nach), ſo daß er, vom Kaſtell Milla ausgehend, eine Mauer ringsum bis wieder zum Kaſtell führte (denn das ſoll wahl der conſuſe Ausdruck des Chroniſten heißen) und das von dieſer Ringmauer umſchloſſene Terrain mit Häuſern beſetzte. Da allerdings nicht ausdrücklich von Erbauung einer Mauer die Rede iſt, ſo kann der Ausdruck auch ganz allgemein genommen und ſo gefaßt werden, daß damit die Bebauung des ganzen Zion ringsum, nicht bloß des dem Milla zunächſt gelegenen Theiles gemeint iſt. Aus Mißverſtand dieſer Stelle bringt dann Joſephus (Antt. 7, 3, 2.) die Nachricht, David habe die untere Stadt und die Burg in eine Ringmauer zuſammengeſchloſſen und ſo aus beiden Theilen ein Ganzes gemacht. Unſere Anſicht begünſtigt die Ueberſetzung der LXX., welche 2 Sam. 5, 9. 1 Kön. 11, 27. Milla durch ἄκρα wiedergibt, wogegen freilich die Erklärung durch „Wall“ in dem ἀνάλημμα (Aufrichtung, Erhöhung, untergebaute Mauer, substructiones) 2 Chr. 32, 5. und in dem סוֹלְלָה (fossa, canalis) des Syrers in 1 Chr. 11, 8. 2 Chr. 32, 5. eine Unterſtützung finden könnte. Im engeren Sinne ſcheint jenes Kaſtell denn auch הַמְּצוּדָה, die Veſte, genannt worden zu ſeyn, wenigſtens ſo erkläre ich 2 Sam. 5, 17. In der Stadt David's, außerhalb des Kaſtells, hatte ſich David von Tyriſchen Bauleuten einen Palaſt bauen laſſen, Vers 11., wahl nicht weit von der Burg oder unmittelbar an ihr gelegen. Bei der Kunde vom Herannahen der Feinde zog er nun aus ſeinem Palaſte zu größerer Sicherheit in die Burg, wobei das יָרַד nicht auffallen darf, da ja der Königspalaſt, wenn wir ihn uns öſtlich der Burg auf der Höhe des Zion denken, wirklich höher lag als jene. In die Stadt David's brachte David auch die Bundeslade aus dem Hauſe Obed Edom's und ließ ein Zelt für ſie aufſchlagen, unter dem ſie weilte, 2 Sam. 6. 12 ff. 1 Chr. 15, 1. 25 ff. c. 16; nicht etwa in der Königsburg, ſondern geſondert von dieſer, wie aus 2 Sam. 6, 20. 12, 20. 1 Kön. 2, 28—30. hervorgeht. Ob die in der Geſchichte David's erwähnten Häuſer ſeiner Söhne und Töchter 2 Sam. 13, 7. 8. 20. beſondere Paläſte oder nur beſondere Abtheilungen des königlichen Palaſtes ſind, muß wohl dahingeſtellt bleiben, doch ſcheint mir das Erſtere das Richtigere. Daß außer der Oberſtadt auf dem Zion auch damals ſchon eine Unterſtadt am und um den Fuß des Berges, namentlich im Ausgange des Wâd beſtand, geht theils aus der ſchon erwähnten Stelle 1 Chr. 11, 8., theils daraus hervor, daß David bei ſeiner Flucht vor Abſalom mit den Seinen am äußerſten Hauſe der Stadt (בֵּית מֶרְחָק) Halt macht, was dem ganzen Zuſammenhange nach nicht anders als

in jener Gegend gedacht werden kann. Beſtimmt aber wird die Unterſtadt ſpäterhin erwähnt als „die andere Stadt, הַמִּשְׁנֶה 2 Kön. 22, 14. Zeph. 1, 10, הָעִיר מִשְׁנֶה Neh. 11, 9., und wenn auch letztere beiden Stellen andere Erklärungen zulaſſen (ſ. die Comm.), ſo iſt die erſtere doch geſichert und darum dieſe Deutung auch in den beiden anderen darzuziehen. Von der Oberſtadt führten am Oſtabhange des Zion nach dem Ausgange des Wâd Stufen hinunter, Nehem. 3, 15., da wo nach jetzt die Felswand ſich 91 Fuß über dem Grunde der Haret el-Maghâribeh erhebt (Tobler, 3 Wander. S. 230). Der Moriah war damals noch nicht zur Stadt hinzugezogen; auf ihm lag die Tenne Aravna's, des Jebuſiters, welche David für ſeinen beobſichtigten Tempelbau erkaufte, 2 Sam. 24, 18 ff., deren Identität mit dem heiligen Felſen in der heutigen Maſchee es Szochra Chr. Roſen im Wochenblatt der Johanniter-Ordens-Balley Brandenburg, Jahrg. 1860. Nr. 12. Beil. nachgewieſen hat. Wenn David wahrſcheinlich die Oberſtadt befeſtigte und mit Mauern umgab, ſo war es dann Salama, welcher die Ummauerung der Unterſtadt durchführte, denn ſo iſt es zu verſtehen, was 1 Kön. 3, 1 von ihm geſagt wird, er „vollendete den Bau der Mauer Jeruſalems ringsum", vgl. 9, 15. Nach Joſephus iſt das Verhältniß dies, daß Salomo die Mauern höher und feſter bauete, als ſie vorher waren, und ſie mit hohen Thürmen befeſtigte, Antiqq. VIII, 2, 1. 6, 1. Dunkel iſt 1 Kön. 11, 27: Salama bauete Milla, ſchloß den Riß der Stadt David's, ſeines Vaters. Jedenfalls iſt hier von einer Vervollſtändigung der ſchon von David angefangenen Befeſtigung der Stadt die Rede. Daß Salama Millo baute, wird auch 9, 15. 24. erwähnt, und es iſt darunter wohl ein Ausbau des alten Kaſtells zu verſtehen, an welchem David nichts gethan hatte. Das Folgende: er ſchloß den Riß der Stadt David's, ſeines Vaters, kann nun entweder als Appoſition hierzu anzeigen, daß er dadurch die in dem verfallenden Kaſtell ſich zeigende ſchwache Seite der Befeſtigung beſeitigte, oder (mit Thenius, Bücher der Könige S. 174) als etwas ganz Neues hinzufügen, daß er durch Ziehung einer Mauer den Riß der Stadt David's, d. i. die den Zion von Morioh und Ophel trennende tiefe Schlucht, den Ausgang des Wâd, verſchloß und zum inneren Bereiche der Stadt hinzuzog. Mag aber auch dieſe Erklärung durch das ſpäter erwähnte Thor „zwiſchen den beiden Mauern" geſtützt werden, ſo ſcheint mir doch der Zuſammenhang der vorliegenden Stelle dagegen zu ſeyn; jene Angabe der Werkthätigkeit Salomo's dient ja lediglich nur als Zeitbeſtimmung für das Auftreten Jerobeam's, und es iſt nicht wahrſcheinlich, daß dazu die Anführung zweier, an ganz entgegengeſetzten Stellen ausgeführter Bauten gebraucht ſey. Unter den ſpäteren Königen mochten ſich Uſia (2 Chr. 26, 9.), Jotham, der hauptſächlich den Ophel befeſtigte (2 Chron. 27, 3.), Hiskia (2 Chron. 32, 2.) und Manaſſe (2 Chr. 33, 13. Joseph. Antt. X, 3, 2.) um die Wiederherſtellung und Befeſtigung der Mauern verdient. Ein 400 Ellen langes Stück der Nordmauer ließ der iſraelitiſche König Joas zum Behufe ſeines Einzuges in Jeruſalem niederreißen, 2 Kön. 14, 13., welches der Nachfolger Amazia's, Uſia, wieder herſtellen ließ, vergl. Joseph. Antt. IX, 9, 3. X, 3. Zur Befeſtigung dienten hauptſächlich Thürme, theils unmittelbar über, theils neben und hinter den Thoren erbaut, von denen mit beſonderen Namen im A. Teſtam. genannt werden: der Thurm Hananeel (מִגְדַּל חֲנַנְאֵל) Neh. 3, 1. 12, 39. Jer. 31, 38. Zach. 14, 11., zum Schutze des Fiſchthores an der Nordoſtecke der Stadt erbaut, und etwas ſüdlicher der Thurm Meah (מִגְדַּל הַמֵּאָה) Neh. 3, 1. 12, 39., ferner der Ofenthurm (מִגְדַּל הַתַּנּוּרִים) Neh. 3, 11. 12, 38., wohl an der Nordecke der Stadt. Von Stadtthoren werden in der Zeit vor dem Exile erwähnt: das Eckthor (שַׁעַר הַפִּנָּה, שַׁעַר הַפִּנּוֹת) 2 Kön. 14, 13. 2 Chr. 26, 9. Jer. 31, 38. Zach. 14, 10; daſſelbe bezeichnet auch die falſche Lesart שַׁעַר הַמְּאָה 2 Chr. 25, 23; das Thalthor (שַׁעַר הַגַּיְא) 2 Chr. 26, 9; das Ziegelthor (vielmehr Scherbenthor), שַׁעַר הַחֲרְסִית, Jer. 19, 2; das Thor zwiſchen den zwei Mauern (שַׁעַר בֵּין הַחוֹמֹתַיִם) 2 Kön. 25, 4. Jer. 39, 4. 52, 5; das Fiſchthor (שַׁעַר הַדָּגִים) 2 Chron. 33, 14. Zeph. 1, 10; das Thor Benjamin (שַׁעַר בִּנְיָמִין) Jer. 20, 2. 37, 13. 38, 7. Zach. 14, 10;

das Thor Ephraim (שַׁעַר אֶפְרַיִם) 2 Kön. 14, 13; das erſte Thor (שַׁעַר הָרִאשׁוֹן) Zach. 14, 10; das Thor Joſua's (שַׁעַר יְהוֹשֻׁעַ) 2 Kön. 23, 3; das Mittelthor (שַׁעַר הַתָּוֶךְ) Jer. 39, 3. — Ueber die Lage dieſer Thore würden wir in noch größerer Ungewißheit ſeyn, als es ohnehin ſchon der Fall iſt, wenn nicht die Angaben aus der nacherilischen Zeit, wie ſie Nehemia gibt, uns hierbei zu Hülfe kämen. Aus der Darſtellung des Wiederaufbaues der Mauern Jeruſalems in Nehem 3. geht klar hervor, daß derſelbe durchaus kein Neubau war mit Anlegung neuer Linien, ſondern daß man dabei ſtreng dem Laufe der alten Mauern folgte, deren Zug noch hinlänglich kennbar war. So ſind denn auch die Thore noch die alten. Für die Beſtimmung derſelben ſind drei Stellen Nehemia's von Wichtigkeit, nämlich Kap. 2, 11—15., in welchen Nehemia einen nächtlichen Ritt um die Stadt beſchreibt; Kap. 3., welches den Aufbau der Mauern, und Kap. 12, 27 ff., welches die Einweihung der Mauern ſchildert und in V. 31—40. den Umzug zweier Dankchöre auf den Mauern beſchreibt, welche beide, von einem und demſelben Punkte im Weſten ausgehend, der eine nordwärts, der andere ſüdwärts ſich wendend, im Oſten beim Tempel zuſammentreffen. Eine Zuſammenſtellung dieſer Angaben, wobei wir für die Zählung der Thore den ausführlichſten Bericht in Kap. 3. zu Grunde legen, wird das Verſtändniß erleichtern.

Kap. III.	Kap. II.	Kap. XII.	
		a.	b.
		Der erſte Chor rechts, d. i. nach Süd, ſich wendend:	Der zweite Chor, links, d. i. nach Nord, ſich wendend:
1. Schafthor, V. 1. 32. (Thurm Meah und Hananeel.)	4. Thalthor, V. 13.	5. Miſtthor, V. 31.	(Ofenthurm. Breite Mauer, V. 38.)
2. Fiſchthor, V. 3.	5. Miſtthor, V. 13.	6. Quellthor, V. 37.	Thor Ephraim, V. 39.
3. Altes Thor, V. 6. (Breite Mauer. Ofenthurm.)	6. Quellthor, V. 14.	7. Waſſerthor, V. 37.	3. Altes Thor.
4. Tholthor, V. 13.			2. Fiſchthor. (Thurm Hananeel u. Meah.)
5. Miſtthor, V. 14.			1. Schafthor.
6. Quellthor, V. 15.			Gefängnißthor (שַׁעַר הַמַּטָּרָה, Thor der Wache), V. 39.
7. Waſſerthor, V. 26.			
8. Roßthor, V. 28.			
9. Thor gegen Aufgang, V. 29.			
10. Muſterungsthor, V. 31.			

Kapitel III. fängt beim Schafthor an und kehrt dahin wieder zurück, verfolgt alſo von da aus den Rundlauf der Mauer; in Kap. II. reitet Nehemia vom Thalthore aus und kömmt bis zum Quellthore und zum Königsteiche, wo er keinen Raum für ſein Thier findet, um weiter fortzukommen, wo alſo der Weg durch Schutt und Ruinen verſperrt iſt; in Kap. XII. gehen die Chöre von Weſten aus und kommen beim Schafthor und beim Waſſerthor im Oſten an den Tempel. Der Ausgangspunkt im Weſten iſt nicht genannt; die Aufeinanderfolge von 5. 6. 7. u. 3. 2. 1. zeigt aber, daß derſelbe in 4., dem Thalthore, liegt. Dieſes Thalthor, שַׁעַר הַגַּיְא, iſt, wie ſchon der von גַּיְא בֶּן־הִנֹּם hergenommene Name zeigt, das Weſtthor Jeruſalems, ziemlich in der Mitte der Weſtmauer gelegen und dem heutigen Jâfâthore entſprechend. In der von dieſem Thore ſüdlich laufenden Mauer finden wir das Miſtthor, שַׁעַר הָאַשְׁפֹּת, in Kap. 3, 13. zuſammengezogen שַׁעַר הָאַשְׁפּוֹת, vom Tholthor 1000 Ellen entfernt. Dieſe Angabe führt uns auf den Südrand des Zion, etwa dahin, wo gerade im Süden von Nebi Dâûd und dem Zionsthore noch heute ein Weg in das Thal Hinnom nach Sûr Bâher führend hinabgeht. Das Quellenthor oder Brunnenthor, שַׁעַר הָעַיִן, deutet ſchon im Namen auf Quelle und Teich Siloam hin, der hier gemeint ſeyn muß, da in dieſer Gegend kein anderer ſich findet. Noch 3, 15. 12, 37. muß

es in der Nähe der Stiege gelegen haben, die von der Davidsſtadt herabführte; dieſe aber haben wir am Oſtabhange des Zion zu ſuchen, da wo derſelbe ſteil in's Wâd abfällt, mithin wird wohl das Quellthor in der Nähe des heutigen Bâb el-Maghâribeh, worin die Tradition das alte Miſtthor wiederfindet, zu ſuchen ſeyn. Das Waſſerthor gegen Aufgang, שַׁעַר הַמַּיִם לַמִּזְרָח (3, 26.), liegt in oder an der Tempelarea, wo nach 8, 1. 3. 16. ein freier Platz zu Volksverſammlungen war. Bertheau (Bücher Eſra und Nehemia S. 44. 162) identificirt dieſen Platz mit dem, wo Eſra (10, 9.) zum Volke ſprach, und findet das Waſſerthor an der Stelle des heutigen goldenen Thores. Nun ſcheint freilich das Waſſerthor nach 12, 27., wo es als das Ende des Umganges des ſüdlichen Dankchores angegeben wird, an der Südſeite der Tempelarea geſucht werden zu müſſen, da der Chor hier beim Waſſerthor am Tempel ſteht, wie der nördliche Dankchor beim Kerker- oder Wachtthore (שַׁעַר הַמַּטָּרָה). Dieſe Stelle weiſt ihnen auch Hupfeld an. Auffallend iſt aber dann wieder, daß beim Bau der Mauer in Kap. 3. die Ausbeſſerung des Waſſerthores gar nicht erwähnt wird, was wegfällt, wenn wir mit Bertheau das 3, 29. erwähnte „Thor des Aufgangs", שַׁעַר הַמִּזְרָח, mit dem שַׁעַר הַמַּיִם לַמִּזְרָח gleichſtellen. Dann können wir auch das שַׁעַר הַמַּטָּרָה mit dem חָצַר הַמַּטָּרָה in Verbindung bringen (ſ. weiter unten) und haben uns den Zug der Dankchöre ſo zu denken, daß beide auf der Oſtmauer des Tempels einander begegnen, hier aneinander vorübergehen und ſich dann einander gegenüber, der ſüdliche auf dem freien Platze beim Waſſerthore, der nördliche beim Gefängnißthore aufſtellen. Hierdurch gewinnen wir noch den Vortheil, daß die Weihe der Mauer durch den Umzug vollſtändig vorgenommen wird, während, wenn der nördliche Chor im Norden, der ſüdliche im Süden am Tempel ſtehen bleibt, die ganze Oſtmauer des Tempelplatzes unbezogen, mithin auch ungeweihet bleibt. — Auf dem Wege des nördlichen Dankchores werden genannt: 1) der Ofenthurm, מִגְדַּל הַתַּנּוּרִים. Da bei Nehemia das Eckthor nicht erwähnt wird, welches nach 2 Kön. 14, 13. 2 Chr. 26, 9. zwiſchen dem Thalthore und dem Thore Ephraim zu ſuchen iſt, ſo ſind wir berechtigt, beide wo nicht zu identificiren, ſo doch in die nächſte Nähe bei einander zu ſetzen, alſo an die Nordweſtecke der Stadt. Thenius (Anhang §. 4, 3. S. 7) bringt dieſen Ofenthurm mit den antiken Ueberreſten des Kafr Dſchâlût (ſ. oben S. 608 f.) zuſammen. 2) Die breite Mauer, הַחוֹמָה הָרְחָבָה, zwiſchen dem Ofenthurm und dem Thore Ephraim. Bertheau (zu Nehemia S. 150) meint, da nicht geſagt ſey, daß der Feſtzug die breite Mauer entlang ging, ſo dürfe dieſelbe nicht für einen längeren Abſchnitt der Befeſtigungsmauer ſelbſt gehalten werden, ſondern für eine durch ihre Breite ausgezeichnete, entweder hervorragende oder einen Winkel bildende, Jedermann im damaligen Jeruſalem bekannte Stelle der Mauer. Aber der Ausdruck „die breite Mauer" bezeichnet doch mehr eine weitere Mauerſtrecke als eine einzelne Stelle in der Mauer, und darum ziehe ich Hupfeld's Erklärung (a. a. O. S. 231) vor, welcher meint, dieſe breite Mauer ſey vielleicht an der Stelle zu ſuchen, wo der iſraelitiſche König Joas nach 2 Kön. 14, 13: die Mauer 400 Ellen weit bei dem Thore Ephraim niedergeriſſen hatte, und dieſe eben deshalb breiter und ſtärker wieder aufgebaut war (nach Joseph. Antt. IX, 10, 3. durch Uſia). 3) Das Thor Ephraim, שַׁעַר אֶפְרַיִם, mit einem freien Platze davor (8, 16.); in Kap. III. nicht mitgenannt. Die Angabe 2 Kön. 14, 13: „vom Thore Ephraim bis zum Eckthore, 400 Ellen weit", iſt nicht ſo zu verſtehen, als habe die Entfernung beider Thore von einander nur 400 Ellen betragen, ſondern ſo, daß die Mauer zwiſchen den beiden Thoren auf eine Länge von 400 Ellen eingeriſſen wurde. Höchſt wahrſcheinlich iſt mit demſelben das Thor Benjamin, שַׁעַר בִּנְיָמִין, bei Jeremia (37, 13. 38, 7.) und Zachar. (14, 10.) identiſch, und beide Namen ſind hergenommen von der Gegend, nach welcher das Thor führte, ſo daß wir dieſes Thor da, wo noch jetzt der Weg nach dem Norden führt, im Anfange des Wâd, etwa beim heutigen Damaskusthore ſuchen müſſen. 4) שַׁעַר הַיְשָׁנָה, früher gewöhnlich durch „das alte Thor" überſetzt, gegen die Grammatik. Es iſt Verbindung des stat. constr.; bei

הישנה iſt eine Ergänzung nöthig, wofür Hitzig (zu Jeſ. 7, 3.) הַבְּרֵכָה, alſo: Thor des alten Teiches, vorſchlägt, dem Krafft S. 149 f. zuſtimmt. Da aber die Lage des alten Teiches hier, wie wir ſehen werden, ſehr mißlich iſt, ſo iſt ſchon die von Schultz (S. 90) vorgeſchlagene Ergänzung van עִיר, alſo „Thar der Altſtadt“ beſſer, ſo daß Bezetha, die Neuſtadt, ſchon als Darf aber Varſtadt dem Thore gegenüberlag und nun das Thor nach dem Gegenſatze benannt wurde, aber mit Thenius (Anhang §. 4, 6. S. 7) als Gegenſatz zu dem ſpäter hinzugefügten Nordweſt-Viertel (ſ. 2 Kön. 22, 14. S. 421). Aber der Gegenſatz einer Alt- und Neuſtadt iſt in jener Zeit durchaus nicht nachgewieſen, und ſo iſt unbedingt Hupfeld's Ergänzung (a. a. O. S. 231) van הַחוֹמָה varzuziehen, alſo: „Thor der alten Mauer“; ich möchte dieſe Benennung aber weniger mit Hupfeld aus der 3, 8. ongegebenen Bemerkung: „ſie ließen (יעזבו) Jeruſalem bis zur breiten Mauer“, herleiten, als habe dieſe alte Mauer den Namen daher, weil ſie von den Chaldäern unverſehrt gelaſſen wurde, was nicht paßt, weil nach 3, 4—8. ſowohl das Thor der alten Mouer als die zu beiden Seiten deſſelben gelegenen Mauerſtrecken gebaut werden, ſondern den Namen „alte Mauer“ vielmehr anfſaſſen als Gegenſatz zu der „breiten Mauer“, die ja eben nach jener Zerſtörung durch Joas wieder nen aufgebaut war. Die angeführte Bemerkung 3, 8. aber, die ich durchaus ſo wie Hupfeld, nnd nicht wie Bertheau von einem Verlaſſen, Unbewohntlaſſen der Vorſtadt bis zur Mauer verſtehe, erklärt uns, warum in Kapitel 3. das Ephraimthar nicht mitgenannt iſt; es gehörte eben zn den von den Chaldäern nicht zerſtörten Mauerſtücken und branchte deshalb nicht wieder hergeſtellt zu werden. 5) Das Fiſchthor, שַׁעַר הַדָּגִים, gewiß noch in der Nardmauer, nnd zwar nicht, wie Thenius in ſeinem Grundriſſe thut, dicht an den Thurm der Nardoſtecke Hananeel zu ſetzen, ſondern in einiger Entfernung davan, weil nach 3, 2. zwiſchen dem Thurm und dem Thore zwei Parten, die Männer van Jericho und Sachur, der Sahn Imri's, bauen. 6) Die Thürme Hananeel und Meah (ſ. oben S. 625) bilden wohl den Schntz der Nordoſtecke der Stadt, wie der Ofenthurm den der Nordweſtecke. 7) Das Schafthar, שַׁעַר הַצֹּאן, in der Oſtmauer, nördlich vom Tempel, wahl mit Recht*) im heutigen Stephansthare geſucht, durch welches nach heutigen Tages die Beduinen die Schoſe zum Verkauf in die Stadt treiben (Tobler, Topogr. I. S. 149). 8) Das Gefängnißthor oder Wachtthor, שַׁעַר הַמַּטָּרָה, wird als das letzte erwähnt, bei welchem der nördliche Chor ſtehen bleibt. Die מַטָּרָה iſt am wahrſcheinlichſten doch der 3, 25. erwähnte Gefängnißhaf, חֲצַר הַמַּטָּרָה, bei oder an dem Königshanſe (בֵּית הַמֶּלֶךְ), und dieſer wieder derſelbe, der Jerem. 32, 2. 8. 12. 33, 1. 37, 21. 38, 6. 13. 28. 39, 14. 15. erwähnt wird. Den Gefängnißhof nun mitſammt dem Königshauſe mit Hupfeld (a. a. O. S. 231) deshalb, weil der nördliche Chor am Gefängnißthore ſtehen bleibt, in den Norden der Tempelarea zu verlegen, verbietet die Reihenfolge in der Beſchreibung des Mauerbaues Kap. 3, 25., der uns unbedingt anf die Südſeite bringt. Wir haben ſchon oben geſehen, wie ſich dies Alles am beſten vereinigen läßt; erſcheint aber Bertheau's und unſere Annahme von dem an einander Varüberziehen der beiden Chöre zu gekünſtelt, ſo bleibt nichts übrig, als das שַׁעַר הַמַּטָּרָה von dem חֲצַר הַמַּטָּרָה zu trennen und jenes Thor in den Norden, den Hof in den Süden der Tempelarea zn ſetzen, denn nnr ſo laſſen ſich ohne jene Annahme die Angaben in Kap. 12. mit denen in Kap. 8. vereinigen. Außer dieſen in dem Mauerumzuge genannten Thoren finden wir bei Nehemia noch das Muſterungsthor (Luth. Raththor, Vulg. Porta iudicialis), שַׁעַר הַמִּפְקָד, 3, 30., wahrſcheinlich zn dem außerhalb des Heiligthums, aber noch innerhalb der Tempelarea im Norden derſelben (ſ. Bertheau, Nehem. S. 164) gelegenen מִפְקַד הַבַּיִת, Heſek. 43, 21., wo der Stier des Sündopfers verbrannt werden ſoll, führend.

*) Hiernach iſt meine Angabe Bd. II. S. 118, das Stephansthor ſey irrthümlich für das Schafthor gehatten, die ich nach Robinſon II. S. 137 gemacht habe, zu berichtigen.

Vergleichen wir mit dieſen Thoren die übrigen bei Nehemia nicht erwähnten, wie wir ſie oben ouſgeführt hoben! Dos Ziegelthor, Jerem. 19, 2., führte noch dem Thole Hinnom zum Tophet; hiermit ſtimmt die ſchon von Jarchi gemochte Combinotion deſſelben mit dem Miſtthore. Das Thor zwiſchen den zwei Mouern, „welches über dem Königsgorten liegt“ (אשר על־גן המלך), 2 Kön. 25, 4. Jer. 52, 7., wird mit dem Quellthore des Nehemia übereinſtimmend ſeyn (ſ. Thenius, Bücher der Kön. S. 456), oder, was mir wahrſcheinlicher iſt, es könnte wohl ouch in dem Mauertheile ſeyn, der die Oſtmauer des Zion und die Weſtmouer des Ophel im Süden, in der Nähe von Siloah wohrſcheinlich verband (vergl. unten S. 635). Ob das erſte oder frühere Thor Zoch. 14, 10. dem Eckthore (Hitzig) oder dem שַׁעַר הַיָּשָׁנָה (Thenius) gleichzuſtellen ſey, kommt auf die Erklärung der Worte on. Dos Thor Joſuo's 2 Kön. 23, 8. ſcheint eine Pforte in der olten Nordmouer des Zion, in der Nähe der Citodelle geweſen zu ſeyn (ſ. Thenius, Bb. d. Kön. S. 426), ſo wie dos Mittelthor Jer. 39, 3. in der Mitte dieſer Nordmouer zu ſuchen ſeyn wird. Die ſonſt noch erwähnten Thore ſind entweder Tempelthore, wie dos Thor Schallecheth, שַׁעַר שַׁלֶּכֶת, 1 Chr. 26, 16., on der Weſtſeite (vergl. Thenius o. o. O. S. 428), das Königsthor, שַׁעַר הַמֶּלֶךְ, 1 Chr. 9, 18., am Oſtthore des inneren Vorhofs (Thenius a. a. O. 365. Bertheau, Chr. S. 110), dos neue Thor des Hauſes J., שַׁעַר יְהוָה הֶחָדָשׁ, Jer. 26, 10. 36, 10, on der Nordſeite des inneren Vorhofs, wohl daſſelbe mit: 2 Kön. 15, 35. 2 Chr. 27, 3. vgl. 23, 20. Heſ. 9, 2., das obere Thor am Houſe J., שַׁעַר בֵּית יי הָעֶלְיוֹן und שַׁעַר בִּנְיָמִין הָעֶלְיוֹן, Jer. 20, 2. (vgl. Hitzig zu d. St.) oder Thore des königlichen Poloſtes, wie dos Thor der Trobonten, עֲשַׂר הָרָצִים 2 Kön. 11, 19., wohl daſſelbe mit שַׁעַר אַחַר הָרָצִים in V. 6. (vgl. 1 Kön. 14, 27. 28.), Thor Snr, שַׁעַר סוּר, 2 Kön. 11, 6., wofür 2 Chr. 23, 5. das Grundthor, עֲשַׂר הַיְסוֹד, obſchon wieder Andere (Ewald, Krofft u. ſ. w.) gerade dieſe Thore ols Tempelthare onſehen. Ob dos Roßthor 2 Chr, 23, 15. Neh. 3, 28. Jer. 31, 40. ein Thor der inneren Stodt oder ein Tempel- oder Palaſtthor geweſen, dorüber ſind die Anſichten verſchieden. Es iſt leicht erklärlich, wie bei den oft ſo unbeſtimmten Angoben ouch bei ollen übrigen die Anſichten verſchieden ſind, es kann ober hier nicht des Ortes ſeyn, olle dieſe Verſchiedenheiten im Einzelnen ouſzuführen, und ich verweiſe doher dorüber auf Lightfoot, Opp. II. p. 184 sqq. Bochiene, bibl. Geogr. II, 1. 51. 94 ff. Rofenmüller, bibl. Alterthumskunde, II, 2. S. 216 ff. Thenius (oußer den angeſ. Schriften), „Gräber der Könige von Juda“ in Illgen's Zeitſchr. für hiſtor. Theol. 1844. S. 19 ff. Rödiger in Geſen. Thes. p. 1460. Es ſey hier nur erloubt, die Anſicht Unruh's über die Thore der Stodt näher onzuführen, um on dieſem einen Beiſpiele die bodenloſe Willkür des Mannes dorzuthun und uns ſo weiterer Widerlegung zu überheben. Dos Thalthor nimmt bei Unruh die Stelle des heutigen Stephonthares ein, wobei auf die Benennung הגיא gor keine Rückſicht genommen iſt; dos Fiſchthor iſt bei ihm das heutige Jâfâthor; dos Schofthor liegt in der Mitte der Nordmouer des Zion zwiſchen der Ober- und Unterſtodt. Dos Eckthor, identiſch mit dem olten Thore, liegt ihm auch on der NWeſtecke der Stodt, dos Thor Ephroim ebenſo, wie wir ongenommen haben, und in der Gegend des heutigen Damoskusthares, ober die breite Mouer nicht zwiſchen dieſen beiden Thoren, ſondern öſtlich on das Ephraimthor onſtaßend, zwiſchen dieſem und dem Thore Benjamin, wos in die Gegend des heutigen Herodesthores geſetzt wird Die Thürme Hononeel und Meoh liegen ihm in der Nordmouer der Citadelle, on der Stelle der Thürme Phaſael und Moriomne bei Joſephus, der Oſenthurm dogegen in der Nordoſtecke der Stodt. Das Woſſerthor iſt ihm ein Thor des Tempels in der Südoſtecke; das Thor zwiſchen den beiden Mauern liegt ouf der Südoſtſeite des Zion. Dos Kunſtſtück, wie dieſe Loge der Thore mit den Angaben des Nehemia in Uebereinſtimmung gebracht wird, worouf ſich der Verf. nicht wenig zu gute thut, und was er gerode ols ganz neue, erſt dos rechte Licht auf die dunkele Streitfroge werfende Entdeckung für ſich in Anſpruch nimmt, muß mon bei ihm ſelbſt nochleſen (S. 144 ff.). —

Aus dem über die Thore Beigebrachten wird vorläufig so viel klar seyn, daß der Lauf der alten Stadtmauern und der von Nehemia wieder hergestellten ziemlich derselbe war namentlich auf der Nordseite mit dem Laufe der jetzigen Stadtmauer im Ganzen übereinstimmte; ein Umstand, der für die Bestimmung des Laufes der zweiten Mauer des Josephus von nicht geringer Bedeutung ist.

Wir wenden uns von der Betrachtung der Thore zu der der übrigen topographischen Angaben im Alten Testament. Was von David in dieser Beziehung berichtet wird, ist schon oben (S. 624) erwähnt, ebenso wie das, was Salomo für die Befestigung der Stadt that. Unter den Bauten Salomo's ragte besonders hervor der des Tempels und des königlichen Palastes. Ueber ersteren ist Bd. XV. S. 500—512 ausführlich berichtet, über letzteren das Wesentlichste Bd. XIII. S. 335 beigebracht. Ueber die Lage dieses königlichen Palastes sind aber die Ansichten ebenfalls wieder sehr auseinandergehend, denn während Thenius, Keil, Krafft u. A. den Palast auf die Nordostseite des Zion, an die Stelle des späteren Hasmonäerpalastes legen, setzen ihn Crome, Ewald, Diestel, Unruh, Berggren an die Südseite des Tempels auf den Moriah oder vielmehr den Ophel. Weder im Alten Testament noch bei Josephus findet sich eine ausdrückliche Bestimmung darüber, letzterer sagt (Antt. VIII, 5, 2.) nur, daß der Palast dem Tempel gegenüber gelegen habe (*ἀντικρὺς ἔχων ναόν*). Für beide Ansichten stellen sich je nach der Auffassung der Worte der Schrift die Gründe ziemlich gleichgewichtig dar, weßhalb wir diese Frage unentschieden seyn lassen, obschon der Ausdruck 1 Kön. 9, 24. 2 Chr. 8, 11. vergl. mit 1 Kön. 8, 1. 2 Chr. 5, 2., so wie die Darstellung in Joseph. Antt. IX, 7, 2. 3. für die Lage auf Moriah sprechen. Daß 2 Chr. 9, 4. nicht von einem Verbindungswege zwischen dem Palaste und dem Tempel die Rede ist, sondern das dort stehende עֲלִיָּתוֹ nur ein Fehler für עֹלָתוֹ 1 Kön. 10, 5. ist, geht schon daraus hervor, daß עֲלִיָּה hier allein die Bedeutung „Aufstieg", „Aufweg" (= מַעֲלֶה) haben müßte, während es sonst überall nur „Obergemach" heißt. Der Palast enthielt auch das Schatz- und Zeughaus, 2 Kön. 20, 13. vgl. אוֹצְרוֹת בֵּית הַמֶּלֶךְ 1 Kön. 15, 18. 2 Kön. 14, 14. 18, 15. 2 Chr. 12, 9. 25, 24. Bringen wir damit die Erwähnung des „Königshauses" vereint mit dem „Schatze" in Jer. 38, 11. in Verbindung, so dürfte sich die Deutung des „Königshauses" vom königlichen Palaste und die Lage desselben auf dem Moriah als annehmbar empfehlen. Ein Winterhaus (בֵּית הַחֹרֶף), wahrscheinlich die in der kalten Jahreszeit bewohnte Abtheilung des Palastes, wird Jerem. 36, 22. erwähnt. Das Obergemach des Ahas (עֲלִיַּת אָחָז), welches 2 Kön. 23, 12. genannt ist, gehört nicht zum Königspalaste, sondern zum Tempel (s. Thenius, Bb. der Kön. S. 429). Daß der Garten Ussa (גַּן עֻזָּא) 2 Kön. 21, 18, 26., in welchem die Könige Manasse und Amon begraben wurden, schwerlich ein Bestandtheil der königlichen Burg war, wie Unruh ohne Weiteres annimmt, sondern vielmehr einen besonderen Lustpalaste des Königs Manasse angehörte (vielleicht am südlichsten Ende des Ophel, s. Thenius a. a. O. S. 415), beweist das absichtlich gesetzte בֵּיתוֹ, während sonst für den Königspalast immer בֵּית הַמֶּלֶךְ gesagt wird. Vielleicht ist dieser Garten Ussa derselbe, welcher sonst Königsgarten, גַּן הַמֶּלֶךְ, 2 Kön. 25, 4. Jer. 39, 4. genannt ist und wegen des „Thores zwischen den beiden Mauern" (s. oben S. 629) in der Nähe des Teiches Siloah gesucht werden muß. Jener Garten Ussa ist nach einem Zusatze der Septuaginta in 2 Chr. 36, 8. auch der Begräbnißort des Königs Jojakim (s. Thenius a. a. O. S. 446), und wenn es von Josia 2 Kön. 23, 30. heißt: „und seine Knechte . . . begruben ihn in seinem Begräbniß", wofür 2 Chr. 35, 24. steht: „in den Gräbern seiner Väter", so ist wohl mit Thenius (S. 438. 446) anzunehmen, daß auch dies das von Manasse angelegte Erbbegräbniß im Garten Ussa sey, so daß in diesem die Könige Manasse, Amon, Josia, Jojakim bestattet wurden. Von den früheren Königen heißt es meistentheils: sie „legten sich zu ihren Vätern und man begrub sie in der Stadt David's". Schon von David wird diese Redensart gebraucht, 1 Kön. 2, 10; dann von Salomo 1 Kön. 11, 43; Rehabeam 14, 31; Abiam 15, 8; Asa 15, 24; Josaphat

22, 21; Joram 2 Kön. 8, 24; Ahasja 9, 28; Joas 12, 21; Amazia 14, 20; Asarja (Usia) 15, 7; Jotham 15, 38; Ahas 16, 20. Von Jojakim heißt es 2 Kön. 24, 6. bloß: „er legte sich zu seinen Vätern“. Bei Joram (2 Chron. 21, 20), Joas (24, 25) und Ahas (28, 27.) bringt der Chronist die abweichende Angabe, daß sie nicht in den Gräbern der Könige begraben seyen. Wenn derselbe bei Usia sagt: „und man begrub ihn bei seinen Vätern auf dem Begräbnißacker der Könige“ (בִּשְׂדֵה הַקְּבוּרָה אֲשֶׁר לַמְּלָכִים), so gibt er damit die gewiß ganz richtige Ergänzung zum Berichte in den Büchern der Könige, daß Usia als Aussätziger nicht in's Erbbegräbniß selbst, um dies nicht zu verunreinigen, sondern in das an oder auf demselben befindliche Erdreich begraben sey. Aus der Bemerkung der Chronik über Asa's Begräbniß (2 Chr. 16, 14.): „und man begrub ihn in seinem Begräbnisse, welches er sich ausgehauen hatte in der Stadt David's“, verglichen mit 1 Kön. 25, 24: „und er ward begraben bei seinen Vätern in der Stadt David's, seines Vaters“, ergibt sich, daß die unterirdische Grabstätte der Könige allmählich erweitert sey, indem Einzelne wohl neue Grabkammern hinzufügten. Von Hiskia wird in 2 Kön. 20, 21. bloß gesagt: „und er legte sich zu seinen Vätern“, während 2 Chr. 32, 33. berichtet: „und sie begruben ihn beim Aufstieg der Gräber der Söhne David's (בְּמַעֲלֵה קִבְרֵי בְנֵי־דָוִיד), also nicht im Erbbegräbniß selbst, sondern am Wege dahin, woraus Thenius (Bb. d. Kön. S. 410) schließt, daß das Erbbegräbniß nur gerade zur Bestattung der Könige bis auf Hiskia zugereicht habe und eine Nothwendigkeit zur Anlegung besonderer Gräber für diesen und seine Nachfolger vorhanden gewesen seyn möge, vgl. Thenius, „die Gräber der Könige von Juda“, in Illgen's Zeitschr. für histor. Theol. 1844. I. S. 1 f. Wo waren nun diese Erbbegräbnisse der Könige von Juda? Unbedingt sind es nicht die heutigen Königsgräber (S. oben S. 614), welche Saulcy dafür halten wollte, denn dagegen spricht zu deutlich der absichtlich überall beigefügte Zusatz: „in der Stadt David's“, womit im A. Testam. immer die Oberstadt auf dem Zion bezeichnet wird. Lange nach dem Untergange des Davidischen Königshauses war dies Erbbegräbniß noch bekannt; Hyrkan nahm aus demselben 3000 Talente Silber, um damit Miethsoldaten zu halten (Joseph. Antt. XIII, 8, 4.); gleicherweise nahm Herodes Schmuck und Kostbarkeiten aus demselben, konnte aber nicht bis zu den Särgen David's und Salomo's vordringen, und ließ dann ein kostbares Denkmal von weißem Marmor am Eingange der Gruft errichten (Antt. XVI, 7, 1. vgl. Apgesch. 2, 29.); und auch jetzt noch erinnert en-Nebi-Daûd auf dem Außenzion an jenes Erbbegräbniß (die verschiedenen Traditionen s. bei Tobler, Topogr. II. S. 145—156). Hierauf sich stützend, hat Thenius die geniale Vermuthung aufgestellt, jene Königsgräber mögen wohl im Innern des Zion selbst ausgehöhlt seyn; der von Herodes verzierte Eingang sey an der Ostwand beim Eingange in das Wâd, ein anderer Eingang aber im Innern der Stadt gewesen, und dieser möge wohl heute noch im muhammedanischen Heiligthume des Davidgrabes, vielleicht noch jetzt den Muhammedanern bekannt, sich vorfinden; s. Thenius, Denkschrift über eine der wichtigsten archäologischen Entdeckungen, welche zu Jerusalem gemacht werden könnten (in der Zeitschrift der Deutsch. Morgenl. Gesellsch. 1862. Bd. XVI. S. 495—504). Den Gegensatz zu den Königsgräbern bilden die „Gräber der gemeinen Leute“, קִבְרֵי בְנֵי הָעָם, welche 2 Kön. 23, 6. Jer. 26, 23. vgl. 8, 1. erwähnt werden und die nach der ersteren Stelle im Kidron-Thale, wohl da, wo noch heute die Gräber um Kefr Selwân sind (s. oben S. 617) gesucht werden mögen.

Kehren wir nach dieser Abschweifung in die Behausung der Todten wieder zu den Wohnungen der Lebenden zurück. Aus der Zeit von Salomo bis zum Exil finden wir wenig topographische Angaben; außer dem schon bei Gelegenheit des Tempels, der Königsburg und der Gräber Beigebrachten ist nur Folgendes zu erwähnen: Der König Joas wurde „im Hause Millo, das nach Silla hinabgeht“ (בֵּית מִלּוֹא הַיֹּרֵד סִלָּא), erschlagen, 2 Kön. 12, 21. Ueber die Bedeutung des Beth Millo und Silla sind die Ansichten sehr verschieden. Die alten Uebersetzungen behalten die Namen bei; LXX.

läßt das הירד aus: ἐν οἴκῳ Μελλὼ τῷ ἐν Σελά. Die meiſten Erklärer nehmen הירד für „das nach S. hinabgeht“ (de Wette) oder „das zur Stiege hinabführt“ (Ewald), „das nach Silla hinabliegt“ (Schultz, Williams), „da man nach der Straße des Aufgangs (nach Silla, d. i. Meſilla) hinabſteigt“ (Krafft); Beth Millo entweder gleich Millo ſelbſt oder ein Theil von Millo (Geſenius, Fürſt: Millo-Platz, Unruh), oder Haus, das an Millo, d. i. den Erdwall, anſtößt (Krafft), Kaſtellpalaſt (Thenius) und Silla, Stadt in der Nähe Jeruſalems (Geſenius), oder gleich Meſilla 1 Chron. 26, 16. der Erdwall (Millo) ſelbſt (Schultz, Williams, Krafft) oder die Hauptſtraße (Thenius), oder gleich Sullâm, Stiege, Stufen (Ewald). Mag man Beth M. erklären wie man will, immer wird die von Thenius hervorgehobene Schwierigkeit bleiben, daß das הירד, da יָרַד von lebloſen Dingen nur da gebraucht werden kann, wo entweder (wie bei Strömen, Regen, Thränen) eine eigentliche, oder doch (wie beim Wege, bei der Gränze) eine uneigentliche Bewegung nach unten ſtattfindet, hier nur die Auffaſſung zuläßt, jenes Beth Millo habe ſich an einem Abhange lang hinunter erſtreckt, was doch ſchwerlich gemeint ſeyn ſoll. Aus der Ueberſetzung der LXX., welche ein בְּ אֲשֶׁר erkennen läßt, vermuthet nun Thenius in dem בְּ den Reſt eines früheren מִימִין, ſo daß die urſprüngliche Textesart war; בֵּית מִלּוֹא אֲשֶׁר מִימִין הַיֹּרֵד סִלָּא, „im Kaſtellpalaſte, der zur Rechten des die (Haupt-) Straße hinabgehenden (ſich befindet).“ Dieſe Hauptſtraße iſt die vom Weſtthore nach dem Tempel zu laufende Davidsſtraße, und es wird ſo über die Lage des von dem gewöhnlichen ganz verſchiedenen Palaſtes genaue Auskunft gegeben; derſelbe lag demnach (die Beſchreibung iſt nach der Richtung eines durch das Hauptthor in die Stadt Eingehenden gegeben) am nordweſtlichen Zionsrande, dicht beim nachmaligen Thurme Hippikus, da, wo jetzt die evangeliſche Kirche ſteht. Wie man auch von dieſer freilich etwas kühnen Conjektur denken mag, ſo viel iſt wohl nach dem, was oben über Millo geſagt iſt, gewiß, daß die Erklärung „Kaſtellpalaſt“ eine begründete iſt und daß die von Thenius angenommene Lage deſſelben auch mit unſerer Annahme des Millo zuſammenſtimmt; das dunkle סלא הירד müſſen wir dahingeſtellt ſeyn laſſen. Von Uſia wird berichtet, daß er, weil er ausſätzig war, im Siechenhauſe (בֵּית הַחָפְשִׁית) habe wohnen müſſen, 2 Kön. 15, 5. 2 Chron. 26, 21.; der Artikel weiſt auf ein beſtimmtes Krankenhaus hin, das wohl außerhalb der Stadt lag (vgl. 3 Moſ. 13, 46. 4 Moſ. 5, 2 f. und 12, 14 ff. 2 Kön. 7, 3. Joseph. Antt. IX, 10, 4.); ob dies aber ein für Ausſätzige beſtimmtes allgemeines Krankenhaus oder, wie Thenius will, ein für ſolche und ähnliche Fälle beſtimmter königlicher Aufenthaltsort war, wird ſich ſchwerlich ausmachen laſſen, doch ſcheint mir eher wahrſcheinlich, daß auch ein König, vom Ausſatze befallen, in das für Ausſätzige beſtimmte Krankenhaus ſich begeben mußte, als daß man für den möglichen Fall, daß ein König einmal vom Ausſatze befallen werden könnte, ein beſonderes königliches Krankenhaus erbaut haben ſollte. Von Uſia's Nachfolger, Jotham, wird, außer daß er „das obere Thor am Hauſe Jehova's baute“ (2 Kön. 15, 35.) berichtet: „und an der Mauer des Ophel (הָעֹפֶל, des Hügels) bauete er viel“, 2 Chr. 27, 3. Dieſer Ophel, außerdem noch 2 Chr. 33, 14. Neh. 3, 26. 11, 21. erwähnt, iſt weder der Abhang des öſtlichen Theiles des Zion (Geſenius), noch das frühere Millo (Fürſt), noch die Münze (Krafft), ſondern der ganze ſüdliche, ſteile Felſenvorſprung des Moriah, vom Südende des Tempelplatzes bis zu ſeiner äußerſten Spitze (Robinſon, Schultz, Williams), der Ὀφλᾶ, Ὀφλᾶς des Joſephus; vgl. Winer, Realw. II, 183. — Reichlichere topographiſche Notizen erhalten wir in dem Berichte über die Geſchichte des Königs Hiskia. Die Bücher der Könige heben hauptſächlich nur die Anlage eines neuen Teiches und einer Waſſerleitung im Inneren der Stadt hervor. In 2 Kön. 18, 17. (Jeſ. 36, 2.) wird berichtet, daß die Syrer heranzogen und hielten „an der Waſſerleitung des oberen Teiches, der an der Straße des Walkerfeldes liegt“ (בְּתְעָלַת הַבְּרֵכָה הָעֶלְיוֹנָה אֲשֶׁר בִּמְסִלַּת שְׂדֵה כוֹבֵס), und 20, 20. heißt es von Hiskia: „die übrige Geſchichte Hiskia's aber und all ſeine tapferen Thaten und wie er den Teich und die Waſſerleitung gemacht und Waſſer geführt in die Stadt, das

ſtehet geſchrieben" u. ſ. w. Ausführlicher berichtet darüber die Chronik: „Als Hiskia ſah, daß Sonherib kam", heißt es 2 Chr. 32, 3., „word er Roths mit ſeinen Oberſten und Helden, die Wofſerquellen zu verſtopfen außerholb der Stodt. 4. Und ſie verſtopften olle Quellen nnd den Bach, der mitten durch das Land fließt" ..... Und Kop. 32, 30. heißt es: „Und er (Hiskia) verſtopfte den oberen Ausgong der Wäſſer Gihon und leitete ſie hinunter weſtlich zur (oder von der) Stadt David's." Zur weiteren Verdeutlichung dient Jeſ. 22., wo es V. 9. heißt: „und ihr ſammelt die Woſſer des unteren Teiches", und V. 11: „Und einen Behälter mochet ihr zwiſchen den beiden Mauern für das Waſſer des olten Teiches." Vgl. auch Sir. 48, 19 (17). Die Procedur Hiskio's iſt deutlich: beim Heronnahen der Feinde verſtopft er die Quellen oußerholb der Stadt (wie dos gemocht wird, zeigt noch heute die Quelle der Salomonsteiche bei Ain Soleh, ſ. Tobler Topogr. II. S. 857 ff. 3. Wonder. S. 94 f.) und führt dos Woſſer der Gihonquelle in einer unterirdiſchen Woſſerleitung noch der Dovidsſtodt nnd in einen neu zwiſchen den beiden Mauern der Ober- und Unterſtodt ongelegten Teich. Hiermit ſtimmt nun die Beſchoffenheit der jetzt durch die Tradition dieſen Lokolitäten ongewieſenen Stellen vollkommen überein. Der obere und der untere Teich liegen in dem jetzigen Birket el-Momillo und Birket es-Sultân im Weſten der Stodt; der von Hiskia ongelegte Teich iſt der Birket Hommâm el-Botrak (ſ. S. 619), und dieſem gegenüber wird der *obere* Teich, bei Jeſoja der *alte* Teich genannt; vom Birket el-Mamillo führt ferner ein unterirdiſcher Konol noch dem Potriorchenteiche, der durch dieſen ſein Waſſer erhält (Tobler, Denkbl. S. 47), und ouch om Nordronde des Zion iſt eine große Waſſerleitung entdeckt, die in der Richtung von Oſt noch Weſt ihren Anfong in dem weſtlichen grafen Waſſerbecken, von dem dos Thol Hinnom ausläuft, zu nehmen ſcheint, ſ. Robinſon, Neue Unterſuch. S. 112 f. Neue Forſch. S. 318 f. *Bartlet*, Walks about Jerus. 2. Aufl. S. 82 ff. Die Quelle Gihon, deren Waſſer *weſtlich* (מִמַּעֲרָבָה) von der Stodt David's log, muß donn wohl über dem Birket el-Mamilla geſucht werden (vgl. den Art. „Gihan" in Bd. V. S. 156 ff.), den ſie urſprünglich ſpeiſte.

Dieſe Uebereinſtimmung der Trodition mit den Angoben der heil. Schrift hotte Robinſon in ſeinem erſten Werke S. 164 f. ſo deutlich nochgewieſen, daß mon unbedingt ihm beitrat; nichtsdeſtoweniger führte dann dos Bedürfniß, eine ondere obweichende Anſicht zu ſtützen, die Nothwendigkeit herbei, dieſe ganzen Lokolitäten umzuändern. Um nämlich mit dem von ihnen ongenommenen Laufe der zweiten Mauer nicht in's Gedränge zu kommen, ſind Williams (II, 474 ff.) und Krofft (S. 121 ff.) genöthigt, die Quelle Gihon und den oberen Teich nördlich vom Domoskusthor in den Anfang des Wâd (Krafft findet ſogor den oberen Teich in der großen Ciſterne om Domaskusthore), und den unteren Teich, welches der von Hiskio ongelegte Teich ſeyn ſoll, in den Ausgong des Wâd zwiſchen dem Oſtrande des Zion und dem Weſtrande des Ophel, noch außerhalb des heutigen Bâb el-Moghâribeh zu verlegten. Hierbei muß nun jenes weſtlich, מִמַּעֲרָבָה, ſo gedeutet werden, daß, do der obere Ausfluß der Waſſer von Gihon nördlich oder genauer (?) nordweſtlich von der Stodt lag, die Waſſer *von Weſten* zur Stadt Dovid's geleitet werden, wobei auch die Stodt Dovid's nicht in dem, in den hiſtoriſchen Büchern immer nur geltenden engeren Sinne der Oberſtadt, ſondern in dem ſpäteren, nur bei Dichtern und Propheten vorkommendem weiteren Sinne genommen werden muß, warnach die Stadt Dovid's nicht bloß ouf den Berg Zion, die Oberſtodt, beſchränkt war, ſondern ouch die im Tyropöon liegende Unterſtodt und die Tempelregion umfaßte. Dieſe Auffaſſung bewirkt dann ouch, daß Krofft (S. 135) in 2 Chr. 32, 4. den „Bach (הַנַּחַל), der mitten durch dos Lond fließt", vom Wâd verſteht, durch welches die ſehr woſſerreiche Quelle Gihan hinobfloß, ohne ouf den ſonſt ſtehenden Gebrouch des נחל vom Kidron und dorouf Rückſicht zu nehmen, daß wohl ſchwerlich bis Hiskia der Wâd, der nach Krofft's eigener Annohme von der Unterſtadt beſetzt wor, zugleich ein Woſſerlauf wor. Schultz (S. 85 f.) erklärt wie wir, hebt

aber die Schwierigkeit, in welche er dadurch mit ſeiner zweiten Mauer kommt, ſo daß er den neuen Teich des Hiskia nicht innerhalb der Stadt annimmt, was nirgends geſagt ſey, ſondern außerhalb in der Ecke der beiden Mauern! Ritter (Bd. XVI, 1. S. 370—374), van Williams' und Krafft's Autorität verleitet, folgt ihnen; ſchon vor dieſen aber hat Hitzig (Jeſaj. S. 76. 260) ebenfalls Gihon und den oberen Teich in den Norden verlegt, natürlich aus anderen, aber nicht ſtichhaltigeren Gründen. Die beſte Widerlegung dieſer Annahme gibt Robinſon, N. Unterſ. S. 110—115. N. Forſch. S. 317—320. Daß übrigens Hiskia die Waſſerleitung von Gihon nach der Stadt zu, nicht neu anlegte, ſondern wohl nur verdeckte, geht aus Jeſaj. 7, 3. hervor, wo „das Ende der Waſſerleitung des oberen Teiches am Walkerfelde“ ſchon unter Ahas erwähnt wird. Dies Walkerfeld, שְׂדֵה כוֹבֵס, muß nach dem Obigen auch im Weſten der Stadt gelegen haben, wie Robinſon (N. Unterſ. S. 127) nachweiſt; Williams, Krafft und ſchon Hitzig (zu Jeſ. 7, 3. S. 76) verlegen es in den Norden der Stadt, indem ſie es mit dem „Monument des Walkers“ (τὸ Κναφέως μνῆμα) bei Joſephus (Bell. Jud. V, 4, 2.) in Verbindung bringen, was aber nicht nöthig iſt Von Hiskia heißt es dann in der Chronik, nachdem in Kap. 29. u. 30. ſeine Bauten am Heiligthume erwähnt ſind, Kap. 32, 5. weiter: „Und er faſſete Muth und bauete aus die ganze niedergeriſſene Mauer und auf ihr die Thürme (nach der Correktur וַיַּעַל עַל für וְיַעֲלֵהוּ) und draußen die andere Mauer und befeſtigte Millo in der Stadt David's.“ Jene niedergeriſſene Mauer iſt am einfachſten als die erſte, alte Mauer der Oberſtadt, die andere Mauer als die zweite der Unterſtadt zu erklären, ſ. Bertheau z. d. St. S. 401. Die Befeſtigung der Stadt vervollſtändigte Hiskia's Sohn, Manaſſe, von dem es 2 Chr. 33, 14. heißt: „Und darnach bauete er eine äußere Mauer der Stadt David's (חוֹמָה חִצוֹנָה לָעִיר דָּוִיד) weſtlich nach Gihon zu im Thal (מִצְּרָבָה לְגִיחוֹן בַּנָּחַל) und weiter bis zum Fiſchthor (וְלָבוֹא בְּשַׁעַר הַדָּגִים), und er umgab den Ophel (וַיָּסֹבֶב לָעֹפֶל), und machte ſie ſehr hoch.“ Die hier gegebene Ueberſetzung iſt die den Accenten gemäße; ohne auf dieſe Rückſicht zu nehmen, überſetzt Bertheau (S. 407): „Er bauete eine äußere Mauer von der Stadt David's weſtlich (ſo konnte die Richtung angegeben werden, weil ſie von der Nordweſtecke der Stadt David's zunächſt nach Nordweſten ſich hin erſtreckte) nach dem Gihon zu im Thale“. Dieſe Worte enthalten mehrfache Schwierigkeiten. Zunächſt wird man bei der „äußeren Mauer“ wegen des fehlenden Artikels an eine ganz neue Mauer denken müſſen, die Manaſſe erbaute, wie denn auch ſchon Joſephus (Antt. X, 3, 3.) die Sache ſo auffaßte. Allein wo wäre dieſe neue äußere Mauer zu ſuchen? Preſſel (im Art. „Gihon“ Bd. V. S. 157) hält ſie für „die gediegene, ſichere Ausführung einer unter ſeinem Vater gegen Sanherib begonnenen Rathmauer“ zum Schutze des Birket es-Sultân, des unteren Teiches, deren Spuren ſich noch bis an die oberſte nordweſtliche Ecke verfolgen laſſen. Aber was ſoll hier eine dritte, nach nirgends erwähnte Mauer und in welchem Verhältniß zur Mauer der Ober- und Unterſtadt ſoll man ſie ſich denken? Anderswo kann man ſie auch nicht ſuchen, denn die Angabe: „weſtlich nach Gihon zu und weiter bis an's Fiſchthor“, iſt deutlich genug, indem dadurch der Lauf der Mauer von der Nordweſtecke des Zion nach der Nordoſtecke der Stadt angegeben iſt. Dieß führt auf die zweite, ſchon von Hiskia gebaute Mauer der Unterſtadt, und ohne Weiteres nehmen auch Ewald (Geſch. des Volk. Iſrael, III, 1. S. 379), Bertheau, Rüetſchi (im Art. „Manaſſe“ Bd. VIII. S. 778) dieß an. Dann wäre für חוֹמָה zu leſen: הַחוֹמָה, was nach dem vorhergehenden בָּנָה keine Schwierigkeit hat, und dieſe הַחוֹמָה חִצוֹנָה iſt keine andere als לַחוּצָה הַחוֹמָה אֶחָרֶת in 32, 5. Das ausdrücklich hinzugefügte „und weiter bis an's Fiſchthor“ ſcheint das Verhältniß des Baues Manaſſe's zu dem ſeines Vaters Hiskia anzudeuten, ſo daß dieſer die äußere Mauer nicht vollſtändig, vielleicht nur in ihrem weſtlichen Theile ausbaute, jener aber ſie bis zu ihrem Oſtende vollendete. In dem hinzugefügten וַיָּסֹבֶב לָעֹפֶל finde ich die abgeſonderte Angabe, daß Manaſſe die von Jotham ſchon (Kap. 27, 3.) angefangene Befeſtigung des Ophel vollendete; dieſe Worte mit dem Vorhergehenden zu

verbinden, wie Bertheau thut („indem er die Mauer von der Nordoſtecke weiter nach Süden und dann um den Ophel herumführte"), iſt unpaſſend, weil zwiſchen der Nordoſtecke und der Ophelmauer die ganze Oſtmauer der Stadt bis zur Südoſtecke der Tempelarea lag, die doch unmöglich als eine von Jotham bewirkte Fortführung der Mauer von der Nordoſtecke nach der Ophelmauer angeſehen werden kann. — Verhältnißmäßig die reichſte Quelle für die Topographie des Alten Teſtaments iſt der Bericht des Nehemia, welcher namentlich in der Beſchreibung der Wiederherſtellung der Mauern hierhergehörige Notizen gibt, die ſich ſonſt nirgends finden. Wir haben ſchon oben bei Betrachtung der Thore in den Mauern Jeruſalems die Wichtigkeit dieſer Notizen kennen gelernt, und wie wir dort die Gelegenheit hatten, zu bemerken, daß die Namen der Thore bei Nehemia durchaus nur die der früheren ſind, die entweder noch ganz oder theilweiſe erhalten oder doch wenigſtens ihrer Lage nach hinlänglich bekannt waren, ſo werden wir in den übrigen, von Nehemia aufgeführten Lokalitäten nur alte, ſchon vorhandene, nicht erſt beim Neubau entſtandene wieder antreffen. Es kann ſelbſtverſtändlich hier nicht der Ort ſeyn, einen eingehenden Commentar über dieſe wichtigen Stellen zu liefern; wir müſſen uns begnügen, im Allgemeinen die verhältnißmäßig ſicherſten Lokalitäten zu bezeichnen, die unſicheren und undeutlichen weiteren Unterſuchungen überlaſſend. In Kap. III. wird der Neubau der Mauern in der Weiſe beſchrieben, daß der ganze Umkreis der Mauer, vom Schafthore ausgehend und dahin zurückkehrend, in ſeinen einzelnen Bauabtheilungen geſchildert iſt. Solcher Abſchnitte werden 42 von ſehr verſchiedener Länge aufgeführt. Ueber die Thore und ihre Lage iſt ſchon oben S. 625 gehandelt. Vom Schafthor beginnend, geht der Bau nach Norden zu nach den Thürmen Meah und Hananeel (ſ. S. 628) und wendet ſich hier weſtlich zum Fiſchthor und dem Thore der alten Mauer. Ob V. 7. der „Gerichtsſtuhl des Landpflegers dieſſeits des Stroms" ein Gebäude in oder an der Mauer iſt, oder ob die Worte nur die Gerichtsbarkeit, der die Männer von Gibeon und Mizpa unterworfen waren, andeuten, müſſen wir den Auslegern überlaſſen. Wenn in der weiteren Fortführung über die breite Mauer zum Oſenthurme des Thores Ephraim keine Erwähnung gethan iſt, ſo finden wir den Grund mehr in dem oben angegebenen Umſtande, als mit Bertheau in einer Mangelhaftigkeit des Textes. Vom Oſenthurme wird die Mauer weiter fortgeführt über das Thalthor, das Miſtthor bis zum Quellthor, Vers 15. Bis hieher iſt die Beſchreibung klar und deutlich, von da aber tritt das Gegentheil ein, theils weil eine Anzahl Specialitäten angegeben werden, über die ſonſt nichts weiter bekannt iſt, theils eben deshalb der Lauf der Mauer ſich nicht mehr ſo genau verfolgen läßt, als bisher. Im Ganzen aber erſcheint ſo viel als ziemlich ſicher, daß vom Thalthore (dem heutigen Jâfâthore) aus die Mauer dem Rande des Zion folgte, in der Nähe des heutigen Bâb el-Maghâribeh, vielleicht noch etwas nördlicher, im alten Quellthore das Wâd durchſchnitt, von da ſüdlich den Weſtabhang des Ophel entlang ſich hinzog, hierauf in der Gegend van Siloah nach Oſten ſich wendete und dann den Oſtabhang des Hügels nach Norden zu verfolgend ſich mit der Mauer der Tempelarea vereinigte. Im Einzelnen nun ſind folgende Lokolitäten erwähnt: V. 15. der Teich der Waſſerleitung (בְּרֵכַת שֶׁלַח) iſt der Teich Siloah; der Königsgarten, גַּן הַמֶּלֶךְ, dabei wird wohl ein königlicher Garten in der Nähe Siloah's geweſen ſeyn (vergl. S. 630); die Stiegen, welche herabgehen aus der Stadt David's (הַמַּעֲלוֹת הַיֹּרְדוֹת מֵעִיר דָּוִיד), müſſen an der ſteilen Oſtwand des Zion geſucht werden; freilich iſt jetzt keine Spur mehr davon aufzufinden. V. 16. Den Gräbern David's gegenüber (נֶגֶד קִבְרֵי ד׳) iſt wohl die Stelle an der Weſtſeite des Ophel, welche dem oben S. 631 erwähnten Zugange zu den Königsgräbern in der Oſtwand des Zion gegenüberliegt; über den „angelegten Teich" (הַבְּרֵכָה הַמְּשֻׁכָּחָה) und das Heldenhaus (בֵּית הַגִּבֹּרִים) läßt ſich nichts beſtimmen, da es an jeder weiteren Andeutung fehlt. V. 19. Der Aufſtieg zum Zeughauſe der Ecke (עֲלוֹת הַנֶּשֶׁק הַמִּקְצֹעַ) iſt auch am Zion zu ſuchen, da von der ihm gegenüber gelegenen Mauer des Weſtrandes von Ophel die Rede iſt. Ganz paſſend erſcheint uns mit Ber-

theau (Nehem. S. 157) als jene Ecke oder Winkel (מִקְצַע) in der Mauer der Punkt, wo nach jetzt van einem Eckthurm der Mauer ziemlich in der Mitte zwiſchen dem Zion- und Miſtthor, deſſen untere Steinlagen ohne Zweifel weit hinter den Neubau im 16. Jahrhundert zurückgehen (Tobler, 3. Wand. S. 228), ein Weg van der Höhe des Zion nach Silaah hinabführt. Laſſen wir die alte Mauer dem Rande des Zian falgen, ſo muß ſie hier, wie der Van de Velde-Tobler'ſche Plan deutlich zeigt, einen Winkel aber eine Ecke gemacht haben, in deren Nähe wir dann das Zenghaus (בֵּית הַנְּשָׁקִים = הַנְּשָׁק) zu ſuchen haben. Die Häuſer des Hahenprieſters Eljaſib und der übrigen Prieſter in V. 20—24. 28—30. mögen wohl im Tempelbereiche, inner- und außerhalb der Area gelegen ſeyn. Dunkel ſind die Warte V. 25: הַמִּקְצוֹעַ וְהַמִּגְדָּל הַיּוֹצֵא מִבֵּית הַמֶּלֶךְ הָעֶלְיוֹן אֲשֶׁר לַחֲצַר הַמַּטָּרָה. Das erwähnte בֵּית הַמֶּלֶךְ muß, wenn der Königspalaſt nicht auf dem Mariah lag (vgl. oben S. 630), ein am Tempel gelegenes königliches Gebäude geweſen ſeyn; ab das Beiwart העליון zu בֵּית הַמֶּלֶךְ (das obere Königshaus) aber zu הַמִּגְדָּל (der obere Thurm) gehört, hängt von der Faſſung des בית המ' ab. Ueber den zu dieſem Königshaus gehörigen Gefängnißhaf חֲצַר הַמַּטָּרָה iſt ſchon aben S. 628 die Rede geweſen, und wir haben hier nur nochmals hervorzuheben, daß die ganze Darſtellung des Mauerbanes ſawohl das Königshaus als den Gefängnißhof ſüdlich van der Tempelarea verlegt. Eben ſa geht aus der ganzen Darſtellung hervor, daß „der hervortretende Thurm" am Königshauſe in V. 25. 26. u. 27. ein und derſelbe iſt, und ſchwerlich ſind mit Bertheau drei verſchiedene Thürme anzunehmen. Das Haus der Nethinim und der Gewürzkrämer V. 29. wird, wenn überhanpt die Erklärung nach den Accenten richtig iſt (ſ. Bertheau S. 165), innerhalb der Tempelarea auf die Oſtſeite nördlich vam galdenen Thar, nnd das Obergemach der Ecke (עֲלִיַּת הַפִּנָּה) V. 32. jedenfalls an die Nordoſtecke der Tempelarea, wa noch die deutlichen Spuren eines Thurmes aus dem Alterthume zu ſehen ſind (Robinſan, N. Forſch. S. 226), zu ſetzen ſeyn. — Die in der Beſchreibung des Zuges der beiden Dankchöre Kap. 12. genannten Thore ſind ſchon oben behandelt; es iſt V. 37. zu erwähnen übrig, wa die Stufen der Davidsſtadt (מַעֲלוֹת עִיר דָּוִיד) jedenfalls die Kap. 3, 15. genannten הַמַּעֲלוֹת הַיּוֹרְדוֹת מֵעִיר דָּוִיד ſind, nnd das „Haus David's" (בֵּית דָּוִיד) wahl eine Erinnerung an den alten Königspalaſt bewahrt, ſ. Berthean S. 258. Endlich wird in Kap. II. bei der Beſchreibung des nächtlichen Umgangs V. 14. nach dem Quellthore noch ein „Königsteich" (בְּרֵכַת הַמֶּלֶךְ) erwähnt, den Robinſan (II, 158 f.) mit dem von Joſephus (Bell. Jud. V, 4, 2.) erwähnten Teiche Salamo's (*Σαλομῶνος κολυμβήθρα*), ſo wie dem neuteſtamentlichen Teiche Bethesda identificirt und in der heutigen Quelle der Jungfrau wiederfindet. Die Lage würde für Nehemia und Joſephus paſſen, aber bedenklich iſt dabei, daß jener Quell, deſſen Waſſerſpiegel tief im Felſen liegt, ein Teich genannt werden ſoll. Berthean (Nehem. S. 168) will ihn daher lieber an dem Ausgange eines von Tabler (I, 93 ff.) unterſuchten Kanales ſuchen, den Letzterer für einen Ableitungskanal van Regenwaſſer, unreinen Flüſſigkeiten aber gar van Blut der Opferthiere, Bertheau für eine Waſſerleitnng erklärt. Aber hier liegt dieſelbe Schwierigkeit vor, den Ausgang eines Kanals als Teich zu benennen. Warum wollen wir nicht in dieſem Königsteiche und dem Fiſchteiche Salamo's geradezu mit Schultz (S. 59) den halb verſchütteten Teich am Siloahquell (ſ. Bd. XIV. S. 372) finden? Jedenfalls erklären wir natürlicher, wenn wir jenen Punkt oberhalb Siloam auf die Oſtſeite des Zion, als mit Krafft (S. 21) auf die Weſtſeite des Moriahausläufers ſetzen und von dort aus die Mauer den Bogen nach dieſem Teiche beſchreiben laſſen, als von Siloah aus nach dem Quell der Jungfrau zu. — Die V. 13. erwähnte Drachenquelle (עֵין הַתַּנִּין) hat man auch an die verſchiedenſten Stellen geſetzt und ſie mit dem Birket Hammâm Sitti Marjam, mit dem Quell der Jungfrau, mit dem Silaahquell, dem Brunnen Rogel, dem Birket Mamilla und dem Birket es-Sultân identificirt. Nehemia geht vom Thalthor aus nach der Richtung (אֶל־פְּנֵי) des Drachenquells, d. h. zunächſt nach Weſten zu, da wa wir die Quelle Gihon der Chronik

gefunden haben, mit welcher wir den Drachenbrunnen des Nehemia identificiren, wie auch Robinſon (II, 166) dies thut.

Die in den übrigen altteſtamentlichen Büchern, namentlich den Propheten enthaltenen topographiſchen Andeutungen ſind im Vorhergehenden ſchon betreffenden Ortes erwähnt. Wir wenden uns jetzt zu den Angaben der Apokryphen, namentlich der Bücher der Makkabäer. Vor allem iſt hierbei der ſchon oben (S. 593) erwähnte eigenthümliche Sprachgebrauch der Bücher der Makkabäer hervorzuheben, demgemäß in ihnen der Berg Zion den Tempelberg bedeutet, was wir Zion nennen als Stadt David's bezeichnet wird. Man hat freilich dieſen letzten Sprachgebrauch nicht allgemein zugegeben, ſondern angenommen, die Stadt David's bedeute in den Makkabäer Büchern auch in weiterer Bedeutung Jeruſalem, wie namentlich aus der Nebeneinanderſtellung Makk. 2, 31. (*ἐν Ἱερουσαλὴμ πόλει Δαυὶδ*) und 14, 36. (*τοὺς ἐν τῇ πόλει Δαυὶδ τοὺς ἐν Ἱερουσαλὴμ*) hervorgehe. Würde man ſich auch dieſe Zuſammenſtellung als Synonyme in der erſten Stelle gefallen laſſen, ſo erſcheint ſie auf dieſe Weiſe in der zweiten als unerträgliche Tautologie, und gerade aus dieſer Stelle geht hervor, daß die *πολις Δαυὶδ*, in engerem Sinne der Zion, nur ein Theil des ganzen *Ἱερουσαλὴμ* iſt. Hiermit fällt aber auch die Beweisführung von Raumers u. a., daß die Burg (*ἄκρα*) der Syrer nicht auf dem Zion, ſondern nördlich vom Zion auf der Nordweſtanhöhe, die darum von Joſephus überhaupt Akra genannt wird, gelegen habe. Eines weitern Eingehens auf die Frage über die Akra der Syrer überhebt hier, wo ſoviel als möglich gedrängte Kürze anzuwenden iſt, die Hinweiſung auf Hupfelds oben ſchon angeführte Unterſuchung dieſer topographiſchen Streitfrage in der Zeitſchrift der Deutſchen Morgenl. Geſellſchaft, XV, 185 ff., in welcher nach meiner Anſicht ziemlich unwiderleglich nachgewieſen iſt, daß die Akra der Syrer nach den allein glaubwürdigen Angaben des Buches der Makkab. auf dem Zion an der Stelle der alten Burg (doch könnte man ſie auch nach 1 Makk. 1, 33. 6, 18. 13, 52. 14. 36. 2 Makk. 4, 12. in die unmittelbare Nähe des Tempels, in die Nordoſtecke des Zion ſetzen) errichtet war, wie ſchon Michaelis, Crome, Winer (Realw. u. d. W. Burg, I, 205), Grimm (Kurzgef. exeget. Handb. z. d. Apokryphen. 3. Lief. 1 Makk., S. 22 f.) annahmen, und daß die Verſetzung dieſer Akra in die Unterſtadt ſammt der von Joſephus damit in Verbindung erzählten Abtragung des Hügels und Ausfüllung des zwiſchen dieſem und dem Tempel gelegenen Thales reine Willkürlichkeiten deſſelben ſind. Wie er dazu kommt, iſt freilich ſchwer einzuſehen (ſ. Hupfeld S. 214.); ich glaube, die ganze Confuſion beruht darauf, daß durch die Antonia, die ja Joſephus aus eigener Anſchauung kannte, ihm der Begriff einer den Tempel beherrſchenden Burg ſich ſo fixirt hatte, daß er dieſelbe ſich gar nicht auf dem Zion denken konnte. Nun war er ſich aber doch auch des Unterſchiedes zwiſchen der Baris und der Burg der Syrer recht wohl bewußt, und ſo blieb ihm nichts anderes übrig, als die Letztere in die Unterſtadt auf den nordweſtlichen Hügel zu verlegen und die damit verbundenen Schwierigkeiten durch die erwähnten Fiktianen hinwegzuräumen, was bei einem Manne ſeiner Leichtfertigkeit gewiß keine Schwierigkeiten hatte. — Von nicht minderer Wichtigkeit für die Beurtheilung des ſpäteren Laufes der Mauern iſt, was in dem 1. B. der Makk. von der Erbauung derſelben berichtet wird. Zwei Jahre nachdem Antiochus Epiphanes auf ſeiner Rückkehr aus Aegypten das Heiligthum geplündert hatte, überfielen die Syrer Jeruſalem, verbrannten die Stadt, zerſtörten die Häuſer und Mauern ringsum (1 Makk. 1, 29—31), und führten Weiber und Kinder gefangen fort (V. 30.). Die Stadt David's, d. i. den Zion, befeſtigten ſie mit einer großen und ſtarken Mauer, mit feſten Thürmen, daß ſie ihnen zur Veſte wäre (*καὶ ἐγένετο αὐτοῖς εἰς ἄκραν* V. 33.). Sie legten dann Beſatzung hinein und wurden ein großer Fallſtrick und ein Hinterhalt für das Heiligthum (V. 35. 36.), ſo daß die Bewohner Jeruſalem's flohen und die Stadt eine Wohnung der Fremden wurde (V. 38.). Schwerlich wird hier die Erbauung einer Mauer um den ganzen Zion, die ganze Oberſtadt, gemeint ſeyn, ſondern eben nur die Befeſtigung der Burg, die vollkommen hinreichte für die Be-

ſatzung. Nachdem dann Judas den Tempel beſetzt und wiederhergeſtellt hatte, befeſtigte er den Tempelberg ringsum mit hohen Mauern und Thürmen und legte eine Beſatzung hinein (4, 60.). Dieſe Befeſtigungen werden nachher auf Befehl des Antiochus Eupator wieder niedergeriſſen (6, 62.). Die Stadt bleibt nun, mit Ausnahme der Burg der Syrer, ohne Befeſtigung, bis Jonathan wieder Hand an die Erbauung der Mauern um „die Stadt und den Berg Zion“ d. i. „die Oberſtadt und den Tempelberg“ legt (10, 10. 11.). Es gelingt ihm nicht, die Syrer aus der Burg zu vertreiben; um dies zu erreichen, läßt er die Mauern von Jeruſalem erhöhen und zwiſchen der Stadt und der Burg eine hohe Mauer errichten, um ſie von der Burg abzuſchneiden (12, 36.). Wenn es hier bei V. 37 heißt: „und es war ein Theil der Mauer am Bache nach der Morgenſeite eingefallen, und ſie ſtellten das ſogenannte Chaphenatha wieder her (*καὶ ἐπεσκεύασαν τὸ καλούμενον Χαφεναθά*)“ ſo läßt ſich daraus nur entnehmen, daß ein Theil der Oſtmauer beſchädigt war; was aber Chaphenatha ſey, wird ſich ſchwerlich beſtimmen laſſen, dem Zuſammenhange nach ſcheint es irgend ein Befeſtigungswerk zu ſeyn. Herr Unruh (S. 18 f.) iſt natürlich hier auch nicht verlegen, er phantaſirt eine Caphnathaſchlucht, „die am nördlichen Ende des Mörſerplatzes (etwa in der Gegend des jetzigen Suk Bâb es-Sinsleh) begann, weſtlich am Moriah (im jetzigen Wâd) ſich bis zum Antoniahügel hinzog, hier mit einer zweiten, an der Weſtſeite dieſes Hügels befindlichen kleineren Schlucht, der Antoniaſchlucht, ſich vereinigte, von hier (zwiſchen Antoniahügel und Moriah) nach O. ſich wendete und am Oſtrande des Plateaus von Jeruſalem endigte. In dieſe Schlucht mochte der Teich Amygdala einen Abfluß entſenden, wenigſtens befand ſich im Grunde derſelben ein Bach, der dem Kidron zufloß, nachdem er bei ſeinem Austritt aus dem Plateau von Jeruſalem zuvor einen aus bedeutender Höhe herabſtürzenden Waſſerfall gebildet haben mochte. Der über der Mündung dieſer Schlucht emporragende Theil der ſpäter hier erbauten Stadtmauer hieß Caphnata (1 Makk. 12, 37.), und es iſt daher nicht ganz unwahrſcheinlich, daß auch jener kleine Bach, ſowie die Schlucht ſelbſt, eben denſelben Namen geführt hat.“ Vor ſolcher Interpretirkunſt müſſen wir uns freilich zurückziehen! Eine weitere Entdeckung macht dann Unruh (S. 164 ff.) in der Beſtimmung der von Jonathan zwiſchen der Burg und der Stadt aufgeführten hohen Mauer, die nach ihm keine andere iſt, als die zweite Mauer des Joſephus und die er etwa in ähnlicher Weiſe wie Krafft zieht. Einen Vorgänger hat er dabei ſchon in einem Freunde Robinſons, der dieſem dieſelbe Bemerkung mittheilte, ſ. Robinſ. Paläſt. II, 105. Anm. Mag man die Akra verſetzen, wohin man will, ſo iſt für mich wenigſtens es nicht verſtändlich, wie durch dieſe Mauer der angegebene Zweck erreicht werden ſoll, und ſetzen wir, wie oben als das allein Richtige angenommen iſt, die Akra auf den Zion, ſo iſt jener Mauerzug für dieſe Beſtimmung geradezu unmöglich. Die erwähnte Mauer durch die Stadt wird jedenfalls nur eine temporäre geweſen ſeyn und ſich über einen Theil des Zion, ihn vielleicht von Norden nach Süden in der Mitte etwa durchſchneidend, erſtreckt haben. Die von Jonathan vergebens erſtrebte Eroberung der Burg bewirkte Simon (13, 49—51), von dem es 13, 10 heißt: „und er eilete die Mauern von Jeruſalem zu vollenden, und befeſtigte die Stadt ringsum“; vgl. 14, 37. Auch den Tempelberg und die eroberte Akra befeſtigte er noch mehr 13, 52. 14, 37. Betrachten wir alle dieſe Berichte von der Erbauung der Mauern durch die Makkabäer, ſo ergibt ſich, daß auch hier mit Ausnahme jener Mauer zur Abſperrung der Burg immer nur von einer Wiederherſtellung der Mauern und theilweiſen Erhöhung derſelben, nicht von einem Neubaue die Rede iſt, woraus ſich dann mit vollem Rechte der Schluß ziehen läßt, daß auch in dieſer Zeit der Lauf der alten Mauern beibehalten ſeyn wird, wie er in dem Wiederanbau des Nehemia beibehalten wurde.

Was im N. T. von Localitäten des alten Jeruſalem erwähnt wird, iſt ſehr unbedeutend. Außer dem Tempel, der Siloahquelle und dem Oelberge finden wir nichts, deſſen Lage nur einigermaßen ſicher ſich beſtimmen ließe. Ueber den Teich Bethesda

am Schafthore ſ. Bd. II, S. 117 f. Gegen die von Robinſan vorgeſchlagene Erklärung des Bethesda durch den Quell der Jungfrau dürfte außer dem oben S. 636 gemachten Bedenken noch das erhoben werden, daß bei dem Quell der Jungfrau die fünf Hallen ſich nicht erklären laſſen, von denen aus die Kranken in das erregte Waſſer ſprangen, noch mehr aber, daß der Quell der Jungfrau doch zu weit vom Schafthare entfernt iſt, als daß geſagt werden könnte, er liege am Schafthore. Daſſelbe trifft die von Bertheau angenommene Situation. Ueber Gethſemane ſ. Bd. V, S. 129; über Golgatha ebendaſ. S. 296 f.; Hakeldama Bd. V, S. 474 f. Dem Palaſte des Hohenprieſters Kaiphas (Matth. 26, 3. 58. 69. Mark. 14, 54. 66. Luk. 22, 54. f. Joh. 18, 13. 15.), dem Prätorium, der Reſidenz des Pilatus (Matth. 27, 27. Marc. 15, 16. Joh. 18, 28.) mit Gabbatha (Joh. 19, 13.), dem Gefängniſſe des Petrus (Apgeſch. 12, 4.) weiſt zwar die mönchiſche Ueberlieferung ihre beſtimmten Stellen an, wie unſicher aber gerade dieſe Ueberlieferung iſt, haben Robinſan's und vor allen Tobler's hiſtoriſche Nachweiſungen zur Genüge dargethan. Die *παρεμβολή*, in welcher Paulus eine Zeitlang verweilte (Apgeſch. 21, 34. 37. 22, 24. 23, 10. 16. 32.) iſt wahrſcheinlich die Antonia des Joſephus, in der wir vielleicht auch das Prätorium der Evangeliſten erkennen dürfen, wenn es nicht im Palaſt des Herodes zu ſuchen iſt (vgl. Winer u. d. W. Richthaus. II, S. 329.).

Ausführlicher und zuſammenhängender, als die Angaben der Bibel dies thun, berichtet Joſephus über Jeruſalem, aber leider meiſt in einer ſo fahrigen ungenauen Manier, daß es ſchwer wird, ſich ein klares Bild aus ſeiner Darſtellung zuſammenzuſetzen. Dazu kommt, daß ſeine Glaubwürdigkeit nicht ſo über allen Zweifel erhaben iſt und daß er nicht nur in „wenigen Fällen, wo ein national- oder ein perſönlich-apologetiſches Intereſſe ihn treibt, nachweislich aber wahrſcheinlicherweiſe die Wahrheit färbt oder nicht die ganze Wahrheit ſagt“, wie es Bd. VII, S. 26. von ihm heißt, ſondern auch anderswo nicht eben eine ſkrupulöſe Wahrheitsliebe zeigt, wie jene von ihm doch wohl geradezu aus der Luft gegriffene Abtragung des Berges der Akra hinlänglich darthut. Die Vagheit und Unbeſtimmtheit vieler ſeiner Angaben läßt ſich nicht einfach aus ſeiner Entfernung von Jeruſalem bei Abfaſſung ſeiner Schriften entſchuldigen, ſondern fällt hauptſächlich ſeiner eigenen Unklarheit und Ungenauigkeit zur Laſt. Eine ſolche Unklarheit und Ungenauigkeit bemerken wir gleich bei den ſo wichtigen und für uns ſo werthvollen Angaben in der Beſchreibung Jeruſalem's in Buch V, Cap. 4. des Jüdiſchen Krieges. Da alle Unterſuchungen über das Jeruſalem des Joſephus ſich hierauf ſtützen, ſo müſſen auch wir hier näher darauf eingehen. Der erſte Paragraph dieſes Kapitels ſchildert die Lage und das Verhältniß der Hügel, auf welchen Jeruſ. erbaut iſt, mit folgenden Worten: „Durch drei Mauern war die Stadt befeſtigt, wo ſie nicht von unzugänglichen Thälern (*ἀβάτοις φάραγξιν*) umringt war, denn dort war nur eine Ringmauer. Sie ſelbſt nun war auf zwei Hügeln, ein Theil dem andern gegenüber (*ἀντιπρόσωπος*) erbaut, die durch ein dazwiſchen liegendes Thal (*μέση φάραγγι*) getrennt waren, in welches die Häuſer, eins an das andere gedrängt (*ἐπάλληλοι*) endigten. Von den Hügeln war der, welcher die Oberſtadt trug, viel höher und gerader geſtreckt (*τὸ μῆκος ἰθύτερος*); wegen ſeiner Feſtigkeit wurde er vom König David die Burg genannt (dieſer war der Vater des Salomo, welcher zuerſt den Tempel erbaute), von uns der obere Markt, der andere aber, der Akra genannt wird und die untere Stadt trägt, iſt von zwei Seiten abgerundet (oder halbmondförmig, *ἀμφίκυρτος*). Dieſem gegenüber war ein dritter Hügel, von Natur niedriger als die Akra, und früher durch ein anderes breites Thal getrennt. Denn in der Zeit, als die Hasmonäer herrſchten, füllten ſie das Thal aus, indem ſie die Stadt mit dem Tempel verbinden (*συνάψαι*) wollten, und ſie machten die Höhe der Akra durch Abtragen (*κατεργασάμενοι*) niedriger, damit der Tempel auch dieſe überrage. Das ſogenannte Käſemacher-Thal (*ἡ τῶν τυροποιῶν φάραγξ*), welches, wie wir ſagten, den Hügel der Oberſtadt und den unteren trennt, erſtreckt ſich (*καθήκει*) ganz bis Siloam hin, denn ſo nennen wir die ſüße und waſſer-

reiche Quelle. Von außen aber waren die beiden Hügel der Stadt von tiefen Thälern umſchloſſen und wegen der ſteilen Abhänge an beiden Seiten gab es nirgends einen Zugang.“ So genau dieſe Beſchreibung auf den erſten Anblick erſcheint, ſo ungenau und unſicher in ihren Ausdrücken ergibt ſie ſich bei näherem Zuſehen und man kann nicht anders ſagen, als Joſephus iſt ſich dabei ſelbſt nicht klar geweſen. Auch dieſen Punkt hat Hupfeld in der angeführten Abhandlung (Zeitſchr. der DMG. XV, S. 191—217) bei Beſprechung der Lage der Unterſtadt oder Ἄκρα eingehend behandelt, und es bleibt daher hier nur übrig, überſichtlich die verſchiedenen darüber aufgeſtellten Meinungen anzuführen und auf jene Unklarheiten in den Angaben des Joſephus ſelbſt aufmerkſam zu machen. Bei weitem die verbreitetſte, ſchon ſeit Brocardus vertretene und neuerlichſt von Robinſon (Pal. II, 50 ff. N. U. 7 ff. N. F. 270. ff.) verfochtene Anſicht (die hiſtoriſche Ausführung ſ. bei Robinſon N. Unterſ. S. 31 ff.) iſt die, daß der erſte Hügel, der die Oberſtadt trägt, der Zion, der Südabhang des weſtlichen Theiles der Landzunge, auf welcher Jeruſalem liegt, iſt, der dieſem gegenüberliegende, Akra, der die Unterſtadt trägt, die nördliche Hälfte jenes Höhenzuges bildet. Beide ſind durch ein jetzt durch Verſchüttung nicht mehr ſichtbares, vom Jâfâthore die Davidſtraße entlang ſich ziehendes Thal geſchieden, das in das Wâd einmündet und in Verein mit dieſem bis zu ſeinem Ausgange am Siloam von Joſephus Käſemacherthal, Tyropöon, genannt wird. Der dritte von Joſephus erwähnte Hügel iſt der Tempelberg, Moriah. Bei dieſer Annahme bieten freilich die Worte des Joſephus manche Dunkelheit und Schwierigkeit dar, namentlich wenn, wie von vielen Neueren geſchieht, das Vorhandenſeyn eines Thales zwiſchen der Nord- und Südhälfte des Weſtabhanges entſchieden in Abrede geſtellt wird (vgl. oben S. 599.), wobei die erwähnte Stellung des Akrahügel unmöglich wird. Man hat daher dieſem andere Stellungen angewieſen, und zwar: 1) nördlich von der Tempelarea an der Stelle der Burg Antonia, etwa in der Gegend des heutigen Serais S. 608. (Williams, Schultz, Krafft), 2) ſüdlich vom Tempel, auf dem Ausläufer des öſtlichen Höhenzuges (Olshauſen, Unruh), und 3) auf dem Oſtabhange des Zion, weſtlich von dem kleinen, wenig bemerkten Thälchen, das durch die Haret el-Jehud vom Bazar nach der Stadtmauer zu läuft (Tobler, ſ. oben S. 599.). Die gegen dieſe Annahme geltend zu machenden Gründe möge man bei Hupfeld nachleſen, mit dem ich nur der Anſicht Robinſon's beitreten kann. Wie paſſend Tobler's Angaben zu vielen Stellen des Joſephus iſt, hat Hupfeld erwähnt, aber auch wie dieſe Hypotheſe unbedingt an dem Umſtande ſcheitert, daß jenes kleine Thälchen unmöglich das Tyropöon des Joſephus ſeyn kann, welches als φάραγξ die Oberſtadt von der Unterſtadt trennt und ganz bis nach Siloam hin ſich erſtreckt. Für die Annahme eines Thales am Nordabhange des Zion glaube ich aus Joſephus ſelbſt einen Beweis beibringen zu können, auf welchen, ſo viel mir bekannt iſt, noch Niemand geachtet hat. Bei der Beſchreibung der Thürme Hippikus, Phaſael und Mariamne ſagt Joſephus (J. K. V, 4. 4.): „So beſchaffen nun ſchienen die drei (Thürme) in der Größe viel bedeutender durch ihren Standort; die alte Mauer ſelbſt nämlich, auf der ſie ſtanden, war auf einem hohen Hügel erbaut, und ragte über dieſen Hügel, wie ein höherer Gipfel, etwa 30 Ellen empor, über welchem (Gipfel) die Thürme liegend um ein Bedeutendes an Höhe gewinnen mußten.“ Die 3 Thürme ſtanden auf oder an der Nordmauer (κειμένοις δὲ πρὸς ἄρκτον αὐτοῖς) wie es gleich darauf heißt: ſollte dieſe auf einem hohen Hügel ſtehen, ſo mußte dieſer Hügel nach Norden zu nicht unbedeutend abfallen, mithin mit der gegenüberliegenden Höhe nicht blos eine flache, kaum bemerkbare Einſattelung, ſondern ein wirkliches Thal bilden. Wie verhält ſich nun unſere Annahme zu der Beſchreibung des Joſephus? Wenn Joſephus ſagt, die Stadt erhebe ſich auf zwei einander gegenüberliegenden Hügeln, und dieſe beiden Hügel der Stadt ſeyen von tiefen Thälern umſchloſſen und wegen der ſteilen Abhänge an beiden Seiten habe es nirgend einen Zugang gegeben, ſo hat er dabei augenſcheinlich die beiden, durch das Wâd geſchiedenen Rücken der ganzen Landzunge im Auge; er ſpricht, wie Robinſon mit Recht annimmt, ſynek-

dochiſch, welche Formel Hupfeld S. 193 treffend aus der (beſonders von Süden her betrachtet) hervortretenden Anſchauung der Stadt als einer durch ihre Lage auf zwei Bergrücken, oder auf einer durch die mittlere Niederung geſpaltenen Bergzunge, gedoppelten (worauf auch vielleicht die Orthographie des Namens Jeruſalem als Dualis geht), erklärt. Dieſe Gegenüberſtellung der beiden Hügel läßt Joſephus aber dann ſogleich wieder fallen und ſtellt den ſüdlichen und nördlichen Theil des Weſtrückens als Ober- und Unterſtadt einander gegenüber, und wir würden dadurch für die andere Annahme günſtig geſtimmt werden, welche die Akra auf den Oſtrücken verlegt, wenn hier abgeſehen von den übrigen Schwierigkeiten nur irgend wie ein früheres, wenn auch durch die Makkabäer verſchüttetes Thal nachzuweiſen wäre. Wie Joſephus dazu kommt, ein ſolches verſchüttetes Thal zu erfinden, iſt oben S. 637. zu erklären verſucht worden. Was die Benennung der Unterſtadt als Akra betrifft, ſo iſt das Verhältniß einfach wohl folgendes. Dem natürlichen Sachverhältniſſe gemäß war ſchon in alter Zeit der Oberſtadt auf dem Zion die Unterſtadt am Fuße deſſelben, im Tyropöon und an den dem Zion gegenüberliegenden Abhängen entgegengeſetzt (vergl. S. 623.). Dieſer Name der Unterſtadt blieb dann dem ganzen Stadttheile, der natürlich nach Norden hin ſich immer weiter ſowohl über den nördlichen Theil des Weſt- als des Oſtabhanges ausdehnte und durch die zweite Mauer eingefaßt wurde. Weil nun der Hauptbeſtandtheil dieſes Stadtviertels auf der Nordweſtanhöhe lag und Joſephus auf dieſe die Akra, die Burg der Syrer, verſetzte, ſo gebraucht er dieſe Benennung in weiterer Ausdehnung für den Hügel, auf dem ſie ſtand, und auch für die ganze Unterſtadt. Dies meint wohl auch Berggren, wenn er (Flav. Joseph. S. 23) ſagt: „Akra, die Unteraltſtadt, war jene niedere Fortſetzung oder Verlängerung des Sion und jene höhere Ausdehnung des Moriah, die an beiden Seiten des Tyropöon-Thales nördlich und nordöſtlich bis zu der Tempelburganhöhe, von welcher die Benennung Akra genommen ward, herumlief. Die Unterſtadt wurde alſo in Süd- und Nordakra durch das Tyropöon-Thal getheilt.“ Dies Letztere will nicht recht einleuchten, denn wenn wir mit Berggren das mitten durch die Stadt von Nordweſt nach Südoſt laufende Wâd als Tyropöon des Joſ. anſehen, ſo kann dadurch doch nur eine Theilung in Weſt- und Oſtakra hervorgebracht werden.

Nicht mindere Dunkelheit und Unklarheit herrſcht in der Darſtellung, welche Joſephus von dem Laufe der Stadtmauer im folgenden zweiten Paragraphen gibt. Von der erſten, älteſten Mauer ſagt er: „Von den drei Mauern war die alte (τὸ ἀρχαῖον) wegen der Schluchten und des über ihnen ſich erhebenden Hügels, auf dem ſie erbaut war, ſchwer einzunehmen, und neben der vortheilhaften Lage des Ortes war ſie auch noch ſtark befeſtigt worden, indem David, Salomo und die Könige nach ihnen in dieſem Werke wetteiferten. Im Norden von dem ſogenannten Hippikusthurm beginnend lief ſie zum Xyſtos, ſchloß ſich dann an das Rathhaus (τῇ βουλῇ) an und endigte an der weſtlichen Halle des Heiligthums. Auf der anderen Seite nach Weſten begann ſie an demſelbigen Thurme, erſtreckte ſich durch den Bethſo (Βηθσώ) genannten Platz bis zum Eſſenerthore, wandte ſich hierauf gegen Süden der Siloahquelle zu (ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον πηγήν), von wo ſie wieder oſtwärts an den Fiſchteich Salomo's lief, erſtreckte ſich von da bis zu einem Platze, den man Ophla nennt, (μέχρι χώρου τινὸς ὃν καλοῦσιν Ὀφλάν) und endigte an der öſtlichen Halle des Heiligthums.“ Dieſe Mauer hatte alſo im Norden bei dem ſogen. Hippikusthurme ihren Anfang. Dieſen Thurm, deſſen ausführliche Beſchreibung Joſephus weiterhin in §. 3. gibt, haben wir in dem Nordoſtthurme der Citadelle wiedergefunden (ſ. oben S. 605, doch ſucht ihn Williams Vol. I. Supplem. p. 75. Vol. II. 14 f. in dem nordweſtlichen Thurme der Citadelle, während ihm der nordöſtliche Davidsthurm der Phaſaelsthurm iſt) und ſo in ihm einen ſichern Anhalt für die Beſtimmung des Laufes dieſer Mauer erhalten. Von hier aus lief die Mauer gegen Norden, d. h. der nördliche Theil der Mauer, nach dem Xyſtos zu, berührte das Rathhaus und endigte an der Weſthalle des Tempels. Der

Xyſtos war ein bei dem Palaſte der Hasmonäer an der Nordoſtecke des Zion gelegener Platz, dem Tempel gegenüber (ſ. Jüd. Kr. II, 16, 3. IV, 9. 12. VI, 3, 2.), von wo aus eine Brücke die obere Stadt mit dem Tempel verband. (VI, 6. 2.) Zwiſchen dieſer Nordoſtecke des Zion und der weſtlichen Tempelhalle muß das Rathhaus gelegen haben, und ziehen wir nun den Angaben des Joſephus gemäß die Nordmauer vom Hippikus, d. i. der Citadelle an der Nordweſtecke des Zion, dem Nordrande deſſelben entlang, alſo mit der heutigen Davidsſtraße parallel, nach der Nordoſtecke zu, ſo wird die von da aus weiter gezogene Linie auf die heutige Mehkemeh (ſ. oben S. 612.) treffen, mithin dieſe mit dem alten jüdiſchen Rathhauſe ſo ziemlich übereinſtimmen. Dieſe Nordmauer des Zion iſt auch die, welche ſonſt von Joſephus noch die alte Mauer (τὸ ἀρχαῖον τεῖχος) im engeren Sinne des Wortes genannt iſt, J. K. V, 9. 1., während dieſe Benennung in weiterem Sinne ebendaſ. C. 6, 1. vorkommt. Während man über den Lauf dieſer Nordmauer ſo ziemlich allgemein einverſtanden iſt (vgl. Tobler Topogr. I, 83 f.), gehen die Anſichten über den Lauf der übrigen Mauer ſehr auseinander. Nach Joſeph. begann die Weſtmauer ebenfalls am Hippikus, lief über den Bethſo genannten Platz nach dem Eſſener Thore, wandte ſich von hier nach Süden der Siloahquelle zu, von wo ſie wieder oſtwärts an den Fiſchteich Salomo's bog, erſtreckte ſich von da bis zum Platze Ophla und endigte an der öſtlichen Tempelhalle. Hier haben wir wieder zum großen Theile uns anders woher nicht bekannte Localitäten, nämlich Bethſo, das Eſſenerthor, den Fiſchteich Salomo's. Da zunächſt der Lauf der Mauer vom Hippikus nach Süden aufgeführt wird, ſo haben wir Bethſo an dem Weſtrande des Zion zu ſuchen, Schultz (S. 58.) möchte an den Garten des armeniſchen Kloſters oder an den vielleicht ſchon zu Joſephus Zeiten wenig bebauten, jetzt außerhalb der Stadt liegenden, ſüdweſtlichen Theil des Zion denken. Das Eſſenerthor muß ſüdlich oder ſüdöſtlich von jenem Platze gelegen haben; Schultz ſetzt es in die ſüdweſtliche Ecke des Zion, etwa bei den Ruinen Hammâm Tebârijeh, weil Joſephus von hier ab von der Südſeite der Mauer ſpricht, alſo von dem Theile derſelben, der von W. nach O. hinlief. Meiner Anſicht nach ſteht nichts entgegen, es mit dem Miſtthore (ſ. S. 626) zu identificiren, denn wie die Lage deſſelben angenommen iſt, kann von dem Laufe der Mauer, wenn wir ihn längs des Randes von Zion ziehen, recht wohl geſagt werden, er wende ſich von hier an gegen Süden d. h. von SW. nach NO. nach der Siloahquelle zu. Bei dieſer Angabe iſt wohl zu bemerken, daß im Texte ſteht ὑπὲρ τὴν Σιλωὰμ ἐπιστρέφον πηγήν, was uns auf den Oſtrand des Zion der Siloahquelle gegenüber, ich meine an den Ort, wo die jetzige Stadtmauer die Biegung von S. nach N. macht, führt. Wenn Joſ. dann ſagt, ſie erſtrecke ſich von hier oſtwärts nach dem Fiſchteich Salomo's, ſo will er damit offenbar ſagen, daß hier die Mauer das Thropöon überſpringe. Dies geſchieht, wie ſchon S. 639. erwähnt iſt, am einfachſten ſo, daß wir die Mauer von jener Ecke der heutigen Stadtmauer über das Thropöon hinweg nach dem gegenüberliegenden Weſtabhang des Ausläufers des Moriah führen, ſie auf dem Plateau deſſelben bis zur Südſpitze über Siloah und dem dabeiliegenden Teiche und von hier aus nördlich nach der Oſthalle des Tempels führen. Ophla (עוֹפֶל des A. T., 2 Chron. 26, 3. 33, 14. Nehem. 3, 26. 27. 11, 24.) iſt bei Joſephus immer nur ein beſtimmter Ort, ein Theil dieſes Ausläufers vgl. J. K. II, 17, 9. V, 6, 1. VI, 6, 2. Hiernach iſt es ziemlich deutlich, daß die Weſt-, Süd- und Oſtmauer längs des äußeren Abhanges der beiden Hügel Zion und Ophel lief, und dies iſt auch die einzige, zweckentſprechende Weiſe, während es gegen alle Regeln der Fortification ſeyn würde, die Mauer, wie Robinſon (II, 102) es thut, das Thal Joſaphat entlang zu ziehen; der Grund, den er dafür bringt, daß, wenn die Mauer längs dem Rande des Rückens oberhalb des Thales hinlief, nicht geſagt werden könne, ſie höre an der öſtlichen Seite des Tempels auf, iſt nicht ſtichhaltig, denn es iſt nicht geſagt an der öſtlichen Seite des Tempels, ſondern an der öſtlichen Halle, womit recht wohl das Südende derſelben gemeint ſeyn kann. Es entſteht noch die Frage, wie war die Ummauerung des Theiles des Thropöon beſchaffen, der den Zion von Mo-

riah ſcheidet? Die Beſchreibung des Joſephus, der nur den äußeren Umfang der Mauer angibt, hindert durchaus nicht anzunehmen, daß ſowohl der Oſtabhang des Zion, als der Weſtrand des Ophel mit einer Mauer verſehen geweſen ſey, von welchen jene beim Xyſtus an dem Nordweſtende des Zion, dieſe bei der Südweſtecke des Tempels ſich mit der andern Mauer vereinigten; beide Mauern waren dann wohl durch die Quermauer verbunden, die Joſephus als das Tyropöon überſetzend beſchreibt, und in dieſe möchte ich das „Thor zwiſchen den beiden Mauern über dem Königsgarten“ 2 Kön. 25, 4. Jer. 52, 7. verlegen, vgl. oben S. 629. Wir haben dieſen Lauf der Mauer ſchon als den der alten Mauer wahrſcheinlich gefunden (ſ. S. 635), und daß wenigſtens der Zion rings herum von einer Mauer umſchloſſen war, geht daraus hervor, daß die Römer nach Eroberung der Unterſtadt, des Tempels und der ganzen ſüdlichen Gegend bis Siloam abgehalten waren, unmittelbar in die Oberſtadt einzudringen, B. J. VI, 6 u. 7. Unzweifelhafte Spuren dieſer alten Mauer ſind bis jetzt noch nicht gefunden, nur muthmaßlich hat man Einiges hierher bezogen, ſ. Tobler Topogr. II, 88 ff. Dritte Wander. S. 336 ff. Robinſon N. Forſch. S. 233.

Den Lauf der zweiten Mauer gibt Joſephus nur in ſehr dürftiger Weiſe an: „Die zweite Mauer begann bei dem Thore, welches man Gennath nannte und das noch zur erſten Mauer gehörte, und die nördliche Gegend umkreiſend (*κυκλούμενον*) erſtreckte ſie ſich bis zur Antonia.“ Eine beſondere Wichtigkeit hat die Beſtimmung des Laufes dieſer Mauer für die Aechtheit des heil. Grabes, weil es lediglich auf ſie ankommt, um das heutige Golgatha innerhalb oder außerhalb der Stadt fallen zu laſſen. Daher iſt denn hauptſächlich auch hierüber der Streit zwiſchen Robinſon und ſeinen Gegnern entbrannt. Erſterer läßt die Mauer dicht beim Hippikus beginnen, von hier nordwärts quer über den höheren und ebeneren Theil von Akra laufen, dann nach dem Thale zwiſchen Akra und Bezetha, irgend wo in der Nähe des heutigen Damaskusthores in der Runde ſich hinziehen, ſo daß ſie dann entweder dieſem Thale nach der Ecke von Antonia herab folgte, oder ſonſt dieſelbe Richtung über den hohen Boden von Bezetha nahm; wiewohl das Ganze dieſes letzteren Berges gewiß nicht davon eingeſchloſſen war. Der Lauf über den Kamm des Bezetharückens wird Robinſon bei ſeinem 2. Beſuche der wahrſcheinlichere ſ. N. F. S. 248 f. 287. Letztere laſſen dagegen die Mauer noch öſtlich von den drei großen Thürmen (Hippikus, Phaſael und Mariamne) etwa in der Mitte der alten Nordmauer, bei den jetzigen Bazars, wohin ſie das Thor Gennath ſetzen, beginnen; von hier aus nördlich mit dem Suk es-Semâni parallel nach dem Damaskusthore ſich hinziehen, weſtlich von demſelben mit der heutigen Stadtmauer ſich vereinigen, und dann entweder ganz dem Laufe derſelben folgen (Schultz) oder eine Strecke öſtlich vom Damaskusthore ſich ſüdlich wenden und dem Kamm des Bezetha entlang (etwa in dem heutigen Chot Bâb es-Sâhara) zur Oſtſeite der Antonia laufen (Williams). Abweichend davon führt Krafft die Mauer zuerſt zwar übereinſtimmend durch den Suk el-Lahm bis zur heutigen porta iudiciaria, läßt ſie aber von da ganz dicht über der öſtlichen via dolorosa einen kurzen Bogentheil bis zur Antonia, dem jetzigen Serai (ſ. S. 608 f.) ſchlagen, womit auch Unruh übereinſtimmt. Die Gründe gegen dieſen Zug der Mauer haben Robinſon, Tobler, Hupfeld des Ausführlicheren nachgewieſen, und ich verweiſe deßhalb namentlich auf Hupfeld's klare und überſichtliche Darſtellung (a. a. O. unter B. S. 218.). Tobler (Topogr. I, 103 f.) läßt die Mauer ihren Anfang auf dem heutigen Platze der Citadelle (Schloßplatz) oder doch völlig in ſeiner Nähe nehmen, von hier nach Norden zu weſtlich am Patriarchenteiche vorbeilaufen, dann, die Kirche des Chriſtusgrabes einfaſſend eine ſanfte Biegung nord- und oſtwärts in der Gegend des Hâret el-Chânkeh und Tarik el-'Alâm, lieber aber eine ſtärkere Biegung gegen die Nordmauer der heutigen Stadt und des Damaskusthores machen, um in der Gegend des nordweſtlichen Tempelplatzthores, Bâb el-Ghawârineh, überzugehen. Nach den Reſten des Alterthums aber, die er in der jetzigen Stadtmauer öſtlich und weſtlich vom Damaskusthore fand (Dritte Wander. S. 339 ff.) wird er

jetzt wohl auch dieſe zweite Mauer im Ganzen, wenigſtens bis öſtlich vom Damaskusthore, mit der heutigen Stadtmauer identificiren. Dies thut Hupfeld, welchem ſich als Reſultat ſeiner Unterſuchung ergibt (a. a. O. S. 223.): „Demnach hat die zweite Mauer im ganzen denſelben Lauf gehabt, wie die heutige Stadtmauer in ihrer nördlichen Hälfte; nur etwa mit Ausnahme des Anfangs, der, da alte Spuren fehlen, vielleicht mit Robinſon etwas weniger zur NWEcke zu ziehen iſt.“ Dieſer Annahme ſteht entgegen, daß Joſeph. ſagt, die Mauern erſtrecken ſich bis zur Antonia (*ἀνῆκε μέχρι τῆς Ἀντωνίας*); es kommt dabei darauf an, wie man die Antonia annimmt. Läßt man ſie mit Robinſon die ganze nördliche Seite des Tempels einnehmen, ſo hat der Ausdruck keine Schwierigkeit; legt man ſie aber nur an die NWEcke des Tempels, ſo muß man entweder den gezwungenen Lauf der Mauer entlang des Kammes des Bezetha annehmen, oder man darf auf jene Angabe des Joſephus nicht zu viel geben, was meiner Anſicht nach um ſo eher angeht, da der Ausdruck „ſie erſtreckt ſich bis zur Antonia“ durchaus nicht ſo beſtimmt iſt, als vorher „ſie ſchließt ſich an die öſtliche Halle des Tempels an“, indem Joſeph. mit jenem Ausdrucke im Allgemeinen nur die Nordſeite des Tempels gemeint haben mag. Wie dem auch ſey, die von Hupfeld für dieſen Lauf angeführten Gründe, daß das Heiligthum auch von der Nordſeite von der Stadtmauer gedeckt war, und namentlich der Umſtand, daß wir hierdurch wieder auf die alten Mauern des Nehemia zurückkommen, ſcheinen mir ſo zwingend, daß kaum etwas dagegen vorgebracht werden kann. Bei ſolchem Laufe der Mauer nun fällt freilich die Aechtheit des jetzigen Golgatha unbedingt, und ich beziehe mich dabei auf das Bd. V, S. 310. von mir Geſagte, wozu ich noch die Beiſtimmung Van de Velde's (Reiſe II, 34 ff.) fügen kann. Es bleibt hierbei nur noch die Frage zu beantworten: wie kam es, daß man, wenn einmal keine feſte Tradition vorhanden und die Feſtſtellung des Ortes der freien Wahl überlaſſen war, gerade gegen die Angaben der Schrift einen innerhalb der Stadt gelegenen Ort wählte? Die Auflöſung dieſes Räthſels gibt Tobler (Golgatha S. 164.) darin, daß die Urkirche nicht eigentlich außer den Stadtmauern, an einem unſichern, durch Mauern nicht geſchützten Ort aufgeführt wurde, wenn man ihr in der Nähe den Schutz derſelben geben konnte. Dieſer Umſtand erklärt Alles, wobei wohl zu beachten iſt, daß der fromme Glaube des Alterthums ſich durchaus nicht kritiſirend verhielt, wie unzählige Beiſpiele beweiſen.

Die dritte, von Agrippa erbauete Mauer (B. J. II, 11. 6. Antt. XIX, 7, 2.) beſchreibt Joſephus a. a. O. folgendermaßen: „Die dritte hatte ihren Anfang bei dem Hippikusthurm, von wo ſie bis zur nördlichen Gegend (*μέχρι τοῦ βορείου κλίματος*) an den Pſephinosthurm hinlief, dann gegenüber von dem Grabmal der Helena (der Königin von Adiabene und Mutter des Izates) und durch die Königshöhlen hinzog und bei dem Eckthurm an dem ſogenannten Walkerdenkmale ſich umbog; hernach ſchloß ſie ſich an die alte Mauer an, und endigte in das Thal Kidron. Dieſe dritte Mauer hatte Agrippa um die neugebaute Stadt gezogen, welche zuvor ganz bloß geweſen war. Denn wegen des Anwachſens der Bevölkerung dehnte ſich die Stadt allmälig über die Mauern hinaus aus; und indem man die nördlich vom Tempel gelegene Gegend (*τοῦ ἱεροῦ τὰ προσάρκτια πρὸς τῷ λόφῳ*) an dem Hügel in den Umkreis der Stadt zog, mußte man bald noch weiter greifen und einen vierten Hügel, welcher Bezetha genannt wird, überbauen. Der Burg Antonia gegenüber gelegen war derſelbe durch einen tiefen Graben von ihr getrennt, den man abſichtlich gezogen hatte (*διεταφρεύθη γάρ ἐπίτηδες*), damit nicht mit dem Hügel zuſammenhängend die Grundmauern der Antonia (*τῷ λόφῳ συνάπτοντες αἱ θεμέλιοι τῆς Ἀντωνίας*) leicht zugänglich und weniger hoch ſeyn möchten. Deßhalb verlieh auch die meiſte Höhe den Thürmen die Tiefe des Grabens. In der Landesſprache hieß der neugebaute Theil Bezetha, was man mit „Neuſtadt“ (בֵּית חַדְתָּא?) überſetzen kann. Die Mauer war aus 20 Ellen langen und 10 Ellen breiten Steinen zuſammengefügt, die weder leicht mit eiſernen Werkzeugen untergraben noch mit Maſchinen erſchüttert werden konnten. Die Mauer ſelbſt hatte 10 Ellen in der Breite und

ihre Höhe würde ohne Zweifel die Breite bedeutend überſtiegen haben, wenn nicht der Eifer deſſen, der das Werk angefangen, gehindert geweſen wäre. Später, abgleich van den Juden mit Eifer daran gearbeitet wurde, erhob ſie ſich nur zu 20 Ellen, und hatte 2 Ellen hahe Schutzwehren (ἐπάλξεις) und drei Ellen hohe Zinnen (προμαχῶνας), ſa daß die Geſammthöhe 25 Ellen betrug. Die Mauer war von 20 Fuß breiten und eben ſa hahen Thürmen überragt, welche viereckig und wie die Mauer ſelbſt maſſiv (πλήρεις) waren. Ueber dem 20 Ellen hahen maſſiven Grundſtock der Thürme befanden ſich prächtige Gemächer und oberhalb derſelben Söller (ὑπερῶα). Derartige Thürme hatte die dritte Mauer 90; der Zwiſchenraum zwiſchen 2 Thürmen betrug jedesmal 200 Ellen. Auf der mittleren Mauer waren 14, auf der alten 60 Thürme vertheilt. Der Umfang der ganzen Stadt betrug 33 Stadien." — Durch dieſe letzte Angabe wird an und für ſich ſchan die Annahme Krafft's widerlegt, die dritte Mauer des Jaſephus ſtimme mit der heutigen nördlichen Stadtmauer überein, deren Umfang, mag man die Südgränze auch noch ſo weit meſſen, nur höchſtens auf 26 Stadien gebracht werden kann. Daher ziehen denn auch alle Anderen die dritte Mauer des Joſephus außerhalb der heutigen Stadtmauer und nur v. Raumer (4. Auflage S. 437—440) läßt ſich durch einzelnes Scheinbare, was Krafft's Beweisführung darbietet, bewegen, ihm beizutreten, wiewohl er ſelbſt (Anm. 60*) zugeſtehen muß, daß auch dieſe Hypotheſe ihr Bedenkliches habe. Wir können uns hier natürlich nicht auf ein näheres Eingehen in Krafft's Beweisführung einlaſſen; hat das, was wir über den Lauf der zweiten Mauer geſagt haben, Grund, ſa iſt damit von ſelbſt dieſe Hypatheſe widerlegt. Aber auch die, welche die dritte Mauer außerhalb der jetzigen Stadtmauer legen, ziehen ſie verſchieden. Der erſte, welcher an Ort und Stelle genauere Forſchungen darüber anſtellte, Robinſon (Band II. S. 107 ff.) zieht ſie ſo, daß er dieſe dritte Mauer von der heutigen NWEcke der Stadt ſich noch bis 1350 engl. Fuß weiter in derſelben Richtung fartſetzen läßt, wa er ſchon in einer Entfernung von 700 Fuß an Spuren alter Mauerreſte fand, eben ſalche kannte er danu bis c. 1100 Fuß nördlich von hier verfolgen, van welchem Punkt aus er die Mauer öſtlich, parallel mit der jetzigen Stadtmauer bis an den Rand des Kidron und von hier ſüdlich auf dem Weſtabhange des Thales bis zur NOEcke der jetzigen Stadtmauer zieht. Schultz (S. 62 ff.), davon ausgehend, daß nach Robinſon's Beſtimmung des Laufes ihr der natürliche Schutz gefehlt haben würde, den ſie hatte, ſobald ſie mehr dem Nord- und Oſtrande des Kidronthales folgte, zieht ſie ſa, daß er zuerſt auch die Rabinſon'ſchen Spuren, die er noch viel deutlicher wahrgenommen haben will, verfalgend mit dieſem bis zu dem Punkt, wo Robinſon's Mauer nach O. ſich wendet, übereinſtimmt, von hier aus aber gerade nach Norden geht und die Königsgräber noch einſchließend die Mauer dem Rande des Kidron entlang bis zur Vereinigung mit der heutigen Oſtmauer führt. Ziemlich ebenſa zieht Unruh (S. 249 f. u. Taf. VIII.), nur daß er nicht ganz ſa weit nördlich und öſtlich geht, ſondern dieſſeit der Königsgräber bleibt und die Mauer am Birket el-Hidſche (ſ. oben 603.) enden läßt. Die von Rabinſon und Schultz ſo deutlich bemerkten Ueberreſte der alten Mauer ſtellt freilich Krafft (S. 37.) entſchieden in Abrede, indem er nach oft wiederholter Unterſuchung in denſelben nur Reſte zerſtreuter Bauten der verſchiedenſten Zeiten, die nie zu einer großen Stadtmauer zuſammengehört haben, zu erkennen vermochte, und auch Tobler (Topogr. I. S. 117 f.) und Van de Velde (II. S. 223) können ſich tratz aller Bemühungen keines graßen Erfolges rühmen; und dach erkennt wieder Tobler auch von der NWEcke der Stadt aus eine wallartige Linie gegen NWeſt, Reſte von Thürmen, eine Art Bollwerk. Es werden auch hier Aufgrabungen und weitere Nachforſchungen angeſtellt werden müſſen, ehe man zu einem Refultate gelangen wird. Tabler, van dem Grundſatze ausgehend, man müſſe, wenn man die dritte Mauer ſuchen will, nicht bloß das Geſchichtbuch in der Hand haben, ſondern auch und vielleicht zuerſt über die Terrainverhältniſſe ſo zu ſagen einen ſtrategiſchen Blick werfen, zieht die Mauer ziemlich gleich mit Schultz, nur daß er die Königsgräber nicht ein-

ſchließt, ſondern führt ſie an ihrer ſüdlichen Seite vorüber immer gleich über dem Thale Joſaphat, ſowohl da, wo es von Abend gegen Morgen, als da, wo es von Mitternacht gegen Mittag ſich richtet, bis unter die NOEcke des Haram, wo ſie in die älteſte Mauer übergehen mochte. Denſelben Lauf nimmt die Mauer bei Williams (I, p. 148.). Es kommt hierbei viel auf die Beſtimmung der Lage des Grabes der Helena an, dem gegenüber nach Joſeph. die Mauer durch die Königshöhlen (διὰ σπηλάων βασιλικῶν) nach dem Walkerdenkmale ſich hinzog. Das Grab der Helena wird von Robinſon (II, 190 ff. N. U. S. 125 ff. N. F. S. 329.) mit den Gräbern der Könige (ſ. oben S. 614 f.) identificirt, wobei das, was Pauſanias (Beſchreibung Griechenlands 8, 16, 5.) von der merkwürdigen ſteinernen Thür berichtet, die durch ihren künſtlichen Mechanismus jährlich nur einmal an einem gewiſſen Tage und zu gewiſſer Stunde ſich öffnet, außerdem aber nur durch Zerbrechen der Thür geöffnet werden kann, wenigſtens was den künſtlichen Mechanismus betrifft in dem merkwürdigen Verſchluß durch die Rollſcheibe eine Erklärung findet. Freilich will die von Joſephus auf 3 Stadien von der Stadt, gegenüber den Frauenthürmen in der dritten Mauer (Antt. XX, 4, 3. B. J. V, 2, 2. 3, 3.) angegebene Entfernung nicht paſſen, weßhalb Schultz (S. 65.), Williams (II, 522.) und Tobler (Topogr. II, 301.) dieſes Grab im NW. der Stadt, eine Strecke weit vom Pſephinus, zwiſchen dieſem und den Gräbern der Könige anſetzen. Dieſe letzteren ſind ihnen dann die königlichen Höhlen des Joſephus, die mit den anderweit genannten Gräbern des Herodes (B. J. V, 3, 2.) identiſch ſind; doch ſind dieſe nicht mit dem Grab des Herodes (B. J. V, 12, 2.) zu verwechſeln, indem ſie wohl nur vom Herodes angelegte Gräber für ſeine Familien ſind.

Das Walkerdenkmal am Eckthurm wird demnach wohl an der NOEcke, da wo das Thal Joſaphat in ſeinem Laufe nach Süden umbiegt, zu ſuchen ſeyn. — Wir ſehen, wie viel Unſicheres und Unklares für uns noch in allen dieſen Beſtimmungen liegt; immer und immer erneute Forſchung an Ort und Stelle, neue Funde und Nachgrabungen müſſen ſpäter einmal Sicherheit und Entſcheidung bringen.

Wenden wir uns nach dieſer Beſchreibung der Lage und Mauern Jeruſalems bei Joſephus zu dem, was derſelbe ſonſt noch von topographiſchen Angaben in Beziehung auf Jeruſalem bringt, wobei natürlich hier nicht beabſichtigt werden kann, jeden einzelnen Punkt genau und eingehend zu erörtern, da einestheils hierzu ein bei weitem größerer Raum, als uns zugemeſſen iſt, erforderlich ſeyn würde, anderentheils es ja hier auch nur auf das ankommt, was mit dem bibliſchen Jeruſalem im Zuſammenhange ſteht. Zunächſt fällt uns, mit Uebergehung des Herodianiſchen Tempels, der ſchon Bd. XV. S. 514 ff. beſonders behandelt iſt, die Burg Antonia als der Beachtung werth auf. Dieſe Burg, welche früher den Namen *Βάρις* (mit הַבִּירָה Nehem. 2, 8. identiſch) führte, ſpäter von Herodes nach ſeinem Gönner Antonia genannt wurde (Bell. Jud. I, 3, 3. 5, 4.), war zuerſt von Johannes Hyrkanus erbaut (Antt. XVIII, 4, 3.) und es wurde dort der hahepriesterliche Schmuck aufbewahrt (Antt. XV, 11, 4). Herodes ließ ſie dann noch weiter befeſtigen und ausbauen. Sie lag an der Nordſeite des Tempels (Bell. Jud. I, 21, 1.), und Joſephus gibt von ihr in Jüd. Kriege V, 5, 8. in Weſentlichen folgende Beſchreibung: „Die Burg Antonia bildete mit zwei Hallen des äußeren Tempels (*τοῦ πρώτου ἱεροῦ*), der weſtlichen und nördlichen, einen Winkel (*καταγωνίαν δύο στοῶν ἔκειτο*); gebaut war ſie auf einen fünfzig Ellen hohen, von allen Seiten abſchüſſigen (*ὑπὲρ πέτρας . . . περικρήμνου δὲ πάσης*) Felſen. . . Der Fels war von ſeinem Fuße an mit glatten Steinplatten belegt, theils zur Zierde, theils damit Jeder, der hinauf zu klimmen oder hinabzuſteigen verſuchte, abgleiten möchte. Vor dem Burggebäude war eine 3 Ellen hohe Mauer, innerhalb welcher der ganze Aufbau der Antonia (*τὸ πᾶν ἀνάστημα τῆς Ἀντωνίας*) auf 40 Ellen emporſtieg. Das Innere hatte die Räumlichkeiten und die Einrichtung eines Palaſtes (Gemächer jeder Art, Hallen, Bäder, geräumige Kaſernenhöfe — Anſehen einer Stadt).... Das Ganze hatte das Anſehen eines Thurmes, war aber auf den Ecken wieder mit

vier Thürmen beſetzt, von denen die übrigen (οἱ ἄλλοι) 50 Ellen hoch waren, der aber an der ſüdlichen und an der öſtlichen Ecke (d. i. Südoſtecke) 70 Ellen, ſo daß man von dieſem aus das ganze Heiligthum überſehen konnte. Wo ſie ſich aber an die Hallen des Heiligthums anſchloß, hatte ſie nach beiden Stiegen hinunter (εἰς ἀμφοτέρας εἶχε καταβάσεις), durch welche die Wachen (denn es lag immer eine römiſche Legion in ihr) hinabſtiegen und, in den Hallen vertheilt, bewaffnet an den Feſten das Volk bewachten, damit es keine aufrühreriſchen Bewegungen mache. Wie der Tempel für die Stadt, ſo war für den Tempel die Antonia eine Zwingburg" .... „Es iſt weit leichter", ſagt Tobler (Topogr. I. S. 634), „dieſe Worte zu verſtehen und zu deuten, als ſie mit der Ortsbeſchaffenheit durchgängig in Einklang zu bringen, und dieſer Stein des Anſtoßes wird ſchwerlich je gänzlich beſeitigt werden können." Es geht uns mit den Angaben des Joſephus auch hier wie vorher, ſo beſtimmt und genau ſie beim erſten Anblick erſcheinen, ſo viel Unbeſtimmtes, Unklares und Verworrenes findet ſich bei näherem Zuſehen und bei Vergleichung mit ſeinen übrigen Angaben. So haben ſich denn auch über die Lage und Geſtalt der Antonia verſchiedene Anſichten geltend zu machen geſucht. Robinſon (Paläſt. II, 73 ff.; N. Unterſ. 83 ff.) nimmt an, die Antonia habe, in gleicher Ausdehnung wie die Tempelarea, nämlich 1 Stadium im Quadrat, die ganze Nordſeite der jetzigen Tempelarea eingenommen, macht aber einen Unterſchied zwiſchen dem eigentlichen Kaſtell, der Antonia im engeren Sinne, auf der Nordweſtecke dieſes Raumes und der weiteren Ausdehnung bis zur Oſtmauer, welche die weiten Räumlichkeiten, Hallen, Bäder, Kaſernenhöfe umfaßt habe. Jenen 70 Fuß hohen Eckthurm ſetzt er an die Oſtmauer. Mit großem Scharfſinn hat Robinſon ſeine Hypotheſe zu ſtützen verſucht, aber es ſteht ihr doch Manches entgegen. Zunächſt wird, auch wenn wir den Unterſchied zwiſchen der Antonia im engeren und weiteren Sinne zugeben wollen, dadurch doch noch nicht der Einwand beſeitigt, daß die Antonia mit dem Tempel eine Ecke bildete (Bell. Jud. V, 5, 8. Antt. XV, 11, 4. ἀκρόπολις ἐγγώνιος), und eben ſo wenig läßt es ſich damit vereinigen, daß die Hallen des Tempels mit der Antonia zuſammenhingen. Bell. Jud. V, 5, 8. VI, 2, 9. Mit Recht hebt ferner Krafft (S. 75) dagegen hervor, daß Pompejus und Herodes (Antt. XIV, 4, 2. Bell. Jud. I, 7, 2—4. 17, 8. XIV, 15, 14. 17, 18.) von N. her, wo der Tempel zugänglich war, die Belagerung deſſelben beginnen und ohne die Antonia vorher zu nehmen, nach dem Inneren vordringen. Daher läßt Krafft die Antonia als ein Viereck in die Nordweſtecke des Tempelraumes eingreifen, ſo daß die weſtliche und die nördliche Halle ſich an ſie anſchließen. Aehnlich conſtruirt Tobler (Topogr. I, 639), nur daß bei ihm umgekehrt die Tempelarea in die Antonia eingreift und die Süd- und Oſtmauer derſelben an die Weſt- und Nordhalle des Tempels ſich anſchließt. v. Raumer dagegen (S. 429 d. 4. Ausg.) ſetzt die Antonia in der Ausdehnung von ½ Stadium im Quadrat ſo an die Nordweſtecke der Tempelarea, daß die Südmauer der Antonia als Fortſetzung der Nordhalle des Tempels nach Weſten zu, die Oſtmauer als Fortſetzung der Weſthalle nach Norden zu erſcheint. Dagegen aber erhebt ſich entſcheidend der Einwand, daß dann die Antonia auf den Oſtabhang des Wâd zu ſtehen käme, und in einem ſpäteren Zuſatze (S. 430) ſagt v. Raumer ſelbſt, daß es nicht denkbar ſey, daß die Antonia an eine Linie gegränzt hätte, welche durch den Zuſammenſtoß der Nord- und Weſthalle gebildet wäre; er ſpricht ſich vielmehr für die Tobler'ſche Annahme aus. Dieſe oder noch mehr die Krafft'ſche, ſcheint mir auch mit den übrigen Angaben am meiſten vereinbar zu ſeyn. Hierdurch wird es deutlich, warum der Thurm in der Südoſtecke der Antonia die größere Höhe hatte, um den ganzen Tempel überſchauen zu können, hierdurch erklärt ſich am ungezwungenſten das Anſchließen der Hallen an die Antonia, hierdurch wird es möglich, daß Bell. Jud. VI, 1, 8. der Bithyniſche Centurio Julianus aus der Antonia hervorſpringend, die Juden bis in die Ecke des inneren Tempelhofes zurücktreiben konnte, was unmöglich war, wenn zwiſchen der Antonia und dem Tempelvorhofe die vollſtändigen Hallen ſtanden. Wie weit freilich dieſe

Antonia in die Tempelarea eingegriffen habe, wird ſich, bevor nicht darauf hin genaue Unterſuchungen des jetzigen Tempelplatzes angeſtellt ſind, ſchwerlich beſtimmen laſſen, ſo viel iſt aber wohl gewiß, daß die Nordſeite derſelben nicht über das jetzige Serai hinausgereicht habe, weil einestheils der jenſeits des Tarik Sitti Mirjam anſteigende Baden des Inner-Bezetha dies verbietet, andererſeits es höchſt wahrſcheinlich iſt, daß der heutige Bethesdateich, Birket Isra'îl, noch ein Ueberreſt des an der Nordſeite der Antonia gezogenen tiefen Grabens (Bell. Jud. I, 7, 3. Antt. XIV, 4, 2) iſt.

Die andere bedeutendſte Feſtung Jeruſalems (Antt. XV, 7, 8. 8, 5.) zur Zeit der Belagerung war die Königsburg (ἡ βασιλικὴ αὐλή, Bell. Jud. II, 15, 1. 19, 4. VI, 7, 1. 8, 1.) des Herodes, deren Beſchreibung Joſephus B. J. V, 4, 4. gibt. Sie ſtand in der oberen Stadt (B. J. I, 21, 1. Antt. XV, 9, 3.), auf der Weſtſeite (VI, 8, 1.), an der Stelle der alten Burg; von einer 30 Ellen hohen Ringmauer umgeben, enthielt ſie herrliche Zinnen, Hallen, Gärten u. dergl. Nördlich von der alten erſten Mauer gedeckt, war die Befeſtigung durch drei mächtige Thürme auf oder an derſelben: Hippikus, Phaſaelus und Mariamne vervollſtändigt (B. J. II, 3, 1. V, 4, 4. Antt. XVI, 5, 2. XVII, 10, 2). Bei der Zerſtörung ließ Titus dieſe Thürme ſtehen als Denkmal ſeines Glückes und um der Nachwelt Zeugniß zu geben, wie herrlich und wie ſtark befeſtigt die Stadt war, welche der Tapferkeit der Römer unterlag, B. J. VI, 9, 1. VII, 1, 1.). Dem Herodianiſchen Palaſte gegenüber auf der Oſtſeite, in der Nordoſtecke des Zion, lag der Königspalaſt der Hasmonäer, τὰ βασίλεια bei Joſephus, und auch der obere Palaſt, ἡ ἀνωτέρω αὐλή (B. J. II, 17, 6). Auf der Stelle dieſes Palaſtes erbaute ſich ſpäter Agrippa II. einen weitläufigen Palaſt (Antt. XX, 8, 11). Wie Berggren (Flav. Joseph. S. 26. Nr. 20.) auf die Annahme kommt: „der alte Salomoniſche und Asmonäiſche Palaſt, wo nachmals König Agrippa II. auch ein Prachtgebäude für ſich aufführte, lag auf Moria, an der weſtlichen Tempelhalle", iſt mir unbegreiflich, da Stellen, wie Bell. Jud. I, 7, 1. 13, 3. II, 3, 1. 16, 3. 19, 4. V, 4, 2. Antt. XIV, 13, 4. klar und deutlich die Lage in der Oberſtadt, alſo auf dem Zion, darthun. An der Oſtſeite der Königsburg, vielleicht auf einem terraſſenförmigen Abſatze, dem Tempel gegenüber, lag der Xyſtus, ὁ Ξυστός, ein von Säulen umgebener Freiplatz, B. J. II, 16, 3. Antt. XX, 18, 11. Von hier führte eine Brücke, die weggenommen werden konnte, nach der Weſthalle des Tempels, in welcher dem Xyſtus gegenüber ein Thor ſich befand, über dem Johannes im Kampfe gegen Simon einen nach ihm benannten Thurm hatte erbauen laſſen, B. J. I, 7, 2. VI, 3, 1. 6, 2. 8, 1. Antt. XIV, 4, 1. Daß der Xyſtus zwei gegeneinander überſtehende gemauerte und bedeckte Gänge oder Hallen, von denen auf jeder Seite des Tyropöon eine ſtand, geweſen wären, wie Berggren a. a. O. S. 25. Nr. 19. annimmt, iſt in keiner dieſer Stellen angedeutet und kann auch nicht aus IV, 9, 12., wo von einem von den Zelaten zum Schutze des Tempels „oberhalb des Xyſtus (τοῦ Ξυστοῦ καθύπερθεν)" errichteten Thurme die Rede iſt, gefolgert werden, da hier nur die Gegend, in welcher der Thurm errichtet ward, bezeichnet werden ſolle. Noch viel weniger geht aus VI, 6, 2. hervor, daß der Xyſtus auf dem Moriah gelegen habe, wie Berggren S. 49 Nr. 67. folgert: „Beſtand er (X.) nur aus einer einzigen Säulenhalle, ſo muß dieſe mit ihren Thoren auf der Moriahſeite geſtanden haben, denn vom Inneren des Tempels, gegen Weſten gewandt, hielt Titus die Unterredung mit den Rebellenhäuptern — und hier, heißt es, ſtand Xyſtus mit den Thoren und der Brücke als Scheidewand zwiſchen den Unterredenden. Xyſtus muß daher in Verbindung mit der weſtlichen Tempelhalle geſtanden haben." Es heißt aber im Texte nicht: hier ſtand Xyſtus u. ſ. w., ſondern: „hier waren über dem Xyſtus (ὑπὲρ τὸν ξυστὸν) Thore und eine Brücke, welche die obere Stadt mit dem Tempel verband." Dies ὑπὲρ τ. ξ. iſt alſo gleichbedeutend mit τοῦ ξ. καθύπερθεν in IV, 9, 12. Robinſon will in dem von ihm entdeckten Reſte eines Brückenbogens am Südende der Weſtſeite des Haram die Spur dieſer Xyſtusbrücke finden, aber dafür paßt die Lage nicht, weßhalb Krafft und Tobler andere Hypotheſen darüber aufſtellten, wie ſchon oben S. 610 f. erwähnt iſt.

Andere Paläſte werden von Joſephus noch genannt: der des Agrippa und der Berenice nebſt dem Hauſe des Hohenprieſters Ananias in der Oberſtadt, B. Jud. II, II, 17, 6.; der von Grapte, einer Verwandtin des Königs Izates von Adiabene erbaute Palaſt, B. J. IV, 9, 11.; der Palaſt der Helene, Mutter des Monobazos, in der Mitte der Unterſtadt (Akra), B. J. V, 6, 1. VI, 6, 3.; und der Haſ des Monobazos, wohl öſtlich von Siloah V, 6, 1. Von anderen Gebäuden ſind noch zu erwähnen: das Archiv, *τὰ ἀρχεῖα*, wo namentlich die Schuldurkunden aufbewahrt wurden, B. J. II, 17, 6. VI, 6. 3.; das Rathhaus, *τὸ βουλευτήριον*, V, 4. 2. VI, 6, 3.; vgl. oben S. 641., das Theater des Herodes, Antt. XV, 8, 1.

Von Märkten werden angeführt: der obere Markt in der Oberſtadt auf dem Zion, B. J. II, 14, 8. 15, 2., der Holzmarkt, *ξυλῶν ἀγορά*, in oder bei der Neuſtadt, II, 19, 4.; der Wollmarkt, die Schmiedewerkſtätten und der Kleidermarkt in der Neuſtadt, V, 8, 1.; Waſſerbehälter: der Sperlings- oder Seifenkrautteich, *ἡ Στρουθίου καλουμένη κολυμβήθρα*, wahrſcheinlich der jetzige Birket Iſrail, und der Mandelteich, *κολ. Ἀμύγδαλων*, der jetzige Patriarchenteich, V, 11, 4. Wo der Schlangenteich, *τῶν Ὀφέων κολ.*, zu ſuchen ſey, hängt von der Beſtimmung der Gräber des Herodes, welche daranſtießen, ob, V, 3, 2.

Außer den berührten Punkten könnten noch manche andere, deren Joſephus Erwähnung thut, hier erörtert werden, aber theils iſt ihre genaue Beſtimmung zu unſicher und ſchwierig, theils hängen ſie mit der Belagerung und Zerſtörung Jeruſalems, die wir als mit den bibliſchen Nachrichten in keiner Verbindung ſtehend übergehen, zu eng zuſammen, als daß wir hier ausführlicher darauf eingehen könnten. **Arnold.**

Nachſchrift. Vorſtehendes war ſchon für den Druck fertig, als mir die vom Conſul Dr. Roſen in der Zeitſchrift der Deutſch. Morgenl. Geſellſchaft Bd. XVII. S. 736 ff. gegebene Anzeige des Buches: „Bibel und Joſephus über Jeruſalem und das heilige Grab wider Robinſon und neuere Sionspilger, als Anhang zu Reiſen im Morgenlande von J. Berggren. Lund. 1862. 8.“, in die Hände kam. Sowohl dieſe Schrift als die Bemerkungen Roſen's ſind für die topographiſchen Fragen in Betreff des alten Jeruſalem von der höchſten Wichtigkeit, aber leider fehlen Raum und Zeit, um ſie hier auch nur dem Hauptpunkte nach darzuſtellen und zu beurtheilen. Daſſelbe gilt von dem eben erſt mir zugegangenen Buche: „Jeruſalem und das heilige Land. Pilgerbuch nach Paläſtina, Syrien und Aegypten von Dr. Sepp. 2 Bände. Schaffhauſen 1863. gr. 8.“ — Ich finde vielleicht Gelegenheit in dem zu erwartenden Supplementbande die betreffenden Punkte noch einmal zu beſprechen und eingehender zu erörtern. **A.**

Zippora, צִפֹּרָה, Vogelweibchen, LXX. *Σεπφώρα*, eine der 7 Töchter des midianitiſchen Prieſters Reguel (= Jethro? vgl. Bd. X. S. 43 Anm. und dagegen Keil und Knobel zu 2 Moſ. 2, 19; יֶתֶר, יִתְרוֹ, Amtsname, = sacrorum antistes); erſte Gattin des Moſes und Mutter ſeiner beiden Söhne Gerſon (2 Moſ. 2, 21 f.) und Elieſer (18, 2). Moſes nahm ſie mit nach Aegypten (4, 20). Als er auf dem Wege dahin wegen der vielleicht aus Rückſicht auf ſein eigenſinniges und leidenſchaftliches (Kurz, Geſch. des A. Bundes, II, 54 f.) Weib unterlaſſenen Beſchneidung ſeines Sohnes (nach Keil, Exodus S. 343 des Zweiten, ſ. dagegen Knobel, Exodus S. 40 f.) in der Herberge von einer tödtlichen Krankheit befallen wurde, hatte ſie dieſes, für den zum Bundesmittler berufenen Mann beſonders unerläßliche Bundeszeichen nach, wozu ſie ſich eines Steinmeſſers bediente, vgl. Joſ. 5, 2 f. Die Beſchneidung ſcheint ihr übrigens, als einer Abrahamidin (1 Moſ. 17, 27) etwas Bekanntes geweſen zu ſeyn, wie ſie denn, obwohl nicht allgemein, unter den alten Arabern im Brauch war. Blutbräutigam nennt ſie Moſes (V. 25 f.), weil ſie ihn gleichſam ſich auf's Neue zum Bräutigam erwirbt, ſein Leben ſich erkauft mit dem Blute ihres Sohnes. Vgl. darüber Marckii syll. diss. phil. theol. L. Bat. 1717 ex. 4. p. 92 sqq. Oder man bezieht (Metzger, Stud. u. Krit. 1853. S. 199) das „Blutbräutigam“ auf den Sohn, nach Anderen auf Jehova

(Marckius l. c. p. 107), was allerdings mit der Bedeutung der Beſchneidung ſtimmt, denn „die Beſchneidung ſagte dem beſchnittenen Mann, daß er Jehova zum Bräutigam habe, dem er durch die bei der Beſchneidung vergoſſenen Blutstropfen Treue gelobt, eine Anſchauung, die auch unter den Iſmaeliten und Moslemen ſo tief gewurzelt iſt, daß ſie wie die Juden, den Beſchneidungstag die Beſchneidungshochzeit nennen und ſo feierlich, wie eine Vermählungshochzeit, begehen“ (Delitzſch, Geneſ. S. 386 f.). Von Aegypten war Zippora, wie es ſcheint, bald wieder mit ihren Söhnen zu ihrem Vater zurückgezogen und erſt auf dem Zuge durch die Wüſte am Sinai vereinigte ſie ſich wieder mit Moſes (1 Moſ. 18, 1 ff.). Zwei verſchiedene Relationen anzunehmen (ſ. Knobel zu Exodus S. 36. 179), nach deren einer ſie in Midian zurückgeblieben ſind, iſt nicht nothwendig. Gründe, warum Moſes Frau und Kinder aus Aegypten nach Midian zurückſchickte (אַחַר שִׁלּוּחֶיהָ 2 Moſ. 18, 2. kein Einſchiebſel) — liegen nahe; doch wäre es auch nicht unmöglich, daß die Rückkehr Zippora's mit ihren Söhnen ſofort nach jenem Vorfall in der Herberge ſtattfand, wenn auch וַיְרַחֶף מִמֶּנּוּ V. 26. nicht zu überſetzen iſt: er ließ ihn (den Sohn mit der Mutter) von ſich, oder ſie ließ von ihm. Von ihrem Tode erzählt die Geſchichte nichts; ebenſowenig, ob Moſes das im 4. Buch 12, 1. erwähnte kuſchitiſche (äthiopiſche? nach der jüdiſchen Sage bei Joſeph. Alt. II, 10, 2. Tharbis, Tochter des äthiop. Königs, die er ſchon vor dem Auszug geheirathet) Weib erſt nach dem Tode der Zippora geehelicht hat (J. D. Michaelis, Vater, Roſenmüller, Winer, Baumgarten, Ewald, Geſch. II, 229 f., Keil u. A.). Nach Anderen wurde Zippora, die Midianitin, Schimpfs halber von Aaron und Mirjam Kuſchitin genannt, weil Midianiten wie überhaupt Abrahamiden von Ketura und Ismael mit Kuſchiten gemiſcht waren (1 Moſ. 25, 2 ff. 13 ff. vgl. 10, 7 ff.). So Calvin, Vatablus, Piſcator, Grotius, Clericus, Oſiander, Knobel. Leyrer.

Zoba, צוֹבָא, צוֹבָה, nach Geſen. für נִצוֹבָה, statio*), hieß eine Stadt, die ohne Zweifel ſchon in früher Zeit bedeutende Militär- und Handelsſtation war auf einer der öſtlich und nordöſtlich von Damaskus, vom Libanon und Orontes nach dem Euphrat führenden Heer und Handelsſtraßen. Ihr zur Zeit des Königs Hadadeſer nicht unbedeutendes Gebiet hieß אֲרַם צוֹבָה. Es iſt nicht entſchieden, ab und welche ſpäter bekannte Lokalität mit dem Zoba der Zeit Saul's (1 Sam. 14, 47) und David's (2 Sam. 8, 3—12. 10, 6. 8. 16 ff. 1 Chron. 18, 3. 9. Pſ. 60, 2) und Salomo's (2 Chron. 8, 3) zu identificiren iſt. Nach der Ableitung von Geſenius (ſ. dagegen Ewald, Geſch. III. S. 195 Anm.) würde das aus der Geſchichte bekannte Niſibis, ſyriſch ܢܨܝܒܝܢ, im nordweſtlichen Meſopotamien (Bd. X, 381 ff.), welches die Syrer auch ܟܦܪ (Assem. bibl. or. III, 2. p. 767) nennen, nahe liegen. So Michaelis (de Syr. Sob. in comm. soc. Gott. 1763—68 p. 57 sqq. Dagegen wird nicht nur Pſ. 60, 2.; vgl. 1 Chr. 19, 6. 16. Aram Zoba, das Gebiet von Zoba, dem meſopotamiſchen Aram entgegengeſetzt, ſondern alle Stellen, in denen Zaba erwähnt iſt, ſetzen auch eine nähere Stadt oder Landſchaft voraus, namentlich auch läßt 2 Sam. 10, 6., wo im zweiten Krieg David's mit den Syrern von Zoba dieſe die Bundesgenoſſen der Ammoniter ſind, auf eine Paläſtina näher gelegene Gegend ſchließen. Wäre aber auch צוֹבָה = נְצִיבָה, נְצִיבָה, ſo gab es wohl außer dem ſonſt bekannten Niſibis noch andere, wie es ſchon in der appellativen Bedeutung des Namens liegt, z. B. das dieſſeits zwiſchen dem Euphrat und Aintab gelegene Niſib, das freilich auch dem Kriegsſchauplatz zur Zeit Saul's und David's zu ferne liegen möchte. Wahrſcheinlich zerfiel Zoba, die Hauptſtadt von אֲרַם צוֹבָה

*) Simon. onom. V. T. p. 236 leitet צובה ab von einer rad. ضاب depressit, inclinavit, alſo cavitas, Syria cavitatis = Coelesyria; Fürſt II, 263 von צוב, Pflanzung, Gründung, Anſiedelung.. Andere von צבא, was die Stadt als Sammelpunkt für Züge, Heere bezeichnen würde.

in Folge des frühen Untergangs letzteren Staats, wurde ein unbedeutender Flecken oder bekam einen anderen Namen, weshalb die Lokalität sich später schwer ermitteln ließ, so daß Josephus sogar Zoba im armen. Sophene (Alt. 7, 5. 1) finden wollte. Die jüdische Tradition hält das Palästina und Hamath allerdings näher gelegene Haleb für Zoba (Benjam. Tudel. itin. ed. l'Empereur p. 59; vgl. Journal as. 1842. II, 16). Allein auch dieses liegt wohl noch zu nördlich. Die 2 Sam. 8, 8. erwähnten Städte Hadadeser's, des Königs von Zoba, Betach und Berothai, vielleicht auch das 2 Sam. 8, 13. genannte Salzthal, weisen auf eine südöstlich von Aleppo bis an den Euphrat hin gelegene Gegend hin, und das אֲרַם נַהֲרַיִם Ps. 60, 2. 1 Chron. 19, 6. wäre dann der jenseits des Euphrats zunächst gelegene Theil von Mesopotamien mit aramäischer Bevölkerung, die dem Eroberer Hadadeser zinspflichtig geworden wäre. Betach (= טִבְחַת, טֶבַח, 1 Chron. 18, 8.: vergl. 1 Mos. 22, 24) identificirt Mission. Thomson (bibl. sacr. V, 468 sqq.) mit Taijibeh, Hauptstation zwischen Palmyra und dem Euphrat. Berothai (entweder statt בְּאֵרוֹתַי, putei Domini, oder vom aram. ברות = בְּרֹשׁ, Cypressenstadt; s. v. a. כּוּן i. e. Niederlassung 1 Chron. 18, 8), das auch als בֵּרוֹתָה bei Bezeichnung der nordöstlichen Gränze des idealen Landes Ezechiel's vorzukommen scheint (47, 16) will van de Velde Mem. p. 293 im Tell el Byrûth zwischen Thadmor und Hamath gefunden haben. Andere denken an Beroea-Aleppo. Jedenfalls ist es identisch mit *Βαράθηνα*, das Ptol. 5, 19, 5. neben Sabe = Zoba ziemlich in der Breite von Damask, dem Euphrat zu, vorkommt (s. Bochart Phal. II, 6. q. 89). Beide zu Zoba gehörigen Städte gehörten ohne Zweifel zu den als Stationen auf dem Wege zum Euphrat befestigten עָרֵי הַמִּסְכְּנוֹת (2 Chron. 8, 4.; vgl. Bd. XV, 601). Das 2 Sam. 10, 17. erwähnte חֵלָאם (nach Thenius = ihre Heere) vergleicht Ewald treffend mit der syrischen Stadt Alamatha am Euphrat (Ptol. 5, 15.), als dem Ort, wo die Syrer diesseits und jenseits des Euphrat geschlagen wurden. Josephus macht (7, 6. 3.) einen König der transeuphratischen Syrer daraus. Missionär Thomson a. a. O. hält die von den Bauern von Sphir (Sephron) in der Gegend des Salzsee's es-Sebakhah oder von Dschibul, welche ehemals nach ihrer Beschaffenheit wohl das Salzthal*) heißen konnte, ihm genannten Lokalitäten, das 6 Stunden gegen Süden entfernte Khanasora (Khânâsir, einst Residenz des Omar, Sohns des Ommajaden-Khalifen Abdulaziz, nicht zu verwechseln mit Khanferin, dem Chalcis der Griechen), und das 2 Stunden südlichere Zeba, Zebad, beide mit Ruinen, für die Gegend des alten Zoba. Aus Furcht vor den räuberischen Anasy, die zu Khânâsir hausten, wagte Niemand, ihn dahin zu führen. S. Robinson, Bibl. sacr. 1847. Mai. p. 406. und dagegen Rödiger, Deutsch. Morgenländ. Zeitschr. III, 366. Nach dem Bisherigen scheint also das Reich Hadadeser's in dem östlich von Hamath, nordöstlich von Damask, nördlich von Thadmor, südlich von Aleppo, bis zum Euphrat hin, als seiner östlichen Gränze sich erstreckenden Passageland gelegen zu haben. Die Wichtigkeit und Machtstellung dieses Reichs beruhte eben auf Beherrschung der sich von uralten Zeiten her durch dasselbe ziehenden Heer- und Handelsstraßen und der Beherrschung der Furthen des Euphrat, in welcher Beziehung Palmyra in späterer Zeit seine Nachfolgerin wurde. Vgl. Bd. XV. S. 394 f. 601 ff. Mit den Königen Zoba's, deren nur zwei mit Namen genannt werden, mit Rehob und seinem Sohne Hadadeser (vgl. Bd. III, 259. V, 439. VII, 7. XV, 395) führten Saul und David glückliche Kriege. Es war dem David darum zu thun (2 Sam. 8, 3.; vgl. 1 Chr. 18, 3. s. Thenius zu dieser Stelle), an einem militärisch und merkantilisch geschickt gelegenen Punkte sich an den Euphrat,

*) Wenn Ps. 60, 2. dieses Salzthal gemeint ist, so hat man statt ארם אדם zu lesen, wie 2 Sam. 8, 13. Es ist immerhin gewagt, letztere Stellen durch Annahme einer Auslassung von וַיַּךְ אֶת־אֱדֹם (Thenius, Maurer nach LXX) erklären zu wollen; eher läßt sich der leichte Fehler eines Abschreibers, der eben nur das näher liegende edomitische Salzthal kannte, in der Beischrift am Ps. 60, 2. annehmen. Auch Ritter hält das Salzthal von Dschibul für dasjenige, in welchem David die Syrer schlug.

als an „den nächſten, weite Landſtrecken durchziehenden Fluß anzulehnen“ — und ſo die Verheißung 1 Moſ. 15, 18. zu erfüllen. Die Kriegsmacht, welche der König von Zoba in's Feld führte und die Kriegsbeute, welche David machte, laſſen auf die Macht und Reichthümer dieſer Könige ſchließen. Aus 2 Sam. 8, 10. vgl. 1 Chron. 18, 3. 2 Chron. 8, 3. (חֲמַת צוֹבָה) ſcheint hervorzugehen, daß das vielleicht früher zum älteren kanaanit. Königreiche Hamath gehörige Zoba ſich ſpäter (unter Rehob?) nicht nur unabhängig gemacht, ſondern auch Hamath ſich unterworfen hat, weßhalb David und Salomo als Bundesgenoſſen der unterdrückten Könige von Hamath erſcheinen. Vgl. Roſenmüller, bibl. Geogr. I, 2. S. 143 ff. 249 f. Ritter, Erdk. Bd. XVII, 6. S. 1046. 1699 ff. Ewald, Geſch. Iſr. III. S. 194 ff. Leyrer.

Zoll, Zöllner in der Bibel. Zoll als Weggeld, (הֶלֶךְ) kommt zuerſt in der perſiſchen Zeit vor Eſr. 4, 13. 20. 7, 24. Auch die Römer, wie früher die Perſer, legten in den unterworfenen Ländern Einfuhr- und Ausfuhrzölle, portoria rerum venalium (maritima, terrestria, Hafen- und Landzölle, auch Brückengelder), allgemein vectigalia, τέλη, φόροι (ſ. d. Art. vectig. in Pauly's R.-Encykl. Bd. VI, 2. S. 2402 ff.) genannt, auf (vgl. Liv. 32, 7. Cic. Verr. 2, 72. Hinſichtlich Aſiens beſonders Cic. ad Quint. fr. I, 11., Aegyptens Strab. 17, 798. S. Burmann, vect. pop. rom. Lugd. 1734. Boße, Finanzweſen im röm. Staate. I, 259 ff.). Wie aber die Athener und andere griechiſche Staaten, um das Beamtenperſonal zu erſparen, ihre Staatsgefälle, τέλη, in Pacht gaben, bald einzelnen Perſonen (Staatspächter, τελῶναι, πεντηκοστολόγοι*) u. ſ. w.), bald größeren Geſellſchaften mit einem Hauptpächter, τελωνάρχης, an der Spitze, die dann ſelbſt wieder ihre Untereinnehmer, ἐκλογεῖς, hatten (ſ. Böckh, Staatshaush. d. Ath. I, 359 ff.), ſo hatten es auch die Römer ſchon ſeit alten Zeiten im Brauch, daß die Abgaben nicht unmittelbar vom Staat erhoben, ſondern gegen eine runde Summe an den Meiſtbietenden, in der Regel auf ein lustrum, verpachtet wurden (Tac. ann. 4, 6. Plin. h. n. 12, 32. Suet. Oct. 24. Cic. prov. cons. 5. ad Att. 6, 2. Appian. b. civ. 2, 13.). Dieſe Pächter hießen publicani „quia publico fruuntur“ Ulp. Weil die Uebernahme ſolcher bedeutender Pachtungen immerhin ein anſehnliches Vermögen erforderte, Senatoren und Magiſtrate aber ſich bei Geld- und Handelsgeſchäften nicht betheiligen durften (Cic. Verr. III, 56 sq. Liv. 21, 63), ſo bemächtigte ſich der durch Reichthum einflußreiche Ritterſtand dieſer Pachtungen (ſ. Waldenström, de publio. Ups. 1744), entweder Einzelne oder Societates, an deren Spitze ein Magister ſtand (Cic. ad div. 13, 9. ad Att. 5, 15. p. Planc. 13.), wenn das Vermögen eines Mannes für den Umfang der Pachtung nicht ausreichte (zuerſt 217 v. Chr. Liv. 23, 48 sq. 43, 16). Uebrigens gab es viele Ritter, die nicht publicani waren. Doch benahm dieſer Pacht dem Ritterſtande nichts an ſeiner Würde in den Augen der Römer, wenn z. B. Cic. Planc. 9. ſagt: Flos equitum romanorum, ornamentum civitatis, firmamentum reipublicae publicanorum ordine continetur; und pro lege Man. 2 sqq. 7: publicani homines honestissimi atque ornatissimi (ſ. Pauly's Real-Enc. VI, 1. S. 245 ff.). Die publicani ſtellten ihrerſeits wieder Unterbeamte in den Gränzſtädten und Häfen der Provinzen an, exactores, portitores (Hafenbouaniers), talm. מוֹכְסִין, bald ihre Freigelaſſenen und Sklaven, bald Eingeborne der Provinzen. Manchmal verſchmähte auch ein römiſcher Bürger ſolche ſubalterne Stellen nicht (Val. Max. VI, 9. 8). Dieß ſind die häufig im N. Teſtament auch bei Joſephus (bell. jud. 2, 14. 4) vorkommenden τελῶναι, Zöllner (Matth. 5, 46 f. 9,

*) Die πεντηκοστή oder 2 Procent waren der gewöhnliche Betrag des Zolls bei den Athenern; die quadragesima, 2½ Proc. bei den Römern (Suet. Vesp. I. Quint. decl. 359). Doch war das nach Zeit und Ländern verſchieden, wie z. B. Cic. Verr. II, 75. die vicesima, 5 Proc. nennt. Bei einigen Luxusartikeln ſtieg der Zoll bis auf 12½ Proc. Seezölle waren höher als Landzölle. Schmuggelei oder falſche Declaration (professio) machte, salvo errore, den Gegenſtand zu einem Commissum, Verfallenen, und nur die Soldaten waren von der Strafe der Confiskation ausgenommen.

10 f. 10, 3. 11, 19. 18, 17. 21, 31 f. Mark. 2, 15 f. Luk. 3, 12. 5, 27 ff. 7, 29. 34. 15, 1. 18, 10 ff.). Da aber nicht nur die publicani, deren Habſucht ſchwer auf den Provinzen laſtete, beſonders wenn ſie von Statthaltern, wie Verres, Piſo, unterſtützt wurden (Liv. 25, 3. 45, 18. Cic. ad Quint. 1, 1. 11. Verr. I, 10. III, 10 sqq. p. Flacc. 29—37. in Pis. 35 sqq. Font. 5. ad div. 3. de prov. cons. 3. 5. Tac. ann. 13, 50. Germ. 29. Dio Cass. 42, 6.), ſondern beſonders auch die Unterzöllner ſich bei dem Geſchäfte zu bereichern ſuchten, ſo waren ſie, abgeſehen von dem Gehäſſigen ihres Geſchäfts an und für ſich, das Hemmung des Verkehrs und manche Plackereien im Gefolge hatte und wobei ſie ſich auch rückſichtsloſes Durchwühlen der Waaren (Cic. Rull. 2, 23. Plut. de curios. 7) und Oeffnen der Briefe (Plaut. Trinum. 3, 3. 64. Terent. Pharm. 1, 2. 99 sq,) erlaubten, wegen mancherlei Ungerechtigkeiten und Betrügereien (allzu hohe Berechnung der Abgaben, falſche Einträge in die Zollregiſter, *πινάκια*, Beſtechungen u. dgl., vgl. Luk. 3, 12 f. 19, 8. und Cic. off. 1, 42), die ſie ſich zu Schulden kommen ließen, nicht mit Unrecht im ganzen röm. Reich übel angeſehen. Theocrit antwortet (Stob. serm. 2. 34.) auf die Frage: welches ſind die reißendſten unter den wilden Thieren? *ἐν τοῖς ὄρεσιν ἄρκτοι καὶ λέοντες, ἐν δὲ ταῖς πόλεσι τελῶναι καὶ συκοφάνται*, vgl. Theophr. char. 7. Die Juden, mehr noch als ein anderes Volk das römiſche Joch mit Widerwillen tragend, und jede Berührung mit anderen Völkern verabſcheuend, erklärten jeden Iſraeliten, der ſich zu einer ſolchen Einnehmerſtelle hergebe, nicht nur für untüchtig zu gerichtlichem Zeugniß, für excommunicirt (Lightfoot, h. hebr. p. 286. 396. 871), ſondern auch die ganze Familie, aus welcher ein Glied Zöllner wurde, galt für beſchimpft. Aus der Kaſſe eines Zöllners ſollte man kein Almoſen annehmen, kein Geld bei ihm auswechſeln (M. Baba kam. 10, 1). An den angeführten neuteſtamentlichen Stellen werden ſie daher mit Sündern, Hurern, Heiden (vgl. Dio Chrys. 4. p. 75. 14. p. 232. Luc. necyom. C. 11: *μοιχοὶ καὶ πορνοβοσκοὶ καὶ τελῶναι*), im Talmud auch mit Straßenräubern und Mördern zuſammengeſtellt (M. Nedar. 3, 4.; vgl. Philostr. Apoll. 8, 7. 11. 20. Artemid. 1, 24. Plut. aes. al. 5). In dem an einer Haupthandelsſtraße gelegenen und an Balſam und Palmen reichen Jericha war wegen der ſtarken Ausfuhr und des Tranſithandels der Stadt, namentlich der ſtarken Balſamverſendung ein *ἀρχιτελώνης* (Luk. 19, 1., Zachäus גַּבַּי מוֹכֵס Schabb. f. 78), was aber nicht mit publicanus identiſch iſt. Er war nur ein Hauptcontraleur, der das von den portitores bei ihm Eingegangene an den Generalpächter abzuliefern hatte. S. Struckmann, de portit. in Nov. Test. obviis. Lemg. 1750. C. G. Müller, de *τελων.* et *ἀμαρτωλ.* Ger. 1779. Salmas. de foen. trapez. p. 253 sqq. Krebs, de usu rom. hist. p. 22 sqq. C. S. Schurzfleisch, de ord. publican. Witteb. 1689. D. G. Moller de public. Altdorf 1703. Pauly's Real-Encykl. unter „publicani", wo die neuere Literatur. Lehrer.

Zollikofer, Georg Joachim, als Prediger zu ſeiner Zeit ſo gefeiert, daß man, die Stelle Jak. 3, 2. auf ihn anwendend, ſagte, er ſey der vollkommene Mann, der auch in keinem Worte fehle, und die Leipziger es als Zeichen mangelnder Bildung und ſchlechten Geſchmackes anſahen, wenn man nicht vorzugsweiſe ihn höre, iſt geboren zu St. Gallen am 5. Aug. 1730. Die Vorliebe ſeines Vaters, eines frommen Rechtsgelehrten, für Theologie beſtimmte den Sohn zum geiſtlichen Studium; vom Gymnaſium zu St. Gallen ging er — warum? iſt nicht bekannt — auf das Gymnaſium zu Bremen und von dort auf die reformirte Univerſität Utrecht, von der er aber nicht viel profitirt zu haben bekannte, da die damaligen Lehrer nichts als trockene Explikationen nach trockenen Compendien gaben und ſich weder auf bibliſche Begründung noch auf hiſtoriſche Entwickelung einließen. Er trieb daher dort mehr Belletriſtiſches als Theologiſches, wovon er für ſeine ſpätere Predigerlaufbahn wenigſtens den Gewinn einer gebildeten Diktion davontrug. Im Jahre 1749 ward er Hauslehrer in Frankfurt am Main; nach vier Jahren kehrte er in ſeine Vaterſtadt zurück, fand aber hier mit der Neuheit ſeiner Rhetorik ſo wenig Anklang, daß er an einige andere Schweizerorte ging,

wo man mehr Gefallen an ſeiner Predigtweiſe fand und ſich ſein Ruf dergeſtalt hob, daß er 1758 an die reformirte Gemeinde zu Leipzig (welcher freilich die Lutheraner daſelbſt den Namen einer Gemeinde beſtritten) als Prediger berufen wurde. Auf dieſem Poſten blieb er bis an ſeinen am 22. Januar 1788 erfolgten Tod, alſo dreißig Jahre.

Es erregt nicht eben ein günſtiges Vorurtheil für ihn, wenn die Biographen melden, daß man unter anderen Denk- und Dankesworten auf ſeinem Grabſtein einen Vers angeſchrieben gefunden habe, deſſen letzte Zeilen ſo lauten: „Er lebt hier fort durch ſeine Lehren, und lebt dort in den Geiſterſphären, wo Sokrates und Jeſus lebt.“ Und wenn er (nach der Gedenkſchrift von Rud. Rich. Fiſcher S. 31) von Anderen als Nachfolger des Cicero gerühmt wurde, ſo müßte billig auch dieſer zur Geſellſchaft in jenen „Sphären der Geiſter“ beigezogen werden. Es läßt das immerhin vermuthen, daß er mit den deutſchen Kernpredigern, mit Luther, H. Müller, K. Rieger u. ſ. f. wenig gemein haben muß. Allerdings, er iſt ein Sohn ſeiner Zeit, und ſo wenig er mit aufkläreriſcher Polemik auftritt, ſo ſtehen doch ſeine Grundgedanken von der Würde des Menſchen, von dem Wege der Tugend und Rechtſchaffenheit, der allein zu Gott führe und den Jeſus durch Lehre und Beiſpiel entdeckt habe (Pred., nach ſeinem Tode herausg. 1793. Bd. I. S. 90), insbeſondere die vielen Moralpredigten, desgleichen daß er am Reformationsfeſte über Verträglichkeit und Toleranz redet, zu der kirchlichen und pietiſtiſchen Predigtweiſe in einem klaren Gegenſatze. Letztere namentlich hat er unverkennbar im Auge, wenn er Bd. VI. S. 8 ff. lehrt, daß nicht Jedem erſt eine Bekehrung, ſondern dem von Haus aus Rechtſchoffenen nur Beſſerung und Vervollkommnung nöthig ſey. Das Chriſtenthum iſt ihm weſentlich das beſte, von Gott ſelbſt dargebotene Mittel zur Belehrung, zur Beruhigung, zur Beſſerung, und durch alles dieß zur Glückſeligkeit; „Berichtigung der Begriffe“ iſt die in ſeinen Predigten häufig ſich offen ankündigende Tendenz. Denſelben Standpunkt nehmen ſeine liturgiſchen und hymnologiſchen Arbeiten ein. In demſelben Style, in dem ſeine Gebete am Anfange ſeiner Predigten abgefaßt ſind — Reflexionen, die nur durch eine Anrede an Gott zu Gebeten geſtempelt werden, welche Anrede immer nur den Namen Gott nennt ohne alle Prädikate und Appoſitionen, wie ſie die liturgiſche Sprache der Kirche conſtant anwendet — ſind auch ſeine „Anreden und Gebete zum Gebrauche bei dem gemeinſchaftlichen und häuslichen Gottesdienſte“, 1777. gehalten, die auch von lutheriſchen Geiſtlichen gebraucht worden ſind; ebenſo die „Andachtsübungen und Gebete zum Privatgebrauch für nachdenkende und gutgeſinnte Chriſten“, 4 Theile, neue Aufl. 1804. Sein Geſangbuch („Sammlung geiſtlicher Lieder und Geſänge“, 1766), zu deſſen Fertigung ihm der Kreisſteuereinnehmer Weiße behülflich war, war ein Echo des ein Jahr zuvor in Berlin erſchienenen Werkes von Oberconſiſt.-Rath Dieterich: „Lieder für den öffentlichen Gottesdienſt“, aus welchem das bekannte Berliner Geſangbuch von 1780 erwuchs. Ein Lied: „Der du das Daſeyn mir gegeben“, iſt Zollikofer's eigene Arbeit, nach Weis (Theorie und Geſchichte des Kirchenliedes, S. 253) ſein einziges Produkt für den Gemeindegeſang. Von Angriffen blieb auch Zollikofer's Arbeit, wie die Berliner, nicht verſchont. Trotz alledem würde man ihm, wie ſo manchem damaligen Prediger, völlig Unrecht thun, wollte man ihn mit den eben ſo glaubens- als geſchmackloſen Aufklärern jener Tage in Einen Topf werfen. Chriſti Auferſtehung, Himmelfahrt und himmliſche Herrlichkeit ſteht ihm feſt, und er redet (II. S. 11 ff.) mit Feuer von der ſich darauf gründenden Chriſtenhoffnung. Ueber das Verhältniß zwiſchen dem Vater und dem Sohne will er (I. S. 143) keine „ſchweren und vergeblichen, mehr Streit als Tugend und Seligkeit wirkenden Unterſuchungen“ anſtellen, aber Chriſtus iſt ihm der eingeborene Sohn des Höchſten, der „in der genaueſten Vereinigung mit der Gottheit ſteht, von ihrer Kraft und ihrem Geiſte ganz erfüllt, ihr ſichtbares Ebenbild“ ꝛc. — wie denn namentlich an der angeführten Stelle ein Bekenntniß ausgeſprochen iſt, dergleichen wir in dieſer Beſtimmtheit z. B. bei Reinhord vergeblich ſuchen, wenngleich zwiſchen die bibliſchen Namen eines Hauptes der Gemeinde, dem der Vater alle Gewalt gegeben im

Himmel und auf Erden, auch wieder im Perückenſtyl des 18. Jahrhunderts folgender Titel eingereiht war: Chriſtus ſey der erſte Reichsbediente Gottes, durch den uns der Allerhöchſte Frieden und Gnade verkündige. Sieht Zollikofer in Chriſti Verſöhnungstod weſentlich nur eine Kundgebung der göttlichen Bereitwilligkeit zum Verzeihen, ſo ſteht ihm (I. S. 142 f.) der unläugbare Mißbrauch vor Augen, den eine abergläubiſche, ſittlich ſchlaffe Frömmigkeit, wie ein oberflächliches, ſittlich leichtſinniges Weltchriſtenthum mit der Lehre von einer satisfactio vicaria treiben. Der praktiſche Geiſt des Zeitalters hat auch diejenigen, die es mit Chriſtus und Chriſtenthum, mit Schrift und Kirche redlich meinten, dazu gebracht, das Dogma mit dem Leben, mit der Wirklichkeit vermitteln zu wollen; die Orthodoxie älteren Schlages hielt das für überflüſſig, daher hat ſie ab dem Dogmatiſchen das Ethiſche vernachläſſigt; der Pietismus erkannte jene Nothwendigkeit, aber er verſtand das Vermittelungsgeſchäft nur ſo, daß er das ganze Leben, die ganze Wirklichkeit in Religion verwandeln wollte und, was ſich gegen dieſe Verwandlung irgendwie ſpröde zeigt, entweder unter dem Collektivnamen „Welt“ verwarf und verdammte, oder es wenigſtens ignorirte. Nicht Jedem aber iſt es möglich, dieſen Dualismus zu ertragen; das Denken kommt nur im einheitlichen Begreifen des Univerſums zur Ruhe, und der praktiſche Geiſt bedarf der ungetheilten Wirklichkeit, um das Reale zum Träger des Idealen zu machen. Die Männer nun, die das lebhafter empfanden, mußten neue Wege ſuchen; was Wunder, daß ſie nicht alsbald den rechten zu finden vermochten? daß ſie oft mit Löſungen und Reſultaten ſich beruhigten, bei denen weder das Denken noch der Glaube ſtehen bleiben kann? Zollikofer's Verehrer rühmen ihm nach (ſ. Fiſcher o. o. O. S. 26), er ſey wohl der Erſte geweſen, der ſpecielle Gegenſtände aus dem Leben, einzelne Verhältniſſe, Tugenden ꝛc. auf der Kanzel zu behandeln gewagt habe (ſ. z. B. die Predigten III. S. 1 über den ſittlichen Muth, S. 96 über die Arbeitſamkeit, S. 163 über den Patriotismus, Bd. VI, S. 206 über die Nationalfehler, wo er freilich, im Vorbeigehen geſagt, den Nagel nicht auf den Kopf trifft). Dieß iſt nicht ganz richtig, da auch Spener ſchon in ſeinen Predigten über die Lebenspflichten Aehnliches, nur anders, gethan hat, auch andere Prediger ſchon längſt auf zum Theil abenteuerliche Specialitäten in ihren Themen verfallen waren; und ſo weit es richtig iſt, iſt dieſer Ruhm ein zweideutiger, denn es wäre hart, wenn Zollikofer Alles mitverantworten müßte, was Andere nach ihm in ſpeciellſten moraliſchen Themen geleiſtet. Aber der Gedanke, der darin liegt, iſt ein durchaus wahrer, daß nämlich das Chriſtenthum alle und jede Lebensverhältniſſe in ſeinen Bereich zieht, um alle, auch die ſpeciellſten, zu heiligen; daß insbeſondere das Volk auch angewieſen werden ſoll, ſein Alltagsleben, ſeine ordinären Intereſſen in's Licht der Wahrheit und des göttlichen Rechtes zu ſtellen, auch über dieſe Dinge nachzudenken und ſie, anſtatt ſie der Willkür oder dem Schlendrian Preis zu geben, vielmehr unter das Sittengeſetz zu ſtellen. — Wie Zollikofer in alledem denjenigen Weg als Prediger verfolgte, den in derſelben Stadt noch eilf Jahre gleichzeitig mit ihm Gellert als Lehrer und Dichter eingeſchlagen hatte, ſo berührt er ſich nach der anderen Seite wieder mit Reinhard, der noch zu ſeinen Lebzeiten in Wittenberg wirkte und wenige Jahre nach ſeinem Tode (1792) nach Dresden berufen wurde. Auch dieſer liebt ſpecielle Themen; aber wir müſſen geſtehen, daß wir Zollikofer über Reinhard ſtellen. Die Themen des Erſteren ſind niemals ſteril, wie ſo viele von dem Letzteren; Zollikofer hat immer Praktiſches im Auge, und ſeine Ausführung iſt nie ein bloßer rhetoriſcher Zuguß zu dem Schema der Partition, ſondern eine wirkliche Expoſition; kann man von Reinhard diſponiren lernen, ſo lernt man mit demſelben allgemeineren Vorbehalt in Betreff des Inhalts, bei Zollikofer deſto beſſer die Ausführung. Es iſt auch weit mehr Wärme und Munterkeit in Zollikofer's Reden; wie er öfter von ſich ſelbſt ſpricht, im Tone des Bekenntniſſes, ſo redet und ſoßt er die Zuhörer auch mehr unmittelbar an (z. B. in der Bußpredigt, Bd. VI. S. 201); in den Feſtpredigten (Bd. I.) iſt mehr wirklich feſtlicher Ton, eine Herzensfreudigkeit, die bei Reinhard durch die Kühle des Ganzen nicht recht

durchdringen kann. Was man aber von Beiden nicht lernt, das ist die Textbehandlung; Zollikofer theilt die Unart so vieler Prediger namentlich der reformirten Kirche, daß sie nur einen abgerissenen Vers sich zum Text nehmen; oft nicht einmal einen ganzen Vers, sondern nur eine Kreuzpartikel, einen Splitter davon; so z. B. Bd. III. S. 112 sind von dem Spruche 1 Petr. 4, 8. nur die zwei ersten Worte genommen: „seyd mäßig". Das berechtigt und verführt den Prediger, seine Partitionen nicht aus dem Text entstehen, sondern diesen nur als Impuls zu einer Bewegung wirken zu lassen, die sofort ihre eigenen Wege einschlägt.

Zollikofer's Predigten sind wiederholt aufgelegt worden; zuerst erschien unmittelbar nach seinem Tode die oben citirte, von Blankenburg auf des Verfassers eigenen Wunsch noch besorgte Ausgabe; eine spätere ist in 15 Bänden 1798—1804 erschienen. Einiges Weitere, was er geschrieben, — eine Abhandlung über vernünftige und christliche Erziehung, herausg. von J. G. Pahl, 1795; verschiedene Uebersetzungen von Reisebeschreibungen, — dieß und Anderes mehr ist nicht von Bedeutung.

Sein Karakter als Privatmann wird als durchaus zuverlässig, wahr und männlich, dabei menschenfreundlich und aufopfernd geschildert. Seine Selbstbeherrschung und Besonnenheit brachte einen unverwüstlichen Gleichmuth in sein ganzes Wesen; die Sorgfalt, auch in keinem Worte zu fehlen, die ihn auf der Kanzel beredt machte, machte ihn im Leben eher wortkarg. Eben darum erschien er, wie Garve (s. unten) von ihm angibt, äußerlich kälter, als er innerlich war; eine sogar große innere Erregbarkeit hielt er durch die Kraft des Willens nieder. Sein Bildniß trägt Züge, die mit diesen Angaben deutlich übereinstimmen.

Als biographische Quellen sind außer den schon genannten von Fischer nach zu erwähnen: Hirsching's historisch-literarisches Handbuch; Fortsetzung von Ernesti, XVII. Bd. Leipz. 1815. S. 272 ff. — Döring, die deutschen Kanzelredner des 18. und 19. Jahrhunderts. Neustadt a. O. 1830. S. 586 ff. — Ueber den Karakter Zollikofer's von C. Garve. Leipz. 1788. — Aus neuerer Zeit s. Lentz, Gesch. der Homiletik, II, S. 327 f., und Hagenbach, Kirchengesch. des 18. und 19. Jahrhunderts, I. S. 366 ff. Palmer.

Zonaras, Johannes, ein Byzantiner, welcher im letzten Drittel des elften Jahrhunderts geboren und um die Mitte des zwölften Jahrhunderts gestorben zu seyn scheint — nähere Angaben fehlen —, verwaltete am kaiserlichen Hofe zu Constantinopel unter der Regierung des Alexius Comnenus das Amt des Vorstehers der kaiserlichen Wache (*δρουγγάριος τῆς βίγλης*, drungarius biglae) und des ersten kaiserlichen Geheimschreibers (*πρωτοασηκρῆτις*, primus a secretis). Bald nach des Alexius Tode († 1118) verlor er seine Frau und Kinder, worauf er das Klosterleben wählte und zur Verscheuchung seines Schmerzes und der ihn quälenden Gedanken seine Muße wissenschaftlichen Arbeiten widmete (man s. die Einleitung zu seinen Annalen). Er starb in hohem Alter (er soll das 89. Jahr erreicht haben) im Kloster des heil. Elias auf dem Berge Athos. Die Zahl seiner Schriften ist nicht unbedeutend, doch sind dieselben nicht von gleichem Werthe. Das umfangreichste seiner Werke, eine Chronik oder Annalen vom Ursprunge der Welt bis zum Tode des Kaisers Alexius, ist dem größten Theile nach, nämlich für die ganze frühere Zeit eine werthlose Compilation, vorzüglich aus Josephus' Antiquitäten, die Chronik des Eusebius und das alte Testament für die jüdische Geschichte, während für die Geschichte der Perser zugleich Xenophon und Herodot, für die der Römer Dio Cassius und Plutarch u. s. w. benutzt werden (genauere Nachweisungen findet man bei Wilh. Adolph Schmidt: Ueber die Quellen des Zonaras, in K. Zimmermann's Zeitschrift für die Alterthumswissenschaft. Jahrgang VI. (Darmstadt 1839. 4°). Nr. 30—36. L. Zander, quibus e fontibus Joh. Zonaras hauserit suos annales Romanos. Ratzeburg 1849. 4°). Herausgegeben ist die Chronik von Hieronymus Wolf. Basileae 1557. Fol., Du Fresne. Paris 1686. u. 1687. 2 Bde. Fol., und Pinder. Bonn 1841—1844. 2 Bde. 8°.

Werthvoller iſt des Zonaras Commentar zum Syntagma des Photius: „*Ἐξήγησις τῶν ἱερῶν καὶ θείων κανόνων τῶν τε ἁγίων καὶ σεπτῶν Ἀποστόλων, καὶ τῶν ἱερῶν οἰκουμενικῶν συνόδων, ἀλλὰ μὴν καὶ τῶν τοπικῶν ἤτοι μερικῶν, καὶ λοιπῶν ἁγίων πατέρων.*“ Auf den Nomokanon nimmt Zonaras keine Rückſicht, in Betreff des Syntagma aber erlaubt er ſich eine von dem bisherigen Syſtem weſentlich abweichende Ordnung. Während die früheren kirchenrechtlichen Sammlungen des Orients im Allgemeinen ſtreng chronologiſch die canones mittheilen und nur in einigen Fällen aus beſonderen Gründen dieſe Ordnung aufgeben, geht Zonaras von den apoſtoliſchen Kanones aus und läßt dann erſt die ökumeniſchen Synoden bis zur ſiebenten, ſo wie die beiden des Photius (Primoseounda, S. Sophiae) folgen, und nun erſt die Provinzialſynode der früheren Zeit, mit der Karthagiſchen Synode Cyprian's beginnend, deren Text er überdieß mehrfach abkürzt. Auch rückſichtlich der kanoniſchen Briefe finden ſich manche Aenderungen von der älteren Ordnung. Das große Anſehen, welches der Commentar des Zonaras, der übrigens vorzugsweiſe ſich auf die Erklärung des Wortſinnes der Texte beſchränkt, beigelegt wurde, hatte die Wirkung, daß ſeitdem in der griechiſchen Kirche dieſe neue Ordnung allgemein befolgt wurde, wie denn bereits Balſamon (ſ. den Art. Bd. I. S. 674) ſich derſelben angeſchloſſen hat. Der Commentar iſt öfter herausgegeben, aber zunächſt in einzelnen Theilen und zwar zuerſt zu den apoſtoliſchen Kanones in lateiniſcher Ueberſetzung von Jo. Quintin. Paris 1558, dann ebenfalls nur in lateiniſcher Verſion von Anton Salmatin der Commentar zu den Synoden. Mailand 1613. Unter Hinzufügung des griechiſchen Originals erfolgte ein neuer Abdruck dieſer Ueberſetzung, Paris 1619. Der Commentar zu den kanoniſchen Briefen erſchien griechiſch und lateiniſch, Paris 1621, Folio, hinter der Ausgabe der Werke des Gregor von Neucäſarea. Die beſte und vollſtändigſte Ausgabe, obſchon nicht ohne Lücken, beſorgte Beveregius in dem Synodikon, Oxford 1672. Fol. Ueber dieſes Werk des Zonaras vergl. man Biener, de collectionibus canonum ecclesiae Graecae. Berlin 1827. pag. 30—32. Mortreuil, histoire du droit Byzantin. Tom. III. Paris 1843. pag. 423—428. Biener, das kanoniſche Recht der griechiſchen Kirche, in der kritiſchen Zeitſchrift für Recht und Geſetzgebung des Auslandes, von Mittermaier u. A. Bd. XXVIII. (Heidelberg 1855). Heft II. S. 201—203.

Von Zonaras beſitzen wir ferner Scholien zum neuen Teſtamente (vgl. Zonarae glossiae sacrae Nov. Test. illustratae a F. W. Sohurz. III Programm. Grimma 1818—1820. 4°.), Erläuterungen zu den Poeſien des Gregor von Nazianz (Prooemium in tetrasticha Greg. Naz. Venetiis 1563; vergl. E. Dronke, de Niceta Davide et Zonara interpretibus carminum S. Gregorii Naz. Confluent. 1839. 4°.), eine Abhandlung über die Ehe der Conſobrinen (gedruckt in des Cotelerius Monumenta ecclesiae graecae. Tom. II. pag. 433 sq.), einen *Κανὼν εἰς τὴν ὑπεραγίαν Θεοτόκον* (Canon de S. Virgine bei Cotelerius Monum. Tom. III. pag. 465 sq.) u. a. m. Auch werden ihm verſchiedene andere Schriften beigelegt (man ſ. Cave scriptorum eccles. historia literaria. Tom. II. Fol. 201. 202), von welchen es zum Theil zweifelhaft iſt, ob ſie ihm wirklich angehören. Dieß gilt insbeſondere von einem griechiſchen Lexikon, deſſen ſich handſchriftlich Heinr. Stephanus bedient hatte und welches J. A. H. Tittmann, Leipzig 1808 (bei F. C. W. Vogel) in zwei Quartbänden herausgegeben hat.

H. F. Jacobſon.

Zoroaſter, ſ. Parſismus.

Zorn Gottes. Die Anſichten über die Lehre der heiligen Schrift vom Zorne Gottes gehen ſo weit auseinander, daß man auf der einen Seite ſogar den Zorn oder die Gerechtigkeit Gottes in ihrem Eifer zu einer beſonderen Gottheit (Marcion) oder zu einer eigenthümlichen Grundlage des göttlichen Weſens gemacht hat (Böhm), während man auf der anderen Seite in den betreffenden Ausſagen bloß grelle Anthropopathismen eines ungebildeten Zeitalters, welche die göttliche Gerechtigkeit nach menſchlichen Affekten ſchildern, finden wollte (ſ. Wegſcheider, instit. S. 295). Der wahre

bibliſche Begriff des Zorns Gottes geht den königlichen Weg der Wohrheit zwiſchen gonz enormen Steigerungen und eben ſo enormen Minderungen hindurch, und dieß liegt eben in der Notur des Gegenſtondes; der rein menſchliche Zorn iſt ſchwer verſtändlich, do der Zorn ols ein ſcheinbor unfreier leidenſchoftlicher Affekt die menſchliche Notur zu trüben ſcheint; wie viel mehr muß dieß von dem Zorne Gottes gelten. Der Begriff des im Zorneseifer hondelnden Gottes ſcheint mit dem Begriff des ewig unveränderlichen, ſeligen Gottes, der die Liebe ſelber iſt, entſchieden zu ſtreiten. Aus dieſem Grunde hoben wir denn ouch zuerſt zu ſehen, inwieſern in der Thot von dem Zorne Gottes die Rede ſeyn könne, ſodonn inwiefern von dem Zorne Gottes die Rede iſt.

Die Thatſache nun, daß die Bibel nicht nur ouf's Mannichfoltigſte im A. Teſtam., ſondern eben ſowohl im N. Teſtom. (2 Moſ. 32, 10. 5 Moſ. 32, 22 u. ſ. w. Luk. 21, 23. Joh. 3, 36. Röm. 1, 18 u. ſ. w.) vom Zorne Gottes redet, ſpricht ſchon ollein zur Genüge dofür, doß wir es hier mit einer ſpecifiſchen Reolitiät zu thun haben. Durch die exegetiſche Vorſtellung ober von den Anthropopothismen der heiligen Schrift und durch dos Vorurtheil, die Lehre vom Zorn gehöre eigentlich nur dem Alten Teſtomente und ſeinem Schottenwurfe im Neuen Teſtamente on, werden die betreffenden Ausdrücke der heiligen Schrift noch ihrem dogmotiſchen Werthe zu einer Streitfroge gemocht; obgeſehen dovon, doß ſich dos philoſophiſche, religiöſe Bewußtſeyn ouch nur durch ollgemeinere Gründe beſtimmen läßt, die Ausſogen der heiligen Schrift onzunehmen. Wir hoben doher noch ondere Gründe herbeizuziehen, um feſtzuſtellen, daß von dem Zorne Gottes die Rede ſeyn konn. Der erſte iſt die Notur des Zornes ſelbſt. Der zweite dos Beiſpiel Chriſti.

Der Zorn iſt ein Affekt, d. h. eine dem Zürnenden ongethone Gemüthsbewegung, in welcher Gefühl und Wille gemiſcht ſind oder vereinigt ſich äußern. Das Gefühl, in ſeinem völligen Gleichgewicht iſt Gleichmuth, Behogen. Die beiden reinen Gegenſätze oder Schwankungen des Gefühls ſind Schmerz und Freude, die ihre Grodotion nach unten und noch oben haben, Leidweſen und Wonne, on der Gränze der Willensbewegung oder des Triebes ober ſich zur Unluſt und Luſt geſtolten. Was dem ſubjektiven Gefühl ols Lebenshemmung erſcheint, dos erregt ihm Schmerz und Unluſt, wos ihm als Lebensförderung erſcheint, erregt ihm Freude und Luſt. Sobold ſich nun die reinen Empfindungen des Gefühls durch die Luſt und Unluſt hindurch in unmittelboren gefühlsmäßigen Willensokten bethätigen, in denen das Subjekt gegen den erholtenen Eindruck reagirt, erſcheinen die Affekte. Der Affekt iſt ein unmittelbores Thun der Seele, dos ihr ongethon iſt unter der mehr oder minder gehemmten oder wirkſamen Aſſiſtenz des denkenden Bewußtſeyns und des Gewiſſens. Behauptet dieſe Aſſiſtenz die Herrſchoft, ſo ſind die Affekte frei; läßt ſie die unmittelboren Gemüthsbewegungen blind ſcholten, ſo ſind ſie unfreie Affekte. Im Wege der Unfreiheit werden dann die Affekte ollmählich zu Leidenſchoften, d. h. die momentanen Gefühle der Luſt und der Unluſt werden zu einem ſtehenden und ſtognirenden Hange des Verobſcheuens oder des Begehrens. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Zorn ols Affekt und der Leidenſchaft, insbeſondere der Leidenſchoft des Hoſſes, iſt von dem größten Gewicht, auch für die Lehre vom Zorne Gottes. Der Zorn iſt nun offenbor ein Affekt, d. h. eine aus Gefühl und Willen gemiſchte Gemüthsbewegung der Unluſt. Die Empfindungen der Lebenshemmung und Lebensförderung können ſich nämlich ſowohl mit ſich ſelber dupliren, wie ſie ſich vorwoltend mit dem Verſtande verbinden können, oder vorwoltend mit dem Willen; und ſie können ſich dobei geſtalten zu Reminiscenzen der Vergongenheit, zu Vorgefühlen der Zukunft oder zu reinen Gemüthsſponnungen gegenüber der Gegenwort. Dos Gefühl des Schmerzes, ols Gefühl potenzirt, wird zum Schonder, das Gefühl der Freude wird in ſich ſelbſt vollendet zur Wonne. Die Unluſt, in Verbindung mit dem Verſtande, wird zum Befremden, die Luſt wird in dieſer Verbindung mit dem Verſtonde zur Bewunderung. Die Unluſt im Stadium des Willens wird

Antipathie, die Luſt im Stadium des Willens wird Sympathie; die Gegenſätze in ihrer vollen Beſtimmtheit ſind Scheuen und Verlangen. Betrachten wir nun die Affekte in Bezug auf die verſchiedenen Beziehungen des Gemüths zur Zeit, ſo wird der Affekt der Unluſt im Rückblick auf die Vergangenheit zur Traurigkeit, zum Gram, der Affekt der Luſt in dieſer Richtung wird zum dankbaren poetiſchen Frohgefühl oder auch zum Heimweh im weiteren Sinne. Der Affekt der Unluſt im Verhältniß zur Zukunft iſt die Sorge, der Affekt der Luſt iſt die Hoffnung. Verſetzt aber die Gegenwart das Gemüth in Spannung, ſo wird die Unluſt oder Scheu zum Abſcheu, die Luſt oder das Verlangen zum Begehren oder idealen Wohlgefallen. Jene Scheu nun aber vor einer gegenwärtigen oder herantretenden Lebenshemmung wird unter dem begleitenden Gefühl der Ohnmacht, des unzulänglichen Widerſtandes zur Furcht, unter dem Gefühl der Kraft zu einer thätigen Reaktion gegen die Hemmung — zum Zorn.

Schon von dieſer Stelle aus ergeben ſich vorläufige Beſtimmungen für die Lehre vom Zorn Gottes. Der Zorn als reiner Zorn iſt ein Affekt, keine Leidenſchaft; er kann alſo auch nicht als ein conſtanter oder gar unfreier Gemüthszuſtand in dem göttlichen Weſen betrachtet werden, geſchweige denn als eine Weſenseigenſchaft Gottes ſelbſt. Aber auch als aktuelle Reaktion gegen die empfundene Lebenshemmung iſt der Zorn Gottes dem Weſen Gottes gemäß zu beſtimmen. Gott in ſeiner Allmacht und in dem Rathſchluß ſeiner Weisheit kennt keine Lebenshemmung, denn auch die ſcheinbaren Hemmungen müſſen ſeinem Walten als Förderungen dienen. In ſeinem ethiſchen Verhältniß zu der ſittlichen aber perſönlichen Welt aber, das er ſelber in Freiheit geſetzt hat, erfährt er die Hemmungen ſeines Offenbarungslebens in ſeiner Gerechtigkeit, Liebe, Gnade und Wahrheit von Seiten des Unglaubens der Welt, darum muß ſich ſein perſönliches Gemüth und Walten auch gegenüber dieſen Hemmungen kund geben in ſeinem Zorn (Röm. 1, 18). Und dafür zeugt auch die Symbalik der Natur. So weit es Leben gibt, gibt es auch ſymbaliſche, ſcheinbare aber bloß phyſiſche und pſychiſche Zornesregungen gegen die Hemmung des Lebens. Der Blitz flammt auf in der Wolke gegen die tödtliche Stagnation der erſtarrten Natur in Kälte und Hitze. Nach der nordiſchen Mythologie ſchleudert Thor ſeinen Hammer ſowohl gegen die Gluthrieſen wie gegen die Froſtrieſen. Das Feuer iſt überhaupt das Bild des Zornes der Natur, indem es das veraltete Leben der Verjüngung entgegenführt. Als ſcheinbare Stürme des Zornes ſtellen vulkaniſche Ausbrüche und Orkane das Gleichgewicht des Erdinnern und der Luft wieder her. Der Zorn des Thieres ſucht ſein Leben zu ſchützen. Das Fieber entzündet ſich auch in den menſchlichen Gliedern wie ein Zornesfeuer, welches den Krankheitsſtoff auszuſcheiden ſucht auf Tod und Leben. Die von der Unfreiheit des Naturlebens noch behafteten Völker ſuchen ihre vermeintlichen Lebenshemmungen zu heben durch den Zorn des Kriegs; ſelbſt die geiſtig freien Völker können mitunter ohne den Zorn des Befreiungskriegs ihre Freiheit nicht erhalten. Auch die Reue auf dem Wege der Bekehrung, auch der Glaube ſind von Affekten des Zorns gegen die Hemmungen des neuen Lebens begleitet. Und in dieſem Zuſammenhange mag ſich auch das furchtbare Wort erklären: unſer Gott iſt ein verzehrendes Feuer (Hebr. 12, 29). Iſt das Evangelium des neuen Bundes die höchſte letzte Liebesoffenbarung Gottes, ſo muß die letzte äußerſte Hemmung dieſer Liebesoffenbarung durch Unglauben und Abfall auch die höchſte und conſequenteſte Reaktion gegen dieſe Offenbarung zur Folge haben. Daher iſt es eben zu betonen: unſer Gott, der neuteſtamentliche, iſt ein verzehrendes Feuer, nämlich nach dem qualitativen und quantitativen Maaß der Hemmung ſeines höchſten Lebens.

Da aber das Eigenleben des ſündigen Menſchen ein krankhaftes iſt, ſo iſt auch ſein ſubjektives Gefühl von den Lebenshemmungen, die ihm widerfahren, getrübt und verdunkelt, und daher iſt auch ſeine Gemüthserregung wider die wahren oder ſcheinbaren Hemmungen, ſein Zorn mit Sünde behaftet. Die Schrift ſpricht dieß vielfach aus (3 Moſ. 19, 18. Hiob 5, 2. Spr. 29, 21 u. ſ. w. Jak. 1, 19. 20); gleichwohl er-

kennt ſie mehrfach durch beſtimmte Ausſprüche die Berechtigung des Zornes-Affektes an (Matth. 18, 34. Eph. 4, 26); ja ſie nimmt ebenſowohl wie Plato an, daß der θύμος eigentlich beſtimmt ſey, im Dienſte der Vernunft als ein edler θύμος die ſchlechten ſinnlichen Regungen oder das Schlechte niederzuhalten (2 Moſ. 32, 19. 2 Kor. 7, 11); ſie berichtet uns geradezu von einem mehrfachen Hervortreten des Zornes-Affektes im Leben Jeſu (Mark. 3, 5. Joh. 11, 33. vgl. Joh. 2, 17). Die Apokalypſe redet ſogar von dem Zorne des Lammes (Kap. 6, 16). Da man auch in heutiger Zeit noch vielfach auf Vorſtellungen ſtößt, welche den Affekt des Zorns und die Leidenſchaft oder Willensrichtung des Haſſes confundiren, ſo thut es noth, in dieſer Beziehung auf eine ſtrenge Unterſcheidung zu halten. Der Zorn als ſolcher iſt ein ſtürmiſcher Ausbruch des Unwillens gegen *eine Lebenshemmung*. Er trifft die hemmende Perſon nur inſofern, als ſie *hemmt* oder zu hemmen *ſcheint*. Daher beſinnt ſich der Zürnende auch ſogleich, ſobald ihm ein ſolcher Schein zerrinnt. Der eigentliche Haß aber negirt nicht bloß die Hemmniſſe, ſondern die wirklich oder vermeintlich Hemmenden ſelbſt. Er iſt ein Todtſchlag des Herzens, daher hat er auch rückwirkend den geiſtlichen Tod zur Folge. Gott haßt die Sünde, nicht den Sünder. Von einem Haſſe Gottes gegen Perſonen iſt nur *bedingter* Weiſe oder *vergleichungsweiſe* die Rede. Hoſ. 9, 15. Jer. 12, 5. Pſ. 106, 40. Mal. 1, 3. Weil er die Sünde haßt, ſo haßt er die Perſonen bedingter Weiſe in ihrem Einswerden mit der Sünde. An dem Leben Jeſu aber muß man ſich orientiren über die Bedeutung der Anthropopathismen und Anthropomorphismen. Die ältere Theologie ſteht bei der Aufſtellung dieſer Formeln in der Regel unter dem Einfluß der pſeudodionyſiſchen Theologie und ihrer alexandriniſchen Ueberſchätzung der via negationis in der Aufſtellung der Lehre von der Unerreichbarkeit einer adäquaten Erkenntniß Gottes. Die bibliſche Idee der Unerforſchlichkeit Gottes ſchließt die Wahrheit nicht aus, daß er als der Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti, als der lebendige und perſönliche Gott der Offenbarung ſein Weſen in ſeinem Ebenbilde, dem Gottmenſchen Chriſtus, offenbart hat. Demzufolge beſteht denn auch nicht die Allmacht Gottes in der abſtrakten Unbegränztheit göttlicher Kraft; vielmehr iſt es der höchſte Ausdruck der Allmacht Gottes, daß er ſeine Macht in der ethiſchen Kraftwirkung der Auferweckung Chriſti concentrirt (Eph. 1, 19), daß ſie ſich urbildlich abſpiegelt in der Macht Chriſti. Freilich muß jede menſchliche Eigenſchaft Chriſti in ihrer hiſtoriſchen Beſchränktheit und Selbſtbeſchränkung eine Eigenſchaft Gottes offenbaren, welche, an ſich ſchrankenlos, nur ſich ſelbſt beſchränkt, und ſo müſſen auch die heiligen Affekte Chriſti auf homogene Bewegungen in dem Leben Gottes zurückweiſen, welche ſeiner Abſolutheit und ſeiner Unveränderlichkeit keinen Eintrag thun. Wenn aber ſchon der heilige Zorn Chriſti als ein freier Affekt zu denken iſt, in welchem er ſich dem Unwillen gegen eine widerwärtige Hemmung des Unglaubens in freier Selbſtbeherrſchung hingibt, um ſich mit ſeiner ganzen Lebenskraft jener Hemmung zu widerſetzen (Ev. Joh. 11, 38), ſo kann die göttliche Zorneserregung vollends nur gedacht werden als eine freie Hingebung ſeines Lebens an den widerſtrebenden Eindruck zu dem Ende, ſein ganzes Weſen und Wollen dem Hinderniß gegenüberzuſtellen, um daſſelbe zu richten und zu vernichten und in ſein Gegentheil, in eine Förderung ſeines Rathſchluſſes zu verwandeln. Die Unveränderlichkeit Gottes ſchließt ſein Leben und ſeine Lebensbewegungen nicht aus. Im Gegentheil iſt es der Unveränderlichkeit des abſoluten perſönlichen Lebens gemäß, daß es zu jeder veränderten Stellung der Geiſter zu ihm eine veränderte Stellung einnehme.

Bei allen Momenten beſtimmter Gottesoffenbarung iſt es eine Hauptfrage: in welchen religiöſen Erfahrungen und Anſchauungen reflektiren ſich dieſelben? und mit dieſer Frage treten wir denn auch in Beziehung auf den göttlichen Zorn an die bibliſchen Ausſagen heran. Die erſte *beſtimmte* Erwähnung des göttlichen Zorns (abgeſehen von der Andeutung 1 Moſ. 18, 30.) berichtet von einem Zürnen Gottes gegen — Moſes (וַיִּחַר־אַף יהוה, 2 Moſ. 4, 14). Dann heißt es V. 24. als er unterwegs in der Herberge war, kam ihm der Herr entgegen und wollte ihn tödten. Daraus

ſchließen wir, daß ſich in dem Angſtgefühl des Todes, der ihn bedrohte, die Erfahrung des Zornes, welcher durch eine Sühne abgewendet werden mußte, ausſprach. Da man hier aber auch annehmen könnte, das Todesgefühl beziehe ſich nur auf ſeine Verſäumniß, daß er den Sohn nicht habe beſchneiden laſſen, nicht auf den Zorn, ſo gehen wir weiter. Kap. 15, 7. heißt es von dem Untergange der Aegypter im rothen Meere: da du deinen Grimm (dein Zornesfeuer, חרונך) ausließeſt, fraß er ſie wie Stoppeln. In dem Todesgericht der Aegypter alſo reflektirte ſich der göttliche Zorn. Ganz dieſer Beziehung des göttlichen Zornes auf das Todesgericht entſprechen die Stellen 2 Moſ. 32, 10. 5 Moſ. 32, 22. Pſ. 2, 12. 21, 10 u. andere. Allein nicht bloß die Anſchauung der Todesgerichte, welche Gott über ſeine Widerſacher verhängt, erwecken die Vorſtellung eines dieſelben bewirkenden Zorns; auch das Gefühl von der Macht des Todes im Leben der Frommen iſt ein Gefühl von dem Walten des göttlichen Zornes. Die Hauptſtelle, welche dafür zeugt, iſt Pſalm 90, 8—9. Allerdings kann man annehmen, daß der fromme Sänger dieſes Pſalms nicht lediglich ſein individuelles Todesleid ausſpricht, ſondern aus dem Mitgefühl mit der vom Todesbanne belaſteten Menſchheit, und insbeſondere mit ſeinem vom Tode beſonders heimgeſuchten Volke redet; daher man auch den Pſalm wohl beſonders wegen dieſes großen Todesgefühls als das Gebet des Moſes bezeichnet hat. Der Sänger hat ein tiefes Bewußtſeyn davon, daß ſich mit der Macht der verborgenen Sünden ein Fieber und Feuer des Todes als das Gericht Gottes über dieſe verborgenen, ihm aber wohl bewußten Sünden durch das Leben der Menſchen ziehe. Ein ähnliches Gemeingefühl des Todes ſpricht der Fromme aus Klagl. 2, 21. 3, 43; in dieſem Sinne heißt auch das Amt des Geſetzes ein Amt des Todes, 2 Kor. 3, 7. Das Todesgericht aber, das ſich reflektirt im Todesgefühl, iſt im beſtimmteren Sinne nur der Mittelpunkt der Lebenshemmungen, welche in dem böſen Gewiſſen, dem Schuldgefühl und in den Uebeln des Lebens dieſſeits den Tod einleiten, und der Lebensverdunkelungen und Lebensfeſſelungen, in welchen jenſeits der Tod ſich vollendet bis zur Verwerfung oder Verdammniß. Auch das Leiden des Lebens iſt ſchon ein Reflex des göttlichen Zorns, Pſ. 102, 11. Jeſ. 54, 8. 60, 10. Ganz beſonders aber offenbart ſich der Zorn in den jenſeitigen Gerichten, 5 Moſ. 32, 22. Jeſaj. 66, 15. 24. Mal. 4, 1. Joh. 3, 36. Der Feuerpfuhl, heißt es Offenb. 20, 14. iſt der andere Tod. Mit beiden Begriffen iſt die vollendete Lebensvereitelung oder Todesqual des Lebens bezeichnet, welcher die Verdammten verfallen ſind. Faſſen wir nun Alles zuſammen, ſo reflektirt ſich die Reaktion des göttlichen Lebens und Waltens gegen die ihm entgegengeſetzte Lebenshemmung, d. h. ſein Zorn, in der Lebenshemmung, welche er zurückwirft als Gericht in das Leben der Hemmenden. Wollen die Menſchen oder die Geiſter überhaupt das Leben Gottes hemmen, hindern, beleidigen, negiren, ſo iſt das ihr Gericht, daß ſie ihr eigenes Leben hemmen, verletzen, verderben, denn das Leben ihres Lebens kann nur Gott ſeyn. Daher beſtimmen ſich auch die Grade der Zornoffenbarung nach den Graden der Lebenshemmung, welche der Sünder Gott entgegenſetzt. Deuten wir, von dem Connex zwiſchen dem hiſtoriſchen Tode des Menſchen und dem Zorne Gottes rückwärts ſchreitend, die Todesdrohung 1 Moſ. 2. und das Todesverhängniß 1 Moſ. 3., ſo haben wir in der erſteren eine Androhung und in dem letzteren eine Verhängung des Zorns. Daß aber dieſe erſte Zornesoffenbarung für den Glaubenskeim der erſten Menſchen begränzt wird durch die beginnende Oekonomie der Gnade, beweiſt im Zuſammenhange mit dem Protevangelium der von nun an in der Menſchheit hervortretende Gegenſatz von Frommen und Gottloſen, von Segen und Fluch. Für die altteſtamentlichen Gläubigen iſt die Offenbarung des Zorns in eine Offenbarung heimſuchender Huld und Zucht verwandelt. So unvollkommen aber noch der Glaube iſt, ſo ſehr bleiben auch die Lebensverdunkelungen des Zorns noch zurück; nicht nur darin, daß die Frommen momentan dem Zorne verfallen, z. B. Moſes, David, Salomo, ſondern auch darin, daß mit ihrer unerkannten Sünde der Tod durch die unbewußte Nebenſeite ihres Lebens fort-

geht (Pſ. 90, 7. 8.) und daß der Tod aus dem Scheol ſie finſter anblickt, insbeſondere der Tod der Gottloſen. (S. Pſ. 9, 18. 31, 18 u. ſ. w. Pſ. 6, 6). Sie haben eben die vollkommene Sühne noch nicht erreicht, vermittelſt deren der neuteſtamentliche Gläubige alle ſcheinbaren Lebenshemmungen als Lebensförderungen in Kraft der Wirkung der göttlichen Gnade betrachtet (Röm. 8, 28 ff.). Jemehr aber mit dem Glauben die Liebe ſich entfaltet, tritt an die Stelle eines perſönlichen Gefühls von Gottes Zorn ein immer mehr ſich entwickelndes Mitgefühl von dieſem Zorn, das ſich ſchon in der Fürbitte Abraham's für Sodom (1 Moſ. 18, 23.) ankündigt, bei Moſes in ſeiner Vermittelung für das iſraelitiſche Volk ſich lebhaft äußert (2 Moſ. 32, 11.), in dem Hoheprieſterthum ſeinen conſtanten typiſchen Ausdruck erhält (3 Moſ. 16, 1 ff.) und weiterhin in den ergreifendſten Aeußerungen der Propheten zu ſeiner Kundgebung kommt (Jeſ. 53, 10. Klagl. Jerem. Heſ. 3, 4. Dan. 9, 16.), bis es im Leben Chriſti ſeine Iſrael und die Welt umfaſſende Vollendung erhält in beſtimmten Äußerungen (Matth. 23, 37. 24, 1 ff. 26, 28. Luk. 23, 31. Joh. 3, 14), welche für ſeine Stimmung in Gethſemane und am Kreuz beſtimmtes Zeugniß ablegen. Daß Chriſtus in ſeiner irdiſchen Lebensvernichtung nach Seiten des Daſeyns, der Ehre, der menſchlichen Ideale und Empfindungen in Angſt, Schmach, Verlaſſenheit und Qual ein Gericht Gottes über die Verblendung ſeines Volkes und der Welt ſieht, daran dürfen wir nicht zweifeln; ebenſowenig aber daran, daß er in ſeinem heiligen Mitgefühl dieſes Gericht ſeiner endlichen Lebensvernichtung als ſeine und der Welt ewige Lebensförderung erkannt und dadurch in die Sühne der Welt verwandelt hat. Gehen wir nun von der Wirkung des Sündenfalls nach dem Alten Teſtament weiter, ſo ſchleicht eine allgemeine Zorneswirkung nach dem Maaß der Sünde und des Todes zwar durch die alte Welt fort; zu neuen Objekten des göttlichen Zornes aber werden die Sünder, welche als Widerſacher gegen Gottes Warnungen und Mahnungen ſich verhärten, das Geſchlecht der Sündfluth, die Sodamiten, beſonders aber die Frevler gegen Gottes geoffenbartes Geſetz mit aufgehobener Hand (das goldene Kalb, die Empörungen und Abfälle in der Wüſte, die Rotte Korah, 4 Moſ. 15). Weiterhin wird jeder Abfall Iſrael's von Jehova zu einem Zornes- oder Todesverhängniß. Dann aber wird allmählich das Freveln der Heidenvölker, insbeſondere ihrer Tyrannen und Eroberer, gegen den Heiligen Iſrael's, gegen Iſrael's Glauben, Heiligthum und Völkerrecht zu einem Anlaß göttlicher Zornesoffenbarungen und Gerichtsverhängniſſe (Jeſ. 13, 9. Kap. 14 ff. Jer. 46 ff. Heſ. 38., Obadja, Nahum, Habakuk, Zephanja, Sach. 1, 15). Die Verbindung des Judenthums und der Heidenwelt aber endlich gegen Chriſtum, den Geſalbten Gottes, macht im Princip das Maaß voll. Daher erkennt auch Chriſtus in der Thatſache, daß ſeine Kreuzigung entſchieden iſt (Matth. 23, 39. 24, 1 ff.), die gewiſſe Zukunft des großen Zornestages, welcher den Feuertod bringen wird über die ganze Welt (Röm. 2, 5 f.). Und zwar ſteht dieſe unfehlbare Combination nicht im Widerſpruch mit der durch ſeinen Tod vollbrachten Verſöhnung, denn wie ſein Tod die principielle Erlöſung der Welt iſt nach allen ihren Heilsbedürftigen, ſo iſt der Tag des Zorns die ſchließliche Erlöſung aller Gläubigen (Luk. 21, 28. 1 Theſſ. 1, 7. 8. 2 Petr. 3, 7—10.) und das Feuergericht, welches mit dem Tage des Zorns über die Verſtockten kommt, iſt eben damit begründet, daß ſie nicht das Heil Gottes im Tode Chriſti angenommen, ſondern das Gottesgericht ihrer Blindheit in dieſem Tode beſiegelt haben. Sie haben ſich das Evangelium zu einem Geruch des Todes zum Tode gemacht (1 Kor. 1, 18).

Aus dieſen verſchiedenen Gradationen des Zorns treten zwei Hauptgrade hervor. Die Offenbarung des Zorns über die allgemeine menſchliche Sünde, Sündhaftigkeit und einzelne Verſündigung, und die Offenbarung über die bewußte Empörung gegen die göttliche Offenbarung des Heils in ſeiner Vorbereitung oder in dem Geſetz, und in ſeiner Vollendung, oder im Evangelium. Der erſte Grad ſcheint uns ſymboliſirt durch das Walten Gottes über ſeinen Cherubim (1 Moſ. 3, 24. Pſ. 18, 11—15. 104, 4); der zweite durch ſeine Erſcheinung zwiſchen den Seraphim (Jeſ. 6). Denn daß die

Cherubim ihre Deutung finden in den Sturm- und Donnerwolken, über denen Gott wie auf seinen Wagen einherfährt, und die er in Engel des Gerichts verwandelt, beweist die Combination der angeführten Stellen. Auch ist das Gesetz, welches Zorn anrichtet, nach Röm. 4, 15. in der Bundeslade überwaltet von den Cherubim, und nur durch den Deckel der Bundeslade, als Stätte der Sühnung von ihnen geschieden. Daß aber die Seraphim ein Gesicht des Feuergerichts bezeichneten, in welchem mit der Verstockung des Volkes der Tempel verbrennen mußte, liegt auch in der Bedeutung des Wortes „die Verbrenner" ausgesprochen. Als Jesaias den Beruf erhielt, die Verstockung des Volkes zu predigen, sah er auch im Geist den Tempel von den Feuerengeln Gottes eingenommen und erfüllt mit Rauch. Das erste größte Phänomen von den Gerichten der ersten Art ist die Sündfluth; das erste größte Phänomen der zweiten Art ist der Untergang von Sodom und Gomorrha. Von dem brennenden Tempel und der Zerstörung Jerusalems an gehen abwechselnd Wasser- und Feuergerichte über die Welt. Beide Formen aber zerfallen wieder in zwei Klassen, in typische oder zeitliche und in reale oder äonische Gerichte. Es gibt typische Sündfluthen und historische Auflösungen einzelner Nationen, aber auch jenseitige Versenkungen in das Dunkel des Scheol. Es gibt diesseitige Feuergerichte in akuten vernichtenden Gerichtsverhängnissen, aber auch jenseitige Feuergerichte der Verdammniß. Wollte man nun sagen, im Neuen Testament sey die Lehre vom Zorn Gottes verschwunden, so ist nur so viel zuzugeben: erstlich, daß das Bewußtseyn des Zorns im Lichte der Versöhnung verschwunden ist; zweitens, daß die Anschauung des Zorns für die Gläubigen eine andere geworden ist. Daß aber nach dem Maaße, wie die Sünde des Unglaubens gegen das Evangelium größer ist als die Sünde der Rebellion gegen das alttestamentliche Gesetz auch gerade im N. Testam. die vollendete Enthüllung des Zornes, des Todes, des Gerichtes und der Hölle hervortritt, und daß dem auch in der neutestamentlichen Zeit das Walten Gottes über die Welt des Unglaubens entspricht, davon kann man sich überzeugen einerseits durch den Blick in das Neue Testam., andererseits durch den Blick in die Geschichte der Lehre von der Gehenna. Der Hebräerbrief hat diese Steigerung sehr bestimmt hervorgehoben (Hebr. 12, 18 ff.). Die letzte höchste Hemmung der letzten höchsten Liebesoffenbarung Gottes kann keine andere Folge haben, als die letzte höchste und äußerste Reaktion des göttlichen Waltens, welche die Pein dieser Hemmung in das Leben der Sünder zurückwirft als äonische Qual. Darum heißt auch der große Tag des Gerichts ein Tag des Zorns, weil er die Zeit des Durchbruchs der göttlichen Gerechtigkeit durch die große Gesammthemmung der Welt gegen das Evangelium in der letzten Zeit bezeichnet (Matth. 24, 37 ff.).

Der Zorn Gottes manifestirt sich also ganz besonders in dem Walten Gottes, eben so wie der Zorn des Menschen sich manifestirt in seinen Ausbrüchen. Daher sind denn auch die Bezeichnungen des göttlichen Zorns entnommen von den Phänomenen des menschlichen Zorns. Die Darstellung geht aus von dem Schnauben der Nase (אַף von אָנַף), von dem Brennen (חרה) oder Glühen (חמם) des Zornes (wir glauben nämlich nicht, daß man in solchen Verbindungen mit Weber die ursprüngliche Bedeutung von אַף, Nase, festzuhalten habe), oder des Zornesfeuers (חֲרִי, חרון), von dem Feuer schlechthin im eminenten Sinne (5 Mos. 32, 22); oder von dem Aufschäumen (זעם, קצף) und von dem Ueberlaufen (עבר). Ueber die mit diesen Ausdrücken in Verbindung stehenden Verba und Substantiva vergl. man Weber, vom Zorn Gottes (Erlangen 1862) S. 121 ff. Wenn nun aber die Schrift die Berechtigung des menschlichen Zornes anerkennt, ihn aber für sündhaft hält in der Regel und ihn auch in den edelsten Aeußerungen streng beschränkt wissen will, insbesondere auch beschränkt wissen will durch die Zeit, damit er nicht versauere in Groll und Haß (Ephes. 4, 26), so ist eine ähnliche Selbstbeschränkung des göttlichen Zornes, d. h. der göttlichen Selbsterregung und Spannung gegen die Hemmung nach himmlischen Maaßen anzunehmen, und darüber finden sich denn auch Andeutungen, welche uns nöthigen, noch einen Unter-

ſchied zu machen zwiſchen den Kundgebungen des göttlichen Zorns im engeren Sinne (Pſ. 103, 9. Jeſ. 54, 8. 60, 10., der Tag des Zorns; die Zornsſchaalen) und ſeinem nachherigen Fortwirken in den Akten der Strafgerechtigkeit (Joh. 3, 36. Offenbar. 14, 11. 19, 3). Auf alle Fälle kann man aus dem Zorne Gottes an ſich keine Eigenſchaft machen, da die Eigenſchaft Gottes eine conſtante Beſtimmtheit der Beziehung des göttlichen Weſens zur Welt in ſeinem Walten ausſpricht. Wohl aber iſt der Zorn eine innere Selbſterregung und Manifeſtation Gottes, welche auf eine beſtimmte Eigenſchaft Gottes zurückzuführen iſt, und zwar darauf, daß er ein eifriger Gott iſt (אֵל קַנָּא). Die Beziehung des Zornes Gottes auf ſeinen Eifer, oder ſein Eiferſüchtigſeyn tritt ſchon 2 Moſ. 20, 5. deutlich genug hervor; ſie iſt aber, wie Weber mit Recht hervorhebt, ganz klar ausgeſprochen 5 Moſ. 4, 24., wo von Gott geſagt wird, er ſey אֵשׁ אֹכְלָה, weil אֵל קַנָּא. Der Zorn Gottes iſt eine Wirkung und Manifeſtation ſeines Eifers oder Eiferſüchtigſeyns. Denn im Sinne des Eiferſüchtigſeyns iſt ſein Eifrigſeyn zu verſtehen, wie dieß die weitere Entwickelung des Begriffes im A. Teſt. gemäß der Darſtellung des Verhältniſſes Gottes zu ſeinem Volke unter dem Bilde der Ehe beweiſt. S. die Citate bei Weber S. 31, insbeſondere Hoheſl. 8, 6. So werden wir denn von der menſchlichen Eiferſucht in ihrer Berechtigung auf ein ihr entſprechendes Verhalten in Gott zurückgewieſen, wie von dem rein menſchlichen Zornesaffekt auf den Zorn Gottes. Auch die Eiferſucht iſt in der Regel ſündhaft und krank bei den Menſchen, wie dieß ſchon der Name beſagt; es liegt ihr aber eine durchaus berechtigte, ja ſittliche Sinnesart zu Grunde, welche man als den eigentlichen menſchlichen Grund und Boden für die göttliche Stiftung der Ehe betrachten kann. Die bräutliche Liebe zwiſchen Mann und Weib iſt ausſchließlich und unverletzlich, und mit ſittlichem Eifermuth iſt ſie gegen Verletzung, Entweihung und Treubruch gewaffnet. Eben ſo aber, wie ſich in der reinen bräutlichen Liebe und Ehe der Menſchen das Verhältniß Gottes zu ſeiner Gemeine, zu ſeinem Volke, ja ſein urſprüngliches Verhältniß zu allen Seelen (Eph. 5, 32. Röm. 2, 9 ff.) abſpiegelt, ſpiegelt ſich in dem menſchlichen bräutlichen Eifermuth der göttliche Eiferſinn ab, womit er ſein perſönliches Verhältniß zu den Menſchenſeelen heilig ſtreng überwacht, und zwar in beſonderem Maaß ſein typiſches Brautverhältniß zu ſeinem Volke, im beſonderen Maaße ſein reales Brautverhältniß zu der neuteſtamentlichen Gemeine.

Wir ſind alſo hier auf die Lehre von den göttlichen Eigenſchaften zurückgeführt. Ohne jedoch näher in dieſelbe einzutreten, muß doch bemerkt werden, daß wir zu unterſcheiden haben erſtlich ſolche Eigenſchaften Gottes, die ſich ergeben aus dem Verhältniß Gottes zur Welt überhaupt, ferner ſolche, die ſich ergeben aus dem Verhältniß Gottes zum Menſchen, und endlich ſolche, die ſich ergeben aus ſeinem Verhältniß zu der Sünderwelt und zu dem mit der Sünde geſetzten Elend der Creatur (ſ. meine poſitive Dogmatik S. 60 ff.).

Wie es nun eine Hauptſyntheſe aller göttlichen Eigenſchaften gibt in der eigenſchaftlich beſtimmten Manifeſtation der göttlichen Herrlichkeit (כָּבוֹד), ſo treten uns auch ſchon ähnliche binäre Syntheſen der göttlichen Eigenſchaften entgegen in ſeinem Verhältniſſe zu der *Sünde* des Menſchen und zu dem *Elend* der Creatur. In dem Verhältniß zu der Sünde des Menſchen wirkt vor Allem die Gerechtigkeit und die Liebe Gottes zuſammen; in dem Verhältniß zu dem Elend der Creatur die Gerechtigkeit und die Güte. Die Gerechtigkeit Gottes tritt gegenüber dem Sünder bei ſeiner ſündigen That und Richtung *zunächſt* hinter ſeine Liebe zurück, indem die Liebe als Perſönlichkeit Gottes ihn als Perſon freigibt und ſich ihm entzieht, und dadurch wird Gott für ihn zu einem verborgenen Gott, deſſen Namen er entheiligt. („Wie der Menſch, ſo ſein Gott", Pſ. 18, 26. 27. „Das thuſt du und ich ſchweige", Pſ. 50, 21). Dann tritt die Gerechtigkeit vor und die Liebe tritt hinter ſie zurück in den Heimſuchungen *des Eifermuthes* Gottes. Endlich wirken Gerechtigkeit und Liebe vereint in ihrer ganzen Energie als *Gnade* zur Verſöhnung der Sündenſchuld des heilsempfänglichen

Sünders (Röm. 3, 26). Dieſe rein geiſtigen, ethiſchen Verhältniſſe und Verhaltungen Gottes aber reflektiren ſich in der creatürlichen Natur und Naturſphäre des Menſchen, gemäß den Naturgeſetzen des Lebens und gemäß dem Verhältniß der Güte Gottes zur Creatur. Zuerſt tritt die Güte vor in ihrer Syntheſe mit der Gerechtigkeit, und ſo manifeſtirt ſich die Langmuth Gottes (Röm. 2, 21). Dann aber tritt die Gerechtigkeit Gottes vor im Verhältniß zur Güte, und ſo manifeſtirt ſich die Gerechtigkeit im engeren Sinne als heimſuchende Strafgerechtigkeit durch die Akte des Zorns. Endlich wirken Güte und Gerechtigkeit vereint in dem Walten des Erbarmens, der Barmherzigkeit, welche die Schläge des Zornes heilt. Jeſ. 60, 10. Micha 7, 9. 18.

In dem Einzelleben wie in der Geſchichte ſpiegelt ſich dieſer Gang des göttlichen Waltens ab. Zuerſt ſcheint die Sünde gar keine poſitiven Folgen zu haben im ethiſchen Gebiete, wenn die Stimme des Gewiſſens überhört wird (Pſ. 2, 1). Gott hat ſich verborgen. Auch in der phyſiſchen Sphäre zeigen ſich die Folgen der Sünde nicht gleich (Röm. 2, 4. Pſ. 73, 1 ff.), und dieß macht die Böſen ſo frech, daß ſie der Gottheit oder den Göttern ſelbſt ihre Sünden und Laſter andichten. Dann aber entzündet ſich das Feuer der verletzten Natur und das Feuer des göttlichen Waltens über ihr. Der Eiferſinn Gottes in ſeinen ethiſchen Wirkungen, die Strafgerechtigkeit Gottes in ihren Zorneswirkungen brechen hervor, und zwar in der Größe rhythmiſcher Takte. So ſehr die Verborgenheit Gottes und ſeine Langmuth über die ſich häufenden Sünden geſchwiegen haben, ſo ſtark und überſchwenglich tritt nun der Eifer Gottes und ſein Zorn hervor, weil das Maaß voll iſt, in furchtbaren Kataſtrophen des Einzellebens und der Geſchichte, von denen Jeruſalem und Babel, Rom und Conſtantinopel Zeugniß geben. Aber dieſelbe Hand, welche die Wunden geſchlagen hat, heilt auch die Wunden (Hiob 5, 17 ff.). Die Wunde des Schuldgefühls, welche der Eifer Gottes geſchlagen hat, wird geheilt durch die verſöhnende Gnade; die Wunde des creatürlichen Elends, welche unter dem Walten der Strafgerechtigkeit Gottes über dem Connex der Creatürlichkeit mit dem Geiſtesleben entſtanden iſt, heilt die Barmherzigkeit mit dem Balſam der Natur und des geſchichtlichen Lebens, die Barmherzigkeit Gottes, welche ſelbſt den Tod in ein Heilmittel verwandeln kann für unſterbliche Seelen.

Der Zorn Gottes als die Aktion der vereinten Güte und Gerechtigkeit Gottes und als die volle Lebensentfaltung des göttlichen Eifermuths iſt alſo diejenige Manifeſtation Gottes, wodurch ſich die Gerechtigkeit ſeines göttlichen perſönlichen Liebesweſens und Liebeswaltens von der Gerechtigkeit des Forums, des abſtrakten abſtrafenden Geſetzbuches und Gerichtshofes unterſcheidet. Gott ſtraft nicht wie ein beſtallter Richter oder Profaß abſtraft, ſondern nach der Pädagogik eines Vaters, der dem Kinde Spielraum läßt zur Entwickelung ſeiner Freiheit, der ſeine Normen aufſtellt, aber zunächſt nur gelinde warnt und Manches überſieht, dann aber die gehäufte Schuld mit dem Eifer der gekränkten Liebe heimſucht. Ebenſo aber auch nach dem Gleichniß eines gekränkten Liebhabers, Bräutigams oder Gatten, deſſen ganzes Herz ſich erregt und ſpannt gegen die ihm widerfahrene Untreue und Beleidigung. Durch das himmliſche Maaß der Liebe und der Freiheit Gottes gewinnen die Akte der ſtrafenden Gerechtigkeit Gottes den Ausdruck des göttlichen Zorns. Weil aber Gott gerecht iſt, ſo muß ſein Zorn ſo groß ſeyn wie ſeine Langmuth, ſein Eifer ſo groß wie ſeine Anerkennung der Freiheit der Creatur, und zwar gemäß der Bewegung ſeines Lebens, die ſeine Stellungen zu dem Menſchen bemißt nach den Stellungen des Menſchen zu ihm, die man aber nicht als *Veränderungen* in Gott darſtellen darf, ohne die bibliſche und chriſtliche Idee Gottes zu verletzen.

Und dieß führt uns auf eine Angabe der Steigerungen und der Minderungen des bibliſchen Begriffes von Gottes Zorn. Es iſt die äußerſte Steigerung der Idee des göttlichen Zorns, wenn das unfreie menſchliche Bewußtſeyn einen Riß macht zwiſchen der Liebe und der Güte Gottes und ſeinem Zorneseifer, ſo daß zwei getheilte und einander entgegengeſetzte Gottheiten daraus hervorgehen. Dieſer Dualismus ſpiegelt

ſich am ſtärkſten ab in der perſiſchen, der indiſchen und der ſlaviſchen Mythologie, mehr oder minder iſt er dem Heidenthum überall eigen; in dem Gebiete der Kirchengeſchichte ſpricht er ſich beſonders beſtimmt aus in dem Syſtem des Marcion (ſ. Tertullian. contra Marc.). Und ſicher verwandt iſt noch mit dem gnoſtiſchen Dualismus der theoſophiſche, wie er zum Beiſpiel bei Jakob Böhme hervortritt, und einen Gegenſatz fingirt zwiſchen einem zornigen Ungrunde in dem göttlichen Weſen und dem Herzen ſeiner Liebe (ſ. Baur, die chriſtl. Gnoſis, S. 558). Von Böhme aus ſetzt ſich dieſer Dualismus auch noch durch die neuere Theoſophie fort. Doch faſſen Franz v. Baader und Mich. Hahn die Sache ſo, daß ſich der Zorn Gottes erſt bilde in der Creatur als Conflikte der Liebeswirkungen Gottes mit dem Böſen in der Creatur (ſ. die unten bezeichnete Abhandlung von Bartholomäi, S. 264), oder wie er in Schelling'ſchen und Hegel'ſchen Vorſtellungen die Thatſache der Verſöhnung Gottes mit der Welt als Thatſache der Selbſtverſöhnung in das Weſen Gottes ſelbſt hineinverlegt. Nicht weit davon ab liegt die ultra-orthodoxe Vorſtellung, nach welcher ſich die Eigenſchaften der Gnade Gottes und des Zornes Gottes ganz geſchieden manifeſtiren ſollen in verſchiedenen und conträren Sphären, etwa in der Sphäre des Himmels und der Hölle. Die Aufſtellung eines abſoluten Zwieſpalts in dem göttlichen Walten wirft einen Schatten des Zwieſpalts auf das göttliche Weſen ſelbſt zurück. Auf der Seite der Minderungen des Zornbegriffs kann man als die gröbſte Minderung die vulgäre rationaliſtiſche Anſicht betrachten, nach welcher der altteſtamentliche Jehova im Bilde eines zornigen, blutdürſtigen Nationalgottes dargeſtellt wird, der von dem neuteſtamentlichen Vater unſeres Herrn Jeſu Chriſti nicht nur ökonomiſch als derſelbe Gott, ſondern weſentlich als ein anderer Gott verſchieden ſeyn ſoll. Der θεὸς δίκαιος des Marcion wurde als wirkliche Exiſtenz vorausgeſetzt; dieſes rationaliſtiſche Gottesbild aber wird als ein düſteres Phantasma des jüdiſchen Fanatismus betrachtet. An dieſe Vorſtellung ſchließt ſich die exegetiſche Verflachung der Schrift an, wornach ſich alle Darſtellungen vom Zorne Gottes als grobe Anthropopathismen ſollen auf die ſinnliche Ausdrucksweiſe des jüdiſchen Alterthums zurückführen laſſen, und eben deßwegen im Neuen Teſtamente angeblich immermehr zurücktreten. Eine dritte Geſtalt der Minderungen endlich ſucht die Idee des Zorns Gottes unter Anerkennung ihrer bibliſchen Realität nur auf diejenigen Momente zu beſchränken, in denen nach der Schrift die eigentliche Conſummation der göttlichen Zornesäußerungen hervortritt — eine Auffaſſung, welche eine allgemeine Thatſache des Lebens und der Geſchichte in eine ganz partikuläre Poſitivität verwandelt.

Das volle Verſtändniß der Lehre vom Zorn ergibt ſich aus der beſtimmten Wahrnehmung der Gegenſätze: die Langmuth Gottes und der Zorn Gottes, der Zorn und das Erbarmen. Sodann aus der Wahrnehmung der Beziehungen: der Zorn und der Eifermuth Gottes, der Zorn und die Verborgenheit Gottes, der Zorn und die Gnade. Ferner aus der Beachtung des Verhältniſſes zwiſchen dem Zorn und dem Weſen Gottes ſelbſt in ſeiner Liebe nach ſeinem eigenſchaftlichen Verhalten in Heiligkeit und Gerechtigkeit. Endlich aus der Abſpiegelung des Zorns in dem Tode und Todesgefühl. Dazu kommt die Symbolik des Zorns in der Natur, die Manifeſtation des Zorns im Geiſtesleben und in der Geſchichte, endlich die Prophetie des Zorns in der Apokalypſe.

Die Gerechtigkeit Gottes beſtraft die Sünder nicht in dem Gleichmaaß eines geſetzlichen Abſtrafens, ſondern nach der rhythmiſchen Folge der vorangehenden Langmuth und des endlich hereinbrechenden Zornes (Röm. 2, 4 ff.). Dieſe Gottesordnung ſpiegelt ſich in der Natur ſowie im perſönlichen Leben ab. Der Zorn aber bildet jene Kataſtrophen der Heimſuchung, welche innerhalb der Weltgeſchichte dem Erbarmen den Weg bereiten (Jeſ. 40, 1). Aber auch am Weltende, am Tage des Zorns gereichen ſie der Gemeine des Herrn zur vollendeten Erlöſung. Als ein Phänomen des göttlichen Waltens beruht der Zorn auf einer Bewegung in Gott, welcher eigenſchaftlich ſein Eifermuth (die Wahrnehmung einer Lebens- und Liebeshemmung) zu Grunde liegt, ſein feuriges Heimſuchen der Seele oder der Gemeine, die ihm untreu geworden, und ſein Rechten mit den Verführern,

womit er übergeht von ſeinem Zurücktreten vor dem freien Willen der Sünder zu der vollendeten Einwirkung auf ihren Willen durch ſeine Gnade. Fragen wir aber, durch welche einzelne Eigenſchaften hängt die Bewegung und Aktion des Zornes mit dem Weſen Gottes zuſammen, ſo haben wir von der Syntheſe der Güte und Gerechtigkeit zurückzugehen auf ſeine Heiligkeit und durch dieſe auf ſeine Liebe. Weil Gott als die abſolute Perſönlichkeit Liebe iſt, ſo bewahrt und bewährt er als der Heilige ſeine Perſönlichkeit über der Welt und in der Welt, und die negative wie die poſitive Wehr ſeiner Heiligkeit iſt ſeine Gerechtigkeit (Pſ. 89, 15). Die Heiligkeit Gottes alſo iſt die eigentliche Grundlage jener feurigen Bewegung und Aktion, welche aus ſeiner Gerechtigkeit in ihrer Verbindung mit der Güte, alſo aus ſeiner Strafgerechtigkeit, als die vollendete Reaktion ſeines Liebeslebens gegen die Hemmungen deſſelben hervorgeht. Daß es aber ein ſolches Walten Gottes gibt, dieß hat der Menſch zu allen Zeiten in ſeinem Todesgefühl und in ſeiner Todesfurcht, zumal in ſeinem böſen Gewiſſen wohl empfunden. Wir reden nicht von dem Tode an ſich, von der Grundform des Ueberganges aus dem erſten in's zweite Leben, ſondern von dem hiſtoriſchen Tode, dem Schreckenskönige mit ſeinen Schrecken. Wie aber das Feuer als Symbol des Zorneswaltens das Medium der Vernichtung des Alten, Abgelebten und Todten und damit der Neugeſtaltung des Lebens iſt, ſo iſt das Zorneswalten die Erſcheinung jener Kataſtrophen des Gerichts, welche beſtimmt ſind, eine ſittlich abgelebte Weltgeſtalt zu beendigen und eine neue, ſchönere Welt in's Daſeyn zu rufen. Daher ſoll auch am Ende der Tage das Feuer als Symbol mit ſeinem ideellen und reelen Lebensgrunde zuſammenwirken in Einer majeſtätiſchen Erſcheinung, der Zorn des Feuers und das Feuer des Zorns, um durch die feurige Metamorphoſe der Menſchenwelt hindurch die Erſcheinung eines neuen Himmels und einer neuen Erde zu vermitteln (2 Petr. 3, 10—13). Was in dieſer Beziehung die chriſtliche Apokalypſe weiſſagt, hat auch die Ahnung der Völker, beſonders der germaniſchen Mythologie (Ragnarökr) verkündigt.

Die ausführlichere Erörterung der Lehre vom Zorn Gottes kommt bald auf die Frage: wie verhält ſich die Lehre vom Zorn zu den Lehren von der Erbſünde, vom Geſetz, vom Opfer, von der Verſöhnung, von der Gerechtigkeit und Heiligkeit Gottes? Was die Lehre von der Erbſünde betrifft, ſo läßt ſich die Stelle Epheſ. 2, 3: ἦμεν τέκνα φύσει ὀργῆς, ſchwerlich bloß auf die Thatſünden der Juden und auf ein Verfallenſeyn derſelben zum Gerichte beziehen. Gleichwohl conſtituirt die Erbſünde nur ſolche Kinder des Zorns von Natur, wenn die Betrachtung das menſchliche Verderben im Gegenſatz zum Erlöſungsrathſchluß auffaßt. Da aber in der Regel der Erlöſungsrathſchluß mitzuſetzen iſt (V. 4.), ſo conſtituirt die Erbſünde unter dieſer Beziehung keine τέκνα ὀργῆς. Der Zorn vertreibt die ſündigen Menſchen durch die Cherubim aus dem Parodieſe, und ſie würden den Zorn wieder erregen, wenn ſie rückwärts in's Paradies einbrechen wollten. Auf dem Acker des Fluchs aber ſtehen ſie in der Oekonomie der beginnenden Gnade unter dem Walten der Langmuth. Der Tod hat ſeine erſte Verbeſſerung durch das Protevangelium gefunden (Röm. 5, 13). Ebenſo manifeſtirt das geoffenbarte Geſetz den Zorn Gottes nur gegen ſeine bewußten frechen Uebertreter und Feinde; das Volk in ſeiner Bundeswilligkeit aber ſteht unter dem Walten der Langmuth und der Pädagogik der Gnade (Röm. 3, 25). Was aber das Verhältniß des Zorns zu den Opfern betrifft, ſo iſt wohl zu beachten, daß ſich die Opferidee nicht mit den regulären Cultusopfern abſchließt; vielmehr ſind dieſe ergänzt durch das Cherem, das Fluchopfer, in welchem die Manifeſtation des Zornes Gottes unverkennbar hervortritt. Dieß beweiſt auch das Oſterlamm als Grundlage der Opfer, insbeſondere das Blut des Oſterlammes an den Thürpfoſten der Iſraeliten, was zur Abwendung des Zorns, nämlich zum Vorbeigehen des Würgengels, dienen mußte. Die Fürbitte des Moſes (2 Moſ. 32) ſteht in Beziehung zu einem ergänzenden Vertilgungsgericht; ebenſo die Räucherung des Aaron (4 Moſ. 7, 6—15). Gleiches gilt von den Brand- und Dankopfern David's (2 Sam. 24). Wenn man alſo redet von der Beziehung des Opfers

Chriſti auf die altteſtamentlichen Opfer, ſo iſt auch das Fluchopfer in Betracht zu ziehen (Gal. 3, 13. Hebr. 13, 12). Man hat in Frage geſtellt, ob der Ausdruck „Gott iſt verſöhnt worden“, oder die Lehre „Chriſtus hat den Zorn Gottes empfunden in ſeinen Sühnleiden“, zu halten ſey. Was nun den erſten Punkt betrifft, ſo iſt die neuerdings mehrfach gemachte Bemerkung (Hofmann, Schriftbeweis II. S. 327), das Wort ἱλάσκεσθαι werde nirgends von der Wirkung der Opfer auf Gott ausgeſagt, nicht ohne Bedeutung. Da das heidniſche ἱλάσκεσθαι bei Menſchen ſeinen Ausgangspunkt hatte, und die Vorausſetzung dabei war, daß es die Götter aus ungünſtigen in günſtige umſtimme, ſo paßte der überlieferte Ausdruck „die Gottheit verſöhnen“ nicht auf die Sühne der Offenbarungsſphäre aus zwei Gründen. Hier nämlich war erſtlich die Gottheit ſelbſt causa efficiens der Sühne, und zweitens konnte und ſollte nicht geſagt werden: Gott werde aus einem zornigen umgeſtimmt in einen gnädigen. Von dieſer Erwägung aber bis zu der Ausſage: alſo werde nach der Schrift bloß der Menſch verſöhnt, iſt ein großer Sprung. Daß der Menſch verſöhnt wird, vollendet ſich eben darin, daß er ſelbſt oder ſeine Sünde geſühnt wird (כִּפֶּר) und dieß vollendet ſich durch die Beſprengung des ἱλαστήριον mit dem Blute der Sühne; wodurch dieſes das Geſetz der Lade in ſeinen Forderungen und die Cherubim des göttlichen Waltens über der Lade befriedigt. Wie aber im Alten Bunde das Geſetz (Hebr. 9, 19) beſprengt werden mußte durch das Blut der Sühne, ſo muß im Neuen Bunde das Gewiſſen (Hebr. 9, 14.) gereinigt werden. In dem böſen Gewiſſen aber iſt die fordernde Stimme Gottes ſelber gegenwärtig, und hört erſt auf zu verklagen, wenn das Herz mit dem Blute Chriſti durch den Glauben beſprengt iſt (Hebr. 10, 23). Auch iſt ferner das böſe Gewiſſen, das Schuldbewußtſeyn und Gottes Geſetz in ihm nicht abzulöſen von dem objektiven Walten Gottes, das ſich im Tode des Menſchen und in ſeinem Gerichte manifeſtirt (Hebr. 9, 27). Und eben ſo, wie das böſe Gewiſſen mit dem Todesverhängniß über dem Menſchen zuſammenhängt, hängt das Blut Chriſti, welches das böſe Gewiſſen ſtillt, mit dem Opfertode Chriſti zuſammen, welcher den Tod aus einem Gericht in eine Erlöſung verwandelt (Hebr. 9, 28). Der Menſch alſo wird geſühnt, ſeine Sünde wird bedeckt oder für das Auge Gottes ausgelöſcht dadurch, daß objektiv das Geſetz oder ſubjektiv das Gewiſſen des Menſchen und Gottes Schuldforderung in ihm befriedigt und dadurch das Walten Gottes aus einem Walten zum Tode in ein Walten zum Leben verwandelt wird. Und dieß iſt denn auch der Grundgedanke der kirchlichen Lehre von der Sühne, welcher um ſo heller in ſeiner bleibenden Währung hervortreten wird, je mehr man ihm mit Beſcheidenheit temporäre Einkleidungen abſtreift. Ein ſolches Abſtreifen kommt aber nicht damit zu Stande, daß man ſagt: Chriſtus habe einen Zorn Gottes in ſeinem Leiden nicht empfunden; denn je mehr er in ſeinem individuellen Gefühle frei war von der Laſt des Zornes Gottes, deſto mehr hatte er ihn zu tragen in ſeinem Mitgefühl, in jenem Mitgefühl, welches ſchon ſeine Vorſpiele in dem Leben Abraham's, des Moſes und der Propheten findet. Denn eben das Mitgefühl macht den ſühnenden Hoheprieſter, und Chriſtus iſt der vollendete Hoheprieſter durch die Vollendung ſeines Mitgefühls (Hebr. 2, 10—18). Wenn aber nach dem Alten Teſtamente der jüdiſche Abfall vom Geſetze Gottes oder heidniſche Empörung wider den Heiligen in Iſrael den Zorn Gottes zur Folge hatte, ſo muß denn auch die Verſchwörung der Juden und der Heiden zur Ausrottung des Heiligen Gottes (Apg. 4, 27) das Abbrechen des weſentlichen Tempels (Joh. 2, 21. 22) als das vollendete Gericht der Verblendung, als die principielle Gipfelung des eigentlichen Zornesgerichts Gottes über die Welt erkannt werden. Gerade dieſes Gericht aber, deſſen Gewicht Chriſtus in ſeinem hoheprieſterlichen Mitgefühl empfunden, hat er mit ſeinem hoheprieſterlichen Opfer in die Sühne und Verſöhnung der Welt verwandelt. Der Austauſch des Bewußtſeyns zwiſchen Chriſtus und der Sünderwelt bildet den Angelpunkt der Verſöhnung („Er wird ein Knecht und ich ein Herr; das mag ein Wechſel ſeyn!“). Er hat die große Schuldforderung des Geſetzes Gottes befriedigt und dadurch die Ehe-

rubim des Geſetzes aus Engeln des Todes in Engel des Lebens verwandelt. Man wird aber die Wahrheit, daß er dem Rechte Gottes genug gethan, nicht dadurch entkräften können, daß man hinweiſt auf die große Differenz zwiſchen dem Rechte Gottes und dem Rechte des menſchlichen Forums. Auch auf den Rechten des menſchlichen Forums ruht ein Abglanz des göttlichen Rechts, und alle menſchlichen Rechtsverhältniſſe müſſen von Gottes Gerechtigkeit zeugen. Der Unterſchied iſt freilich dieſer, daß das menſchliche Recht mit quantitativen und extenſiven Maaße gemeſſen wird und beſtimmt nach dem äußerlichen Verhalten, das Recht Gottes dagegen mit qualitativen und intenſiven Maaßen, wobei es ankommt auf die Geſinnung, den Geiſt. Darum eben heißt es auch, der Eine Wille Chriſti habe durch das Opfer ſeines Leibes die Heiligung vollbracht (Hebr. 10, 10), und darum hat dieſes Eine Opfer eine ewige Geltung und Wirkung (Hebr. 10, 14). Chriſtus hat ſich nämlich durch den ewigen Geiſt Gott geopfert, um unſer Gewiſſen zu reinigen (Hebr. 9, 14). Der lebendige Mittelpunkt des Geſetzes Gottes und ſeines Rechtes iſt der Wille Gottes an uns; der lebendige Mittelpunkt der Geſetzeserfüllung und ſühnenden Befriedigung iſt der vollendete, prieſterliche Opferwille des Menſchen. Dieſer Gegenſatz des göttlichen und des menſchlichen Willens iſt zu Einem Willen geworden in dem Opfer Chriſti, des Gottmenſchen (Hebr. 10, 9); daher hat ſich auch die fordernde und tödtende Gerechtigkeit Gottes in ſeinem Leiden in die leiſtende und nenbelebende verwandelt (Röm. 3, 25). Eben ſo wenig nun, wie ſich das Opfer Chriſti ablöſen läßt von der Beziehung zur Gerechtigkeit Gottes, läßt es ſich ablöſen von der Beziehung zu ſeiner Heiligkeit. In der Kraft der Heiligkeit Gottes iſt Chriſtus in die Welt gekommen (Luk. 1, 35); zur Wiederherſtellung der Heiligung des Namens Gottes, der Ehre ſeiner heiligen Perſönlichkeit, hat er bei der Taufe ſeine Amtsweihe erhalten durch den heiligen Geiſt, dem heiligen Vater hat er ſich in ſeinem Opfertode geheiligt (Joh. 17, 11. 19.) und durch die Vollendung ſeines Lebens hat er die Ausgießung des heiligen Geiſtes vermittelt, durch welche für alle Zeit die Heiligkeit Gottes der Welt verklärt wird. Es iſt nun eine Wirkung des Todes und der Auferſtehung Jeſu, daß die ganze neuteſtamentliche Zeit geſtellt iſt unter das Walten der Gnade Gottes. Aber das Walten der Gnade über der Sünderwelt verwirklicht ſich in der Welt nach Maßgabe des Glaubens. Daher gibt es auch in der neuteſtamentlichen Zeit geſteigerte Offenbarungen des Zorns Gottes über die Ungläubigen (Joh. 3, 36. Röm. 1, 18.), und die betreffenden Ausdrücke laſſen keinen Zweifel darüber, daß hier von gegenwärtigen Dingen die Rede iſt, nicht von zukünftigen. So wenig man die Zornesakte der altteſtamentlichen Oekonomie in bloße Vorbilder verwandeln kann, ſo wenig und noch weniger die Zornesakte innerhalb der neuteſtamentlichen Oekonomie. Die Zerſtörung Jeruſalems wird als das Phänomen eines großen Zorns bezeichnet (Luk. 21, 24). Die Verhängung des göttlichen Zorns innerhalb dieſer Zeit iſt nicht identiſch mit dem Zorn des großen Zorntages, wie ſich dieß aus vielen Stellen ergibt (Röm. 2, 5. vgl. V. 6. 1 Theſſ. 2, 16. Eph. 5, 6. Kol. 3, 6). Wie ſich ein ſolches Zornesverhängniß allmählich ſummiren kann auf den Tag des Zorns, iſt angedeutet Röm. 2, 5. Der Tod Jeſu iſt eben die principielle, allmählich ſich entfaltende Urſache des einſtigen Todes der Welt am Tage des Zorns, eines peripheriſchen Todes zum Heil für die Gläubigen, zum Unheil für die Ungläubigen, gemäß ihrem Verhalten zu dem centralen, perſönlichen Tode Chriſti. Von der Vollendung des Zorns muß man alſo die graduelle Häufung des Zorns eben ſo unterſcheiden, wie man von der Vollendung der Sünde in der Verſtockung die allmählichen Steigerungen des Unglaubens und der Bosheit (deren erſte Grade ſich auch ſchon vollſtändig im Alten Teſtamente finden; ſ. Jeſ. 6.) zu unterſcheiden hat. Ueberhaupt hat man weder das Walten des Geſetzes, noch das Leben Chriſti, noch das Gewicht der Sünde lediglich nach dem Maaß hiſtoriſcher Beziehungen zu beſtimmen, denn überall kommt es an auf den Zuſammenhang des hiſtoriſchen Moments mit ſeiner ideellen Grundlage (ſ. Röm. 2, 14. 15. 1 Kor. 10, 4. 5). Wenn nun endlich der correktive Zweck der Aeußerungen des gött-

lichen Zorns, auf welchen Lactantius hingewieſen, nicht zu verkennen iſt (Jeſ. 10, 25. 54, 8. 60, 10. u. a.), wenn das ideelle Ziel des Zornesproceſſes das Erbarmen iſt, ſo entſteht zuletzt die ſchwierige Frage: ſoll der große Tag des Zorns (Röm. 2, 5. Offb. 6, 16. 17. 11, 18 u. a.) ein entgegengeſetztes Ziel haben? Oder kann der Begriff des Zornes als einer Aeußerung eines göttlichen Affektes feſtgehalten werden, wenn dieſer Zorn in dem ewigen Zornleiden der Verdammten fortdauert? Wie wir aber in Bezug auf die Zornesmomente der Urzeit, der Zeit der Geſetzgebung und der Zeit des Todes Chriſti zwiſchen den Kataſtrophen ſelbſt und ihren unter Mitwirkung der göttlichen Langmuth und Gnade geordneten und modificirten Wirkungen unterſcheiden mußten, ſo wird auch zwiſchen dem großen Phänomen der letzten Zornesoffenbarung oder zwiſchen dem Tage des Zorns und den Aeonen ſeiner Nachwirkung zu unterſcheiden ſeyn. Daß nun dieſe Nachwirkung für die Erlöſten die vollendete Erlöſung iſt, haben wir ſchon hervorgehoben. Aber auch das Gericht des unabſehbaren Todes muß als eine Wendung, als eine geordnete göttliche Oekonomie, die einen Wiederſchein ſeiner Güte hat, erkannt werden, inſofern als die Feſſelung der Böſen und die Indifferenzirung des Böſen eine Begränzung der Pein iſt, im Verhältniß zu der unbegränzten Produktion der Pein, welche dem ungefeſſelten Böſen eigen ſeyn würde. Daher gibt es in dieſer Oekonomie einen Plural von Aeonen (Offenb. 14, 11. 19, 3.), und ſowohl der gewöhnlichen Vorſtellung von der ewigen Verdammniß als einer abſolut endloſen Zeit, wie der Theorie von der Wiederbringung aller Dinge ſind folgende Sätze entgegen zu halten: 1) die Begriffe ewig und endlos ſind verſchieden; 2) wo alle Ewigkeiten der menſchlichen Vorſtellung aufhören, da fangen immer neue Ewigkeiten Gottes an; 3) verſchiedene Aeonen ſind durch ihre beſtimmenden Grundgedanken verſchieden; 4) das Maaß der Feſſelung des Böſen iſt das Maaß der Begränzung der Pein, und ein großes Irrenhaus oder auch Strafgefängniß für den vollendeten böſen Geiſteswahnſinn der Verſtockten iſt auch eine Oekonomie, über welcher nicht bloß eine abſtrakte Gerechtigkeit waltet; 5) die Einheit des Weltzweckes Gottes iſt ideell und dynamiſch geſichert alle Zeit, darum geht auch die Realiſation des Weltzweckes Gottes immer fort zu dem von Paulus bezeichneten Ziele der abſoluten Verherrlichung Gottes (1 Kor. 15, 25—28). Ueber den bekannten Verſuch, den fraglichen Knoten zu zerhauen durch die Annahme einer ſchließlichen Vernichtung der Verdammten, zu verhandeln, halten wir wenigſtens hier für überflüſſig.

Das umfaſſendſte Werk über den vorliegenden Gegenſtand iſt das oben angeführte, von Weber (Erlangen 1662), ausgeſtattet mit „Prolegomenen über den bisherigen Entwickelungsgang der Grundbegriffe der Verſöhnungslehre von Delitzſch. Hinſichtlich der ſonſt vorhandenen Literatur bemerkt Weber (S. 1): Der Zorn Gottes hat von Seiten der Theologie nicht die gebührende Würdigung gefunden, ſo daß außer der älteren Monographie von Lactantius de ira (dei) ad Donatum und den neueren von Ritſchl (de ira Dei, Bonn 1859) und Bartholomäi (in den Jahrbb. f. deutſche Theologie, 1861, Heft 2.) kaum eine bedeutendere Monographie darüber zu finden iſt. Die Dogmatiker behandeln ihn gewöhnlich nebenbei unter dem locus von der Gerechtigkeit; am meiſten ſind auf den Gegenſtand in neueſter Zeit Thomaſius, Lange, Schöberlein und Delitzſch in der bibliſchen Theologie eingegangen. Das Buch von Lactanz unterſcheidet den Begriff des Zorns von dem Rachegefühl als Entrüſtung des Rechtsgefühls, welche Beſſerung bezwecke, und behauptet gegen die Epikuräer, daß vom Zorn Gottes und von ſeiner Gnade die Rede ſeyn müſſe, gegen die Stoiker, daß aus ihrem Zugeſtändniß, es gebe eine göttliche Gnade, auch der Gegenſatz, daß es einen göttlichen Zorn gebe, zu folgern ſey, und ſtellt den Begriff außerdem dadurch feſt, daß es die reine Anlage zu einem reinen Zorn in der menſchlichen Natur von den ſündhaften Ausbrüchen des menſchlichen Zorns unterſcheidet.

Weitere geſchichtliche Behandlungen unſerer Frage ſ. bei Weber S. 7. ff. Auch in der Abhandlung von Ritſchl findet ſich eine gelehrte und umfaſſende Berückſichtigung der hiſtoriſchen Momente neben ausführlicher Erörterung der weſentlichſten loci. Die

Abhandlung von Bartholomäi liefert zuvörderſt manche treffende Unterſcheidungen und Beſtimmungen; ebenſo eine dankenswerthe Kritik vorgefundener Anſichten; das Reſultat jedoch, nach welchem der Zorn Gottes einen coordinirten Gegenſatz zu der Liebe Gottes bilden ſoll auf der Grundlage der Heiligkeit Gottes (S. 288), und nach welchem die Gerechtigkeit Gottes ein mehr abgeleiteter Begriff ſeyn ſoll als der Zorn, können wir nicht für ein glückliches halten. Die Heiligkeit Gottes (correſpondirend mit ihrem Gegenſatz, der Güte) beſtimmt ſich eben demgemäß, daß er in ſeinem Weſen die Liebe iſt, und der Zorn Gottes kammt eben nur als Aktualität ſeiner Strafgerechtigkeit zur Erſcheinung. Die umfaſſende und inhaltvolle Arbeit von Weber hat ſich nicht von Ueberſchwänglichkeiten freigehalten, welche an die Dualismen der Theoſophie erinnern, z. B. wenn es heißt: der durch Gottes Zorn verhängte Tod iſt dem Satan zur Verwaltung übergeben worden, er iſt der Fürſt des Todes und ſo der Engel des Zorns in der Welt (S. 108). Nach der Schrift darf Satan dem Hiob kein Haar krümmen, ohne eine ausdrückliche und ſpecielle Bewilligung Gottes, und wenn Hebr. 2, 14. 15. geſagt wird, die Menſchen müßten aus Furcht des Todes im ganzen Leben Knechte ſeyn, ſo iſt damit eben die ethiſche Vermittelung angegeben, wodurch der Satan die Macht des Todes hatte, und demzufolge auch das durch jene Todesfurcht begränzte und bedingte Maaß dieſer Macht. Eben ſo unbemeſſen wird S. 325 das Reich der Welt als ein Reich des Zorns dargeſtellt, und es heißt unrichtig: nicht Einzelne, die Welt als ſolche iſt Gegenſtand des Heilsrathſchluſſes Gottes. Auch verſichert der Verfaſſer auf eigene Hand von dem Zornesfeuer der Verdammniß, daß es lediglich den Zweck habe, Gottes Feinde richterlich zu ſtrafen (S. 356). Der Unterſchied zwiſchen dem Zornestage und ſeiner äoniſchen Folge kommt nicht zu ſeinem Rechte. Auch kann nicht geſagt werden, die abgefallene Menſchheit ſey alsdann dem Satan als dem Todesfürſten übergeben worden. Der Verfaſſer iſt auch auf die Verſöhnungslehre ausführlich eingegangen, und hier behält er öfter Recht gegen v. Hoffmann's Anſichten. Eine Verhandlung über ſeine Darſtellung überhaupt gehört jedoch nicht hieher. Außer dem Werke ſelbſt kommen auch die Prolegomena von Delitzſch in Betracht, welche ſich vorzugsweiſe, wenn auch nicht ausſchließlich, mit der Lehre von der Verſöhnung befaſſen. Lange.

Zoſimus, Biſchof von Rom im Jahre 417—418, von Geburt ein Grieche, Nachfolger von Innocenz I., iſt in der Geſchichte der Kirche namentlich durch ſeine Theilnahme an den dogmatiſchen Streitigkeiten ſeiner Zeit, in denen er für ketzeriſch gehaltene Lehren erſt in Schutz nahm und dann wieder verwarf, ſo wie durch ſeine Herrſchſucht und ſeine Thätigkeit für die Geltendmachung der Autorität des römiſchen Stuhles merkwürdig geworden, obſchon er nur ſehr kurze Zeit regierte und mit den Anmaßungen, die er ausſprach, wiederholt zurückgewieſen wurde. In den pelagianiſchen Streitigkeiten (ſ. Pelagius) hob er die von ſeinem Vorgänger und den afrikaniſchen Synoden ausgeſprochene Verdammung des Pelagius und Cöleſtius, die beide nach Rom appellirt hatten, auf, mißbilligte in einem Schreiben an den Biſchof Aurelius von Karthago und an die übrigen afrikaniſchen Biſchöfe das Verfahren gegen beide, erklärte dieſelben für rechtgläubig, ermahnte die Biſchöfe zum Frieden mit der Aufforderung, ſich vor Sophiſtereien zu hüten, die nur in unnützen Neuerungen wurzelten, und berief den Ankläger des Cöleſtius, den Diakonus Paulinus, vor ſeinen Richterſtuhl nach Rom. Die afrikaniſchen Biſchöfe hielten darauf in einem Synodalſchreiben an Zoſimus ihr Verfahren aufrecht, erklärten ſich mit Nachdruck dagegen, daß Zoſimus eine bereits entſchiedene Sache von Neuem einer Unterſuchung unterworfen habe, beſtätigten ihr früheres Urtheil auf einer neuen Synode zu Karthago (418) und unterſagten dem Paulinus die Reiſe nach Rom. Zoſimus ſuchte auf Grund der angeblich von Petrus ererbten Kirchengewalt ſein Verfahren zu rechtfertigen, als aber die afrikaniſchen Biſchöfe beim Kaiſer Honorius ein sacrum rescriptum gegen die Pelagianer erlangt hatten, gab Zoſimus nach und ſprach nun in einer Epistola tractatoria die Verdammung über Pelagius und Cöleſtius auch aus. Dennoch fand er wieder bei 18 italieniſchen Biſchöfen

Widerſpruch, die er ſofort ihrer Würde für verluſtig erklärte. Die von dem Biſchof Urbanus ausgeſprochene Abſetzung des Aelteſten, Apiarius zu Sicca in Numidien, verwickelte den Zoſimus in neue Händel mit den afrikaniſchen Biſchöfen. Apiarius rief den römiſchen Stuhl zum Schutze an, Zoſimus erkannte die Abſetzung nicht an, und als die Biſchöfe eine Synode gegen das Verfahren des römiſchen Biſchofs in Karthago veranſtalteten, ſchickte er drei Geſandte dahin, welche die Wiedereinſetzung des Apiarius verlangten. Zoſimus erlebte jedoch das Ende der Verhandlungen nicht.

Auch in die Angelegenheiten der galliſchen Biſchöfe miſchte ſich Zoſimus, um ſie ſeiner Autorität zu unterwerfen. Zwiſchen den Biſchöfen von Arelate und Vienne war ein Streit über die Würde und Rechte eines Metropoliten wie über die Ausübung der kirchlichen Gerichtsbarkeit ausgebrochen. Der Streit war bereits ſeit einer Reihe von Jahren durch eine Synode zu Turin entſchieden, als Zoſimus (417) durch ein Schreiben an die Biſchöfe Galliens und durch ein zweites Schreiben an die Biſchöfe in Gallien, Spanien und Afrika mit dem Ausdrucke des Stolzes und Uebermuthes den Biſchof Patroclus von Arelate zu ſeinem Vikar in Gallien ernannte und ihm die Metropolitanrechte über die Vienner Provinz, die erſte und zweite Narbonenſiſche, übertrug. Sein Verfahren fand mannichfachen Widerſpruch, doch ſetzte der Tod (418) ſeinen herrſchſüchtigen Plänen ein Ziel.

Vergl. Joh. Matth. Schröckh, chriſtliche Kirchengeſchichte, Bd. VIII. Leipz. 1782. S. 148 ff. mit den literariſchen Nachweiſungen daſelbſt. — Joh. C. L. Gieſeler, Lehrbuch der Kirchengeſchichte, Bd. I. 2. 4te Aufl. Bonn 1845. S. 111 f.

Neudecker.

Zulaſſung, göttliche. Die Lehre von der Zulaſſung des Böſen in der Welt von Seiten Gottes hängt genau zuſammen mit der Lehre von der menſchlichen Freiheit, von der Vorherbeſtimmung und von der Vorſehung, weßhalb wir uns hier zuvörderſt auf die betreffenden Artikel beziehen. Der Begriff der göttlichen Zulaſſung des Böſen, hat ſich in dem religiöſen Bewußtſeyn, namentlich in dem religiöſen Bewußtſeyn des Offenbarungsglaubens, ſo wie in der chriſtlichen Theologie entwickelt aus der Anſchauung des ſcheinbaren Konflikts zwiſchen der Heiligkeit Gottes, ſeiner Allmacht und ihrem Wollen einerſeits, und der menſchlichen Freiheit und ihrem Mißbrauch, der Thatſache und That des Böſen andererſeits. Da Gott heilig iſt, ſo kann er das Böſe ſchlechterdings nicht wollen, ſondern nur haſſen, verwerfen und verbieten, und da er allmächtig iſt, und allmächtig waltet, ſo kann er ſich an der Verwirklichung des Böſen nicht betheiligen; ſo es ſcheint in der vollen Conſequenz des göttlichen Waltens zu liegen, daß er das Böſe auch nicht zur Verwirklichung könne kommen laſſen, weil es ſonſt ſeinen abſoluten Weltplan verſtören, ſein Weltregiment verhindern, ſeinen Weltzweck vereiteln könnte. Wenn aber gleichwol der Menſch, oder überhaupt der creatürliche Geiſt frei iſt, und wenn mit dem Mißbrauch ſeiner Freiheit das Böſe zur Erſcheinung kommt in ungeheuerer Ausbreitung, in dem großen Reiche der Finſterniß, ſo ſcheint damit die Abſolutheit des göttlichen Waltens, oder am Ende die volle Conſequenz ſeines heiligen Abſcheus gegen das Böſe in Frage geſtellt zu werden. Unter dieſer ſcheinbaren Colliſion findet ſich das unmittelbare religiöſe Gefühl, ſo wie die Theologie, inſoweit ſie wirklich eine geſunde Stellung zwiſchen dem Fatalismus einerſeits und dem Caſualismus andererſeits einnehmen will, mittelbar zurecht durch die Annahme einer göttlichen Zulaſſung des Böſen. „Die Art (modus) der Weltregierung, ſagt Hoſe (Hutterus redivivus, S. 160) wird von den altkirchlichen Dogmatikern zunächſt durch den concursus gedacht, und als permissio, impeditio, directio, determinatio beſchrieben“. (Vgl. Bretſchneider, Syſtematiſche Entwicklung ꝛc. S. 384.)

Die Idee dieſer Zulaſſung des Böſen von Seiten Gottes iſt in der Dogmatik nicht zu ihrer vollen Entfaltung gekommen, weil man ſie weder zur Genüge begründet noch zur Genüge beſchränkt hat.

Was die Begründung derſelben betrifft, ſo iſt ſie eine Conſequenz des ganzen Vor-

ſehungsglaubens ſo wie der Gewißheit der ethiſchen Freiheit des Menſchen. Daß die Vorſehung als Vorſehung kein Objekt hätte, wenn ſie nicht freie Weſen, ihre Wallungen und ihre möglichen und wirklichen Verirrungen zu überwalten hätte, darüber vgl. man den betreffenden Artikel: Vorſehung. Daß ferner die Freiheit nicht Freiheit wäre, ohne die von Gott mit ihr geſetzte Möglichkeit ihres Mißbrauchs, darüber vergl. man den betreffenden Artikel: Freiheit. Die Einheit beider Begriffe liegt aber in der Idee der göttlichen Liebe, oder der abſoluten Perſönlichkeit Gottes, welche in Wohlgefallen und Wohlwollen an dem perſönlichen Leben ein Reich der freien Geiſter gegründet und zum Reich der Offenbarung und Verherrlichung ſeiner Liebe beſtimmt hat. Nur im Elemente freier Selbſtbeſtimmung konnte Gott ein ſolches Reich der Liebe gründen, nur im Elemente freier Selbſtbeſtimmung kann der Menſch die Liebe Gottes erkennen, annehmen und erwiedern; eben damit iſt aber auch die Möglichkeit des Gegentheils, die Möglichkeit der Sünde geſetzt. Inſofern alſo Gott liebende Weſen und ein Bundes-Verhältniß zu ihnen gewollt hat, hat er auch ihre Freiheit gewollt, inſofern er die Freiheit gewollt hat, hat er auch die Möglichkeit der Sünde gewollt, dieſe aber hat er nur gewollt, weil ſich die Unmöglichkeit der Sünde, die in ihm ſelbſt liegt, auch in den freien Weſen, welche er zu ſeinem Liebesreich berufen hat, durch rechte Selbſtbeſtimmung in ſeiner Kraft und Gnade verwirklichen ſoll. Darum beſchränkt Gott ſich ſelbſt in ſeinem Walten der freien Geiſterwelt gegenüber, indem er den Geiſtern freien Raum ſchafft für ihre Selbſtbeſtimmung. Er gebietet dem Menſchen freilich das Gute, aber er gebietet es ihm nicht in der Form der Nöthigung, ſondern in der Form ſittlicher Zumuthung; weil es ein Widerſpruch wäre, wenn er ihn in der Form der Unfreiheit frei machen wollte, in der Form des knechtiſchen Zwanges zu einem liebenden Kinde. Will man aber von einer göttlichen Nöthigung reden, ſo kann man nach der Natur der menſchlichen Freiheit ſagen: er nöthigt den Menſchen zur Freiheit, er zwingt ihn, frei zu ſeyn. Denn die Wahlfreiheit des Menſchen aufheben, hieße den Menſchen ſelbſt aufheben. Daher hält Gott in wunderbarer Selbſtbeſchränkung an ſich dem Menſchen gegenüber, vielfach wie wenn er ſich ganz verborgen hätte, oder nicht da wäre. Daher bewilligt er dem einzelnen Menſchen die Gnadenfriſt ganz entſchieden durch die Lebenszeite hin, der Menſchheit die Gnadenfriſt aller Jahrtauſende des Weltlaufs, und wenn er gleichwohl nach ſeiner Gerechtigkeit alles Böſe beſtraft, ſo hat doch auch die Strafe durchaus den ethiſchen Karakter; ſie iſt zunächſt nur eine innere, worin der Menſch ſich ſelbſt ſtrafen und peinigen muß, ſie folgt als äußere dem Böſen langſam auf dem Fuße nach, ſie zwingt ihn nicht zur Umkehr, ſie hebt ſeine Wahlfreiheit nicht auf, ſondern läßt bis zu ihren äußerſten Conſequenzen ſeine Pein erſcheinen als ſeine Schuld, ſein Leiden als ſeine eigene That. Daher iſt ein Reich der Finſterniß möglich in Gottes Welt, daher kann eine Hölle dem Lauf der Weltgeſchichte folgen, und eben daher geht ſchon die unperſönliche Natur mit dem ſymboliſchen Spiel eines immer mächtiger hervortretenden Anſcheins und Vorſcheins der Freiheit der Erſcheinung des Menſchen in ſeiner Freiheit voran. Im Allgemeinen alſo bezieht ſich die Zulaſſung Gottes auf das ganze Gebiet der Freiheit, inſofern dieſe dem Mißbrauch ausgeſetzt iſt. Bei allem Guten, was bedingte Geiſter thun, wirket der Geiſt Gottes mit; von allem Böſen, was geſchieht, entzieht er die Gegenwart ſeines Geiſtes, es kommt zu Stande als Rathſchluß und Anſchlag des Herzens unter ſeiner Zulaſſung.

Wir müſſen den Ausdruck betonen: als Rathſchluß und Anſchlag des Herzens und dies führt auf die Beſchränkungen des Begriffs der Zulaſſung. Zwiſchen dem eigentlichen Gebiete des Böſen, dem puren Nisus oder Anſchlag des Sünders, und der äußeren Verwirklichung ſeiner Sünde unterſcheidet die h. Schrift ſehr beſtimmt, am genaueſten in den Sprüchen Salomonis 16, 1. 2. 3. 9. (Man beachte die Gegenſätze: das Herz und die Zunge; die Geiſter und ihr Weg; die Anſchläge und die Werke; der Anſchlag des Herzens und die Ausführung deſſelben durch Gottes Walten). Die innere pure Sünde wird durch ihre Verwirklichung in der äußeren Welt umgelenkt, ironiſirt

(Pſalm 2.), gerichtet, weil dieſe Verwirklichung unter dem göttlichen concursus Statt findet, wie er die Subſtanz des Sünders erhält und damit die Möglichkeit der Sünde, und wie er die Gelegenheit herbeiführt. Manchmal freilich faßt die heilige Schrift beide Momente, den actus purus der Sünde, die poſitive und doch nichtige Negation des Guten, mit ſeinem äußeren Scheinreſultat, der Sünde in dem Gericht ihrer Verwirklichung zuſammen (2 Moſ. 9, 15. 16. 1 Sam. 16, 14. 2 Sam. 24, 1.), und eben daher entſteht denn der Anſchein einer Prädeſtination zum Böſen, durch welchen ſich vielfach ein conſequenter theologiſcher Prädeſtinatianismus hat beirren laſſen, während ein geſundes und tiefes Gefühl von Prädeſtination nichts anders meinen kann als was die Schrift meint, wenn es auch der klaren Unterſcheidung zwiſchen der Sünde im innern Gericht, und dem Gericht in der äußeren Sünde nicht immer mächtig iſt. Dieß iſt der Hauptſache nach die Stellung der Infralapſarier von Auguſtin an bis auf die Reformatoren zu der Lehre von der Prädeſtination. Schon in der Reformationszeit aber haben tiefer blickende Männer, wie Sebaſtian Frank (Paradoxa 29, 30, 31) die Unterſcheidung vollzogen, und mit dem Anfang des 17. Jahrhunderts tritt ſie überall hervor mit der Beſtimmung, daß der concursus Gottes zu dem materiale der Sünde nicht aber zu dem formale derſelben mitwirke (ſ. H. Schmid, luth. Dogmatik, S. 141; Ebrard, Dogm. S. 380*). Der Begriff der göttlichen Zulaſſung des Böſen iſt alſo beſchränkt, und zwar mehrfach. Zunächſt durch die impeditio, und zwar nicht nur durch die impeditio des göttlichen Geſetzes, der göttlichen Warnungen und Strafen, ſondern auch des göttlichen Waltens, welches überall die Anſchläge des Böſen, aber überhaupt ſeine Verwirklichung verhindert, wo es nicht der göttlichen Weisheit gemäß iſt, das Böſe zu ſeinem eigentlichen Ausbruch kommen zu laſſen (S. die Geſchichte Joſeph's, in welcher ſich Verhinderung und Zulaſſung verbinden. 1 Moſ. 50, 20.). Dieſer impeditio tritt nun jene directio entgegen, welche den Erfolg der innern Sünde zu einem Scheinerfolg macht (daher das ἁμαρτάνειν als Verfehlen des Ziels), und ſogar zu einem Gericht über die Sünde, wie dies die Geſchichte der Brüder Joſeph's, die Geſchichte Pharao's und im größeſten und centralſten, ſchlechthin vollendeten Maaß die Geſchichte der Kreuzigung Chriſti beweiſt (Apgeſch. 4, 26—28.). Dieſe directio aber findet wie die impeditio ihren Abſchluß in der determinatio, dem Abſchluß der göttlichen Lenkung, dem vollendeten Gericht, in welchem das Böſe nicht nur gerichtet iſt und vernichtet erſcheint, dargeſtellt in ſeiner innern Nichtigkeit (Hiob 5, 13; Pſalm 6, 15. 17; Pſ. 9, 16; Spr. 26, 27; 1 Cor. 1, 20.), ſondern auch nach ſeinen materialen Effekten ſchlechthin verwandelt wird in den Dienſt des Guten, die Förderung des Reiches Gottes, die Verwirklichung ſeines Rathſchluſſes (Apgeſch. 5, 28. Röm. 11.)

Was nun aber noch die Bezeichnung der Zulaſſung Gottes mit dem Ausdrucke actus permittens betrifft, ſo muß wohl beachtet werden, daß das permittere hier nicht die Bedeutung der billigenden Erlaubniß haben kann. Der Ausdruck permittere iſt allerdings zweideutig; er bezeichnet aber nicht blos das ethiſche Erlauben im Gegenſatz gegen das Verbieten, ſondern auch das faktiſche Geſchehenlaſſen, ohne ethiſches Zugeſtändniß, und dies allein kann hier gemeint ſeyn.

Auch das religiöſe Bewußtſeyn des heidniſchen Alterthums kennt den Begriff der göttlichen Zulaſſung ganz nach dem Maaß wie es den Begriff der Gottheit, des göttlichen Waltens und der ſittlichen Freiheit ſelbſt hat. Der Epicuräismus hat ſogar den Begriff der göttlichen Zulaſſung dahin ausgedehnt, daß ſich die ſeligen Götter um den Lauf der Welt überhaupt nicht kümmern ſollen. Wo aber die Zulaſſung auf ein poſitives göttliches Walten zurück geführt wird, tritt im Heidenthum die Vorſtellung einer göttlichen Schickung menſchlicher Verblendung in ganz andern Maaßen hervor wie in der heiligen Schrift. Wie oft verhängen die Götter furchtbare Raſereien über ſterbliche

*) Die betreffende Unterſcheidung ſcheint von den Myſtikern zu den Reformirten gekommen zu ſeyn und von dieſen zu den Lutheranern. Der ref. Theologe Breitinger kannte ſie ſchon zu Anfang des 17. Jahrhunderts.

Menſchen, namentlich zur Beſtrafung des Uebermuths. Dos heißt: jenes Moment der reinen göttlichen Zulaſſung iſt meiſt getrübt durch die Vorſtellung von leidenſchaftlichen göttlichen Roche-Verhängniſſen. Die heilige Schrift aber verherrlicht das göttliche Anſichhalten in ſeiner Heiligkeit gegenüber der menſchlichen Freiheit in ihrem Mißbrauch nicht nur durch die mannichfaltigſten Thatſachen, deren Gipfelpunkt die Zulaſſung der Kreuzigung Chriſti iſt, ſondern auch durch die mannichfachſten Ausſagen (1 Moſ. 3, Pſalm 2. Matth. 26, 24. 53. 54. Joh. 19, 11). In dem Begriff der göttlichen Langmuth iſt aber auch die heilige Energie und Selbſtbegränzung dieſer Zulaſſung ausgeſprochen; mit dem Begriff der göttlichen Liebe und Weisheit wird ihr Sinn und ihre Abſicht gedeutet, mit der Darſtellung der göttlichen Gerechtigkeit wird ſie dem Anſchein der Paſſivität enthoben, und zur höchſten, geheimnißvollſten Aktivität verklärt. Die älteſten Kirchenväter haben entgegen dem Fatalismus der Gnoſtiker mit der Lehre von der menſchlichen Freiheit auch die Lehre von der göttlichen Zulaſſung vorausgeſetzt und eingeleitet. Schon der Apologet Juſtin (Dial. c. Tryph. C. 140) beſtreitet die Annahme, daß Gott die Böſen zu ſolchen gemacht habe (*τοιούτους ἐποίησε*). Iren. IV. 19, 2. lehrt: tradidit eos infidelitati eorum, et avertit faciem ab hujusmodi. Aehnliche Aeußerungen S. in Haſe's Dogmatik, S. 272, Hogenbochs Dogmengeſchichte, S. 124. Ueber Origenes insbeſondere S. 156 (vergl. Gieſeler, Dogmengeſchichte S. 212). Selbſt Auguſtin ſagt: de spiritu et litera XXXIII, 58 von dem Willen Gottes: non sic tamen, ut eis (hominibus) adimat liberum arbitrium, quo vel bene vel male utentes justissime judicentur. Freilich iſt bei Auguſtin der Begriff der göttlichen Zulaſſung einerſeits verletzt durch die Lehre von der Gratia irresistibilis, andererſeits durch die Lehre von einem Vorbeigehn Gottes an den Nichterwählten, in Folge deſſen ſie nur noch zum Böſen Freiheit behalten ſollen, und der Reprobation verfallen. Dieſe Reprobatio wurde der Keim, aus welchem der Mönch Gottſchalk im 9. Jahrhundert die Praedestinatio duplex entwickelte. Zu dieſer einen Steigerung fügte Bradwardina (ſ. d. Art.) im 14. Jahrhundert die andere hinzu, indem er durch die Beſtimmung, daß auch die Sünde in gewiſſer Weiſe (privative) von Gott gewollt ſey, das ſupralapſariſche Syſtem einleitete. Wenn aber auch Calvin (instit. I. c. 18, 1. III. c. 22, 7. 8.) den Begriff der göttlichen Zulaſſung entſchieden bekämpfte, weil er die innere Sünde und die äußere in Bezug auf das göttliche Walten noch nicht unterſchied, ſo mußte doch auch in der reformirten Theologie mit der Unterſcheidung zwiſchen dem peccatum in genere moris (d. h. rein ethiſch gefaßt) und dem peccatum in genere entis (die Sünde als Thatſache begriffen) der Begriff der permissio ſich wieder entſchieden geltend machen, indem die göttliche permissio auf das peccatum in genere moris bezogen wurde (vgl. Ebrard, Dogm. I, 379 ff.). Mit Recht hat Ebrard (Dogm. S. 388 wie anderwärts, ſ. meine poſit. Dogmatik S. 378) die Anſicht Schweizer's, nach welcher die ältere reformirte Lehre determiniſtiſch geweſen ſeyn ſoll, beſtritten, indem er die genannten Unterſcheidungen hervorhebt. Selbſt in Bezug auf Calvin und Zwingli kommt in Betracht, daß dieſe Reformatoren von der Sünde vorzugsweiſe in genere entis reden, wenn ſie die göttliche Verhängung des Böſen lehren, und daß ihnen die genannte ſpätere Unterſcheidung noch nicht geläufig iſt, während der Determinismus eben das peccatum in genere moris als determinirt anſieht, d. h. einfach als eigentliches peccatum aufhebt. Auch die Unterſcheidung zwiſchen der voluntas signi oder praecepti, d. h. dem Willen Gottes, ſofern er ſich in der ethiſchen Geſetzgebung äußert, und der voluntas efficax oder beneplaciti, d. h. dem Willen Gottes, ſofern er ſich in allen Thatſachen der Welt manifeſtirt, entſpricht völlig jener Unterſcheidung des peccatum in genere moris und des peccatum in genere entis. Wenn Schweizer wie Calvin dieſe Unterſcheidung indifferenzirt, indem er immer wieder auf die Formel, daß Gott auf ganz verſchiedene Weiſe causa boni und causa mali ſey (S. 370 und anderwärts) zurückkommt, ſo iſt damit der Determinismus nicht im Mindeſten beſeitigt. In ähnlicher Weiſe wie die reformirten Theologen (ſ. Schweizer

S. 364 ff.) unterſcheidet Luther (Comm. in Gen. c. 6.), und die Unterſcheidung, welche Wegſcheider (Inst. S. 284) gemocht hat zwiſchen reformirter und lutheriſcher Lehre von der voluntas signi u. ſ. w. iſt wenig begründet, wenngleich aus ſeinen Anführungen erhellt, daß die genannte Unterſcheidung durch verſchiedene Auffaſſungen hindurchgegangen iſt. Die Hauptfrage iſt, wie ſtellt ſich die lutheriſche und die reformirte Schultheologie zu dem Begriff der Zulaſſung oder des permittere? Daß die Formula Concordiae mit ihren Beſtimmungen über das liberum arbitrium dem Begriff der göttlichen Zulaſſung nicht zur Genüge gerecht wird, ergibt ſich aus der Ueberſpannung des Unterſchiedes zwiſchen der justitia civilis und der justitia dei, zwiſchen der aktiven Mitwirkung des Menſchen und dem nur nicht Widerſtreben gegen die Gnade; ſowie des Gegenſatzes zwiſchen den non baptizati und den baptizati. Daß auch in der ächten justitia civilis ein göttliches Element iſt, daß das Nichtwiderſtreben als ein ſehr aktives Anſichhalten begriffen werden muß und daß die Sphäre der gratia praeveniens nicht mit der Sphäre des Baptismus in Eins zuſammenfällt, darüber muß erſt eine geſunde Entwickelung der lutheriſchen Theologie über die Formula Concordiae hinaus zu befriedigenderen Beſtimmungen führen. Die permissio hat wenigſtens hier überall kein genügendes Objekt in der menſchlichen Wahlfreiheit des Sünders. Noch weniger kommt die Idee der göttlichen Zulaſſung in der reformirten Theologie zu ihrem Rechte, wenn z. B. Urſinus lehrt, ſie ſey nicht eine cessatio providentiae et operationis divinae, ſondern eine gratiae divinae subtractio, oder wenn Riiſſen mit den ſpäteren lehrt, zu ihr gehöre 1) die oblatio occasionum; 2) die traditio Satanae und 3) die desertio, per quam deus hominem deserit (ſ. Heppe, Dogm. der ev.-reform. Kirche S. 201). Durchweg iſt hier ein Ausweichen vor der Anerkennung der menſchlichen Wohlfreiheit bemerkbar. Eine nothdürftige Schranke gegen den Determinismus hin bildet die Beſtimmung: vult (deus) peccatum non quatenus peccatum, sed quatenus poena. Später haben die Gegenwirkungen des Arminianismus ſo wie des 18. Jahrhunderts dazu gewirkt, dem Begriffe der Zulaſſung eine umfaſſendere Bedeutung zu geben, eine Bedeutung, welche in dem kirchlichen Religionsunterricht vielfach populariſirt worden iſt. Endlich aber hat Schleiermacher noch einmal die Lehre von der göttlichen Zulaſſung angegriffen in ſeiner Abhandlung über die Lehre von der Erwählung (Theol. Zeitſchr. 1819. 1s Heft) und in ſeiner Glaubenslehre (§. 81, 3, 4). Beide Sätze Schleiermacher's: 1) zu dem Begründetſeyn (?) der Sünde in der menſchlichen Freiheit gehöre eine göttliche ewige Urſächlichkeit, und 2) inſofern die Sünde nicht begründet ſey in dem göttlichen Willen, ſey ſie auch nicht für Gott — heben den Begriff der Sünde eigentlich auf, und es iſt eine ſchlechte Aushülfe, um dieſen Begriff zu conſtituiren, wenn es dann heißt: „ſofern die Anerkennung des gebietenden Willens in uns von Gott bewirkt wird, wird auch von ihm bewirkt, daß die Unwirkſamkeit des Gottesbewußtſeyns Sünde wird, und zwar wird dieß bewirkt in Bezug auf die Erlöſung", ſo daß man allerdings wird ſagen können, Schleiermacher hätte ſich beſſer bei dem alten Myſtiker Sebaſtian Frank als etwa bei Spinoza in Beziehung auf dieſen Punkt orientiren können. In der neueſten Theologie kommt mit dem Begriffe des perſönlichen Lebens und der menſchlichen Wohlfreiheit auch der Begriff der göttlichen Zulaſſung zu ſeinem Rechte, obſchon man auch in dem Werke von J. Müller ſich vergebens nach einer befriedigenden Behandlung deſſelben umſieht; am entſprechendſten ſcheint er uns dargeſtellt zu ſeyn in der Abhandlung von Göſchel: Zerſtreute Blätter aus den Hand- und Hülfsakten eines Juriſten. 1. Bd. S. 465. Vgl. m. poſit. Dogm. S. 461 ff. Lange.

Zungenreden. Dieſe räthſelhafte Erſcheinung der apoſtoliſchen Zeit hat ſeit einem Menſchenalter, ſeit der anregenden Abhandlung von Bleek (über die Gabe des γλώσσαις λαλεῖν in der erſten chriſtlichen Kirche, Stud. und Krit. 1829, 3 ff.) viel Denken und viele Federn in Bewegung gebracht. Ohne Zweifel haben dieſe gegenſeitig ſich ergänzenden Arbeiten ein reichliches Licht über den Gegenſtand verbreitet und doch auch wieder durch das Meinungsgewirr und durch die wunderlichen Kombinationen,

welche verſucht wurden, die in der Urzeit der Erſcheinung ſelbſt gewidmeten Urtheile: *οὐδεὶς ἀκούει, οὐκ ἐροῦσιν, ὅτι μαίνεσθε* nun auch noch zum Theil gegen die Interpreten herausgefordert.

Glücklicherweiſe hat die neuteſtamentliche Kritik nach ihrem heutigen Stand keinen Anlaß mehr, zu überlegen, ob ſie in der Unterſuchung des Gegenſtandes von den drei Hauptſtellen, welche man früherhin bedächtig als Quellengebiet abgegränzt, Apgeſch. K. 2 oder Marc. 16, 17. oder 1 Cor. K. 12—14. zu Grund zu legen habe, und eben ſo wenig braucht ſie ſich die Hände im Voraus zu der Erklärung zu binden, daß ſie nichts aufſtellen wolle, was nicht auf alle drei Stellen „paſſe“. Es iſt karakteriſtiſch, daß noch Bleek (S. 8. 49) und nach ihm viele Andere dieſes Poſtulat erhoben haben, noch mehr, daß ſelbſt die Exegeten des Korintherbriefs, vorab Rückert (der erſte Brief Pauli an die Korinther 1836. Beilagen II. Ueber die Charismen der Prophetie und des Gloſſenredens S. 463) von der Apoſtelgeſchichte die Direktion genommen haben, allermeiſt, daß ſelbſt Baur, der hervorragendſte Träger neuerer Kritik, in ſeiner erſten Abhandlung „über den wahren Begriff des *γλώσσαις λαλεῖν*“ (Tüb. Zeitſchr. 1830, 2, 78 ff.) ganz in der üblichen Weiſe von Markus und Apoſtelgeſchichte ausgegangen iſt, während er dann freilich auch entſchiedener als Andere in der neuen Unterſuchung vom Jahr 1838 (kritiſche Ueberſicht über die neueſten, das *γλώσσαις λαλεῖν* in der erſten chriſtlichen Kirche betreffenden Unterſuchungen, Stud. und Krit. 1838, 618 ff. vgl. 629. 656 f. 686 f.) von ſekundären Quellen abſtrahirt hat. Heutzutag iſt man doch darüber ziemlich im Reinen, daß die Apoſtelgeſchichte ſpät genug geſchrieben iſt, um allenthalben die Kontrole der pauliniſchen Briefe zu fordern, daß Mark. 16, 10 ff. unächter Anhang eines an und für ſich ſchon jüngeren Buches iſt, daß insgemein die pauliniſche Litteratur, größtentheils in den funfziger Jahren des erſten Jahrhunderts entſtanden, den ſicherſten Ankergrund aller Erkenntniß apoſtoliſcher Zeit und daß insbeſondere der 1. Korintherbrief den klaſſiſchen Punkt, den techniſchen Ort dem Studium unſerer Frage bietet. Wie gänzlich grundlos gibt ſich doch auch materiell jene mit Liebe ſo lange gepflegte, ſelbſt bei Baur im Jahr 1830, bei Rückert noch 1836 aufgetauchte Hypotheſe vom Krankheits-, Schwachheits-, Zerrbildsſtand der korinthiſchen ekſtatiſchen Gloſſolalie gegenüber der normalen Geſundheitsfülle der pfingſtfeſtlichen. Thatſächlich exiſtirte in Korinth ein gewiſſer Krankheitsſtand, er lag aber völlig in der liebhaberiſchen Uebertreibung der Ausübung, nicht in der Sache; die korinthiſche Gloſſolalie iſt weſentlich normal, Paulus beſitzt die Gabe ſelbſt nicht anders (14, 18.) und in den andern Gemeinden ſetzt er ſie ebenſo voraus (vgl. 14, 36). Wünſcht er auch bei den Korinthern eine größere Fähigkeit der Selbſtauslegung der Zungenrede, ſo wünſcht er ihnen damit nur eine neue Gabe, während ihre iſolirt erſcheinende Gabe dennoch gänzlich dem Begriff entſpricht.

Uebrigens ſey man dankbar für die korinthiſche Uebertreibung. Wenigſtens wäre es ſonſt ganz unmöglich, eine Vorſtellung von der Sache zu gewinnen. In andern Briefen meint der Apoſtel vielleicht die Gloſſolalie und ſchließt ſie ein, wenn er die Gaben des Geiſtes rühmt, wenn er dem Löſchen des Geiſtes wehrt, wenn er unausſprechlicher Seufzer des Geiſtes ſich tröſtet (1 Theſſ. 5, 19. Röm. 8, 26.); aber klar wird die Lage erſt dadurch, daß er gezwungen iſt, den Korinthern, den überſchwänglichen Freunden, den „Zeloten der Geiſter“ (14, 12.) über Gloſſolalie Lektion zu geben.

Die Urthatſache des lebenden und webenden Chriſtenthums, die Neuheit, welche unerklärbar aus Heidenthum und Judenthum im Chriſtenthum in die Welt ſpringt, das iſt das Geiſtprincip (Gal. 3, 2.), welches mittelſt Glaubens (Gal. 3, 2. 14. 5, 5.) und Taufe (1 Cor. 6, 11. 12, 13. Gal. 3, 27.) von Chriſtus aus, dem Herrn, welcher der Geiſt iſt (2 Cor. 3, 17 f.), dem zweiten pneumatiſchen Adam, dem himmliſchen Menſchen (1 Cor. 15, 44 ff.), in die adamitiſchen menſchlichen Naturen einſtrömt, neue pneumatiſche Creaturen (2 Cor. 5, 17.) des Lebens, der Kraft, der Freiheit, der Heiligkeit, der Erkenntniß, des Kindſchaftsbewußtſeyns, der Ewigkeitshoff-

nung ſchafft (Röm. 8, 2. 10. 15. 1 Cor. 2, 10 ff. 6, 11. 2 Cor. 3, 17. 7, 1. Gal. 3, 5. 4, 5. 5, 22. 6, 1.), und, eine Einheitlichkeit in ſich ſelber, der Zuſammenhang mit ſich ſelbſt in allen Einzelnen, endlich der unitariſche Ueberwinder der ganzen bunten, ſinnlichen, trennenden Weltmannigfaltigkeit (Gal. 3, 27. 1 Cor. 12, 13.), den einheitlichen großen Organismus der Kirche Chriſti komponirt (1 Cor. 12, 12 ff. Röm. 12, 4 ff.). Ein Fremdling im Weſen des Menſchen (1 Cor. 6, 19. Röm. 8, 11), ein ſouveräner Gebieter (1 Cor. 12, 11.), aber auch wieder ein theilnehmender Gaſtfreund (Röm. 8, 16. 26.) und ſelbſt wie ein Stück menſchlichen Eigenthums (1 Cor. 14, 32), ja bis auf einen Punkt ſich identificirend mit dem aus ihm ſey's erzeugten, ſey's wiedergeborenen höheren beſſeren Ich und Selbſtbewußtſeyn (1 Cor. 6, 17. 14, 14, Röm. 8, 5. 10. 12, 11. Gal. 5, 25.), ſo führt er ſein Offenbarungsleben (*φανέρωσις πνεύματος* 1 Cor. 12, 7.) im Ganzen und in den Einzelnen, in welche er einkehrt, wie er will (1 Cor. 12, 11.), aber auch wie ſie ihn wollen und erſtreben (1 Cor. 14, 1. 12. 39.), in Gaben des Geiſtes (*διαιρέσεις χαρισμάτων* 1 Cor. 12, 4.) und in Geiſtern (1 Cor. 14, 12. 32.), die aus ihm geboren ſind. Eine dieſer Geiſtesoffenbarungen, welche in der Kirche erſcheinen, iſt die Gloſſolalie (1 Cor. 12, 10. 28. 30.), ein Specifiſches unter den Arten des „Pneumatiſchen" (1 Cor. 14, 1.), daher auch nicht von Allen beſeſſen (12, 30. 14, 5, 16), aber in Korinth wenigſtens von Vielen erſtrebt und von Vielen geübt (14, 1. 12.).

Das eigenthümliche Gebiet dieſer Gabe war das Gebet (14, 14 ff. 11, 4—5), ein Sprechen zu Gott, nicht zu Menſchen (14, 2. 28.), ein Pſalmlied (V. 15), ein Preis Gottes (Eulogie V. 16), eine Dankſagung (Euchariſtie V. 16 f.) auf dem Boden der Geheimniſſe (*μυστήρια* 14, 2; vgl. den konſtanten pauliniſchen Sprachgebrauch, z. B. 1 Cor. 2, 7 ff., dazu Apgeſch. 2, 11: *τὰ μεγαλεῖα τοῦ θεοῦ*; dieſe Auffaſſung gegenüber der andern: „Unverſtändliches" ſchon bei Iren. V, 6, 1.) göttlicher Erbarmung. Das Gebet war ein Sprechen (*λαλεῖν, λόγος, λόγοι* 14, 2 ff. 18.), es geſchah mit lauter Stimme (*φωνῇ* 14, 7.), keineswegs leiſe, wie Wieſeler meinte (über das *γλώσσαις λαλεῖν* im N. T. Stud. und Krit. 1838, 733), den ſchon Schulz widerlegte (Stud. und Krit. 1839, 767); es wird deshalb verglichen nicht nur mit Flöten- und Citherton (14, 7), ſondern auch mit tönendem Erz und ſchreienden Cymbeln (13, 1). Dieſes Gebet war eine Ehre für Gott, eine Erbauung für den Betenden ſelbſt (14, 4. 28), nach Korinth'ſcher Anſchauung offenbar auch für die Gemeinde (vgl. V. 4 ff.).

Aber es war ein Gebet eigenſter Art; und der Unterſchied zwiſchen Gloſſolalie und zwiſchen Prophetie, dem zweiten Haupt-Erbauungsmittel der Gemeinde, lag nicht nur darin, daß die Gloſſolalie eine Anſprache an Gott, die Prophetie eine Anſprache an die Menſchen war (V. 2 f.), ſondern daß das zweifellos auch in der Prophetie vertretene Gebet und Gebetslied (V. 26.) in der Gloſſolalie die auffallendſte Form erhielt.

Vor Allem, es war ein Gebet durch den Geiſt (14, 2. 15. 16), eine Aktivität des Geiſtes, des gottgegebenen höheren Princips (14, 12. 32), zugleich allerdings auch des eigenen menſchlichen Geiſtes (V. 14.) im Gebet; aber die Intelligenz, das denkende, verſtändige, ſcharf unterſcheidende, theoretiſche und ethiſche Begriffe (*νοήματα, λογισμοὶ* 2 C. 11, 3. 10, 5.) producirende Selbſtbewußtſeyn (*νοῦς* 14, 14 f. 19. *φρένες* V. 20. *φρονεῖν* 13, 11.) pauſirte in der Leiſtung und war ungefördert nach der Leiſtung (*ἄκαρπος* Vers 14), aktiv und receptiv brach gelegt, intermittirend, ſtagnirend. Es war gleichſam eine Rückkehr aus der Helle und Klarheit des gereiften Selbſtbewußtſeyns in's Kindheitsalter und in die Verworrenheit und Dunkelheit des damaligen Selbſt- und Weltbewußtſeyns (*παιδία ταῖς φρεσίν* 14, 20. *νήπιος* 13, 11). Dieſe Rückkehr war allerdings nicht reine Bewußtloſigkeit, ſofern der Geiſt, das Ich des Betenden, dabei war (V. 14 ff.), ſofern er ſich im Gebet thatſächlich erbaute (V. 4), ſofern er die Fähigkeit behielt, ſeine Gabe zurückzuhalten oder zu produciren, einen andern Vortrag abzuwarten und den eignen in gewiſſer Friſt zu ſchließen (V. 27 ff.), ja hin und wieder

ſogar, freilich nach der Anſicht des Apoſtels durch beſondere Gabe (12, 10. 30), ſeinen Vortrag in klar verſtändlicher Weiſe auszulegen (V. 13). Sie näherte ſich aber dieſem Zuſtand, bei der Uebermacht des ergreifenden Geiſtes (vergl. V. 32) inſofern, als kein einziger Gloſſolale im Zuſtand klaren Denkens ſich befand (V. 14 ff.), als ſelbſt der Ruhigſte, Nüchternſte nur durch einen neuen Akt zur klaren Anſchauung und Erkenntniß des durchlebten Zuſtands ſich durcharbeitete, als insbeſondere manche Redner völlig unfähig waren, über ihren Vortrag nachträglich Rechenſchaft zu geben und darin der Stellvertretung einer beſondern Art von Pneumatikern, der ſogenannten Deuter, Hermeneuten (12, 10 ff., 14, 27 ff.) bedürftig wurden. Eine konkretere Vorſtellung der geiſtigen Situation des Gloſſolalen könnte man vielleicht aus Röm. 8, 26 f., aus der Schilderung des den Menſchen in ſeiner Schwachheit zu beten vor Gott mit unausſprechlichen Seufzern vertretenden Geiſtes erheben; aber es iſt doch kein hinlängliches Recht, die hier beſchriebenen religiöſen Gefühlszuſtände auf halbbewußtloſe Zuſtände zu deuten, und insbeſondere hat Paulus dem nüchternen Occident gegenüber die Gloſſolalie mit keinem Wort erwähnt (vgl. Röm. 12, 6).

Das Zurückſinken des Gloſſolalen in halbwache Geiſtes-Zuſtände offenbarte ſich in noch frappanterer Weiſe in dem äußerlich greifbaren Sprachprodukt dieſer geiſtigen Erhebungen. Die Gloſſolalie war, wie ſchon erwähnt, und wie der Name ſelbſt ſagt, ein Reden (λαλεῖν). Das Reden wird mit demſelben Namen genannt, wie das der Propheten (14, 3), Worte und Reden, lange und zuſammenhängende Reden werden erwähnt (V. 9. 19), das Reden wird mit den Sprachen der Völker verglichen (V. 10). Aber ausdrücklich wird die Rede undeutlich (μὴ εὔσημος V. 9, vergl. ἄδηλος V. 8, ἄφωνος V. 10.) genannt, und zwar in dem ſpezifiſchen Sinn mangelnder Diſtinktion der Laute, näher wahl der Vokale und Konſonanten, der Worte und Sätze, indem dieſe hervortönten wie bei einem ungeſchickten aber ſorglos ſich gehen laſſenden Flöten- und Citherſpieler oder Signalbläſer, der die Töne unrein ineinanderfließen oder auch ohne ſcharfe Noten-Abgränzung, ohne Rythmus und Melodie ſuccediren läßt und dem Hörer, etwa dem des Zeichens wartenden Heer die Möglichkeit raubt, Sinn und Deutung zu finden. Allerdings iſt das Beweismittel dieſer Vergleichung ſchon oft genug eludirt worden, wie denn ſchon Bleek meinte, die Undeutlichkeit, welche beim Spielen muſikaliſcher Inſtrumente durch das Nichtaneinandertreten der Töne entſtehe, könne auf dem Gebiet der Gloſſolalie „auf andere Weiſe“ als durch ein Zuſammenfließen der Töne bewirkt worden ſeyn (a. a. O. S. 10.); und allerdings ſind die Muſikinſtrumente nur als Analogieen eingeführt, ſo daß die Aehnlichkeit näher und ferner geſucht werden könnte, zwar keineswegs ſo ganz weit weg (wie Bleek will), daß die ganze Spezialiſirung der Analogie in V. 7. allen Sinn verlöre, aber doch nicht ſowol in der Verſchwommenheit der Töne, Sprachlaute und Sprachglieder, als in der Ordnungsloſigkeit bunt durcheinander ſpringender Begriffe und Anſchauungen. Macht man aber auch nur ein wenig Ernſt mit den Analogieen der Verſe 7 und 8, zumal ſich die Folgerung in V. 9. ſo ganz eng und knapp an V. 7 und 8. anlegt, ſo muß man zugeſtehen, vor Allem: die muſikaliſchen Inſtrumente erſcheinen dem Apoſtel als das frappanteſte Vergleichungsobjekt, indem er dieſe Vergleichung in erſte Linie ſtellt und zweifach ausführt, während die weitere Analogie aus dem Gebiet der Sprachen (V. 10.) theils in dritter Linie kommt, theils auch jedes ſpezifiſchen Vergleichungsmoments entbehrt, indem einfach nur das Reſultat der zwei erſten Analogieen, die Unverſtändlichkeit, unter einem neuen Bilde ausgeführt erſcheint. Dann: das Vergleichungsmoment zwiſchen den Inſtrumenten der Muſik und der Gloſſolalie iſt der Ton, der deutliche und undeutliche Ton, die φωνὴ dort bei den ἄψυχα, hier bei den ψυχικὰ (V. 7.), die φωνὴ dort ἄδηλος, hier ein λόγος μὴ εὔσημος (V. 8. 9.); das ἄδηλον und das μὴ εὔσημον aber erſcheint in V. 7. techniſch genau und pünktlich definirt als Mangel des Intervallums der dem Inſtrument und der menſchlichen Stimme zukommenden Laute und Töne (διαστολὴ τοῖς φθόγγοις V. 7). Die Aehnlichkeit liegt alſo ganz und gar im Gebiet der Töne, näher

wohl der Stimm- und Sprachlaute, und im Mangel der Intervalle der Laute; nur die Frage bleibt offen, liegt die Aehnlichkeit etwa blos in der Unreinheit der einzelnen Laute oder auch in der Art der Succeſſion verſchiedener Laute? Auch dieſe Frage aber löſt ſich dahin, daß zwar das Erſte nicht auszuſchließen iſt, daß aber deutlich genug eine Reihe von aufeinander folgenden Lauten, daß irgendwie ein Muſikſtück, ein ſeiner Natur nach aus einer Mehrheit von Tönen beſtehendes Signal und ebenſo ein Redeganzes vorausgeſetzt iſt, nur daß die Reihe der klaren Gliederung entbehrt; alſo beides verſchwommen, der einzelne Laut der Tonleiter und des Sprachelements wie der Zuſammenhang. Dagegen von logiſcher Verſchwommenheit und Konfuſion, von welcher ſchon geredet worden (vgl. Meyer zu 1 Cor. S. 294.), iſt wenigſtens in dieſer Beſchreibung weit und breit keine Spur, der Hauptbegriff des Intervallums fände hier nur in ſehr weit hergehalter Weiſe ſeine Anwendung; und läßt es ſich auch wohl begreifen, wie jene Auffaſſung an und für ſich und auf Grund von 14, 14 ff. entſtehen konnte, ſo iſt deſto mehr der Vorwurf zu erheben, daß der eigenthümliche Mangel der Verſtändlichkeit, von welchem in dieſem Zuſammenhang auch wieder die Rede iſt, rein willkürlich unmittelbar vom Fehlen des klaren, diſcreten Selbſtbewußtſeyns, ſtatt textgemäß nach V. 7 ff. von der Konſequenz deſſelben, von der undeutlichen Pronuntiation hergeleitet wird. Denn textgemäß iſt V. 14—19. zwiſchen der Werthloſigkeit der Glaſſolalie für den Redner und für die Zuhörer ganz beſtimmt ſo zu ſcheiden: der Gloſſenredner hat keinen Nutzen, weil innerlich kein klares Selbſtbewußtſeyn mit dem Akt verbunden iſt (*ὁ νοῦς μου ἄκαρπος* V. 14), der Zuhörer, weil äußerlich der ohne klares Selbſtbewußtſeyn, darum aber doch möglicherweiſe in organiſchen Vorſtellungsreihen producirte Vortrag in undeutlicher Sprache verlauft (*τί λέγεις οὐκ οἶδε* V. 16, näher zu erklären nach V. 7 ff.). Auch iſt zu Allem hin wohl einleuchtend, daß die gänzliche Unverſtändlichkeit einer ſolchen Gloſſenrede auf dem Boden jener Erklärung ſich ſchlechthin nicht begreifen ließe. Dieſe abſolute Unverſtändlichkeit hat Paulus nämlich ſehr beſtimmt ausgeſprochen: Niemand hört es (14, 2), Niemand verſteht es (V. 9); der Idiot, d. h. der Laie, der Nichtgloſſenredner kann zu der Euchariſtie des Gloſſolalen kein Amen ſagen, weil er nicht weiß, was er ſagt (V. 16). Fünf Worte klarer Rede wollte Paulus 10000 Gloſſenworten vorziehen (V. 19); alſo nicht einmal fünf verſtändliche Worte oder Sätze waren aus der Glaſſalalie herauszuziehen. Für die Gemeinde war Alles gänzlich in den Wind geredet (V. 9); Unbetheiligte und Ungläubige aber, welche in die Gemeinde traten, mußten ſagen „ihr raſet“ (V. 23). Wir haben aus gewöhnlichen menſchlichen Zuſtänden kaum eine Analogie für dieſe Sprechweiſen; am eheſten wird man an jene gebundenen Zuſtände des Selbſtbewußtſeyns im Traum, in der Fiebererregung erinnert, in welchen ſich gleichfalls Reden produciren, welche ohne ein Verlaſſen der gewöhnlichen Sprache durch Mangel an Schärfe der Ausſprache, Beſtimmtheit der Betonung, Ruhe und Gliederung des Vortrags unverſtändlich werden. Noch ſtärkere Analogieen dürften ſich abgeſehen von heidniſcher Mantik (ſ. Hilgenfeld, Gloſſolalie S. 49.) in den ekſtatiſchen Ueberſpannungen religiöſer Gemeinſchaften gewinnen laſſen (vgl. unten).

In dem Pauſiren des klaren verſtändigen Bewußtſeyns, in der Produktion unfaßlicher Lautreihen verräth ſich die Glaſſolalie deutlich genug als eine Form ekſtatiſcher Begeiſterung (*ἔκστασις* vergl. 2 Kor. 5, 13. Apgeſch. 10, 10.), welche, ihrem Weſen nach individuell, je nach der Tiefe der ekſtatiſchen Selbſtvergeſſenheit, nach dem Umfang der Ergriffenheit des Menſchen in Zunge und Gliedern, auch nach dem Inhalt und nach der Tonweiſe des Gebetsenthuſiasmus ſelbſt wieder in verſchiedenen Nuançen erſcheinen mochte (*γένη γλωσσῶν* 12, 10. 28).

Ohne Zweifel von dem Wunder der ohne menſchliche Spontaneität zu nenen Ergüſſen bewegten Zunge hat die Erſcheinung auch ihren Namen bekommen. Es iſt nur merkwürdig, daß dieſer Sinn des Ausdruckes gegenüber andern Erklärungen immer wieder erſt bewieſen werden muß, vorab gegen Bleek's Verdikt: es wird ſich uns als

ganz und gar unſtatthaft diejenige Erklärungsweiſe ergeben, welche von der Bedeutung Zunge ausgeht (S. 8). Hier iſt nun vor Allem zweifellos, daß in der ſpezifiſchen techniſchen Beſchreibung V. 7—9 die Zunge als das beſondere Organ der Gloſſenrede erſcheint (*διὰ τῆς γλώσσης ἐὰν μὴ εὔσημον λόγον δῶτε* (V. 9), wie doch ſelbſt Bleek zugeſteht (S. 9), und daß ebenſo, zumal im Anſchluß an dieſe techniſche Stelle, der häufig vorkommende Ausdruck: *λαλεῖν, προσεύχεσθαι γλώσσῃ, λαλῶν γλώσσῃ, λόγος ἐν γλώσσῃ* (14,2. 4. 13. 14. 18. 19. 26. 27.) an eine andere Erklärung zunächſt nicht denken läßt. Mag dabei dieſe ſo regelmäßig wiederkehrende Definition „reden mit der Zunge“ zunächſt als großer Pleonasmus erſcheinen, ſo hebt ſich dieſer Anſtoß durch die ſpezifiſche Bedeutung und Erſcheinung dieſer Zungenrede gegenüber der gewöhnlichen Rede, indem die Zungenrede näher als Sprache im Geiſt gegenüber der Sprache des hellen Selbſtbewußtſeyns bezeichnet wird (14, 2. 14. 15). Da von den zwei Faktoren der Rede der ſonſt beherrſchende, der Faktor des Selbſtbewußtſeyns, hinweggefallen, dafür aber der ſonſt dienende Faktor wenigſtens für die äußere Anſchauung zu iſolirter, ja ſogar erhöhter Wirkſamkeit gekommen iſt, während freilich thatſächlich, aber unſichtbar eine höhere Potenz kooperirt, ſo iſt es wenigſtens kein Pleonasmus mehr, wenn der Zuſatz: Rede „mit der Zunge“ eingeführt wird, ähnlich, wie etwa ſonſt in heiliger und profaner Litteratur von Zungenrednern, Lippenrednern, Mundrednern gehandelt iſt, wo eine andere (ethiſche) Scheidung des Organs und des inneren Gedankens eingetreten (vgl. Matth. 15, 8); kein Pleonasmus mehr, wenn ſogar 14, 16. geltend gemacht wird, daß zu den religiöſen Zuſammenkünften der Eine einen Pſalm, eine Didaskalie, eine Apokalypſe, der Andre eine Zunge bringe; bringt dieſer doch eine charismatiſche Zunge herbei, welche in dieſer Weiſe nicht Jeder hat. Eine größere Schwierigkeit ſcheint zu entſtehen, indem wiederholt nicht nur von Zunge, ſondern von Zungen die Rede iſt; am allerwenigſten ſcheint möglich zu ſeyn, daß ein Einzelner nicht allein mit Zunge, ſondern mit Zungen rede. Thatſächlich ſteht etwa eben ſo häufig *γλῶσσαι* (10 Stellen) und *γλῶσσα* (9 Stellen). Dabei finden wir die beſtimmte Regel, daß *γλῶσσαι* ſteht, wo Mehrere eingeführt ſind (*μὴ πάντες γλώσσαις λαλοῦσι* 12, 30. 14, 23. *γένη γλωσσῶν* 12, 10. 28); *γλῶσσα*, wo es ſich um Einzelne handelt (*λαλῶν γλώσσῃ* 14, 2. u. ſ. f.). Die letztere Regel zeigt in den 9 Stellen (V. 2. 4. 9. 13. 14. 18. 19. 26. 27.) keine Ausnahme, auch 14, 9 nicht; die erſtere ſcheint unter 10 Stellen in Einer überſprungen (V. 6), während 12, 10. und 14, 5. keine ernſtliche Ausnahme bilden, in 14, 18. aber, einer ſo oft aufgeführten Stelle, die Auktorität der Handſchriften, jetzt auch des Sinaiticus, für *γλώσσῃ* gegen *γλώσσαις* entſcheidet. Und wie einfach legt ſich auch die Eine Stelle zurecht (14, 6), wenn doch einmal die Formel *γλώσσαις λαλεῖν* auf Grund der Thatſache, daß die Gabe hauptſächlich in der Gemeinde und immer von Mehreren, ſogar oft gleichzeitig geübt wurde, der techniſche Ausdruck geworden war, noch dazu in dem vorliegenden Texte dieſe Formel von V. 5, wo ſie in regelmäßiger, zuerſt diſtributiver, dann kollektiver Weiſe ſteht, des Leichteſten auf V. 6. herüberſpringen konnte. So iſt wohl die Ausnahme doppelt unverfänglich, weil ſie erklärlich iſt und weil eine Regel aufgezeigt iſt; ſo iſt alſo die bisherige allgemeine Annahme, daß beide Phraſen regellos wechſeln, ungenau; ſo iſt alſo der ſo oft ſeit Storr und Bleek und Baur von dieſem Punkt aus geführte Todesſtoß gegen die Zungen-Hypotheſe zu ſuspendiren; ſo iſt es endlich gänzlich überflüſſig, den Plural gegenüber dem Singular in neuer Weiſe zu erklären — Eichhorn: Töne, Schulz: Redeweiſen, Hilgenfeld: Sprachen.

Mit der gegebenen Definition berühren ſich am nächſten die von Bardili (significatus primitivus vocis *προφήτης* ex Platone erutus, cum novo tentamine interpretandi 1 Cor. XIV. 1786), Eichhorn (Rec. von Bardili, allg. Bibl. d. bibl. und morgenl. Lit. I, 91 ff.; auch weitere Erört. in Thl. I. II. III.), Baur (a. a. O.), Neander (Geſch. der Pflanzung, 1. Ausg. 1832, 4. 1847, 22 f.), Schulz (die Geiſtesgaben der erſten Chriſten 1836, Wieſeler (a. a. O.) Meyer (Comm. zum

1. Korintherbrief. 4. Aufl.), De Wette (Comm. zu Kor. und Apgesch. 2), Hilgenfeld (die Glossolalie in der alten Kirche 1850) gegebenen Erklärungen, obwohl sie selbst auch wieder weit genug auseinander gehen. Sie stimmen vor Allem in der Deutung „Zungenreden", dann in der Annahme ekstatischer Zustände unter sich zusammen. Bardili und Eichhorn fanden im Zungenreden näher ein Lallen oder Stammeln unartikulirter, unverständlicher Töne. Diese schon für Storr (opusc. acad. 1788, II, 290 ff. und: Paulus neues Repertor. 1791, 281 ff.) und alle Folgenden, besonders Bleek (S. 8 ff.) und Kling (Theol. Stud. und Krit. 1839, 496) höchst anstößige und doch in abgeschwächter Weise auch von Baur, Wieseler, Meyer, De Wette und A. irgendwie festgehaltene Vorstellung wurde im weiteren Fortschritt etwas sublimirt. Die Glossolalie war nach Schulz ein enthusiastisches Jauchzen, Gottlob- und Hallelujah-Singen, in abgebrochenen Tönen, Seufzern, Ausrufungen und Gebärdenspiel, übrigens hin und her mit verständlichen Worten und Formeln versetzt. Ziemlich ähnlich hat sich Meyer erklärt, während Wieseler mit seiner Aufstellung: ein Reden in leisen, kaum vernehmlichen, unartikulirten Worten, Tönen und Lauten (a. a. O. 733) und De Wette: unverständliche Sprachlaute, wieder mehr zu Bardili zurückkehrte. Das Obige kann gezeigt haben, daß das Zungenreden weder ein bloses Lallen und Stammeln, noch ein Lispeln, noch ein Singen, noch auch ein abgebrochenes Rufen und Seufzen, am wenigsten endlich eine Produktion verständlicher Ausdrücke gewesen. Ein bedeutsamer Unterschied hat sich bei den Auslegern dieser Reihe insofern herausgearbeitet, als die Einen (Bardili, Eichhorn, neuerdings Schulz, Meyer), mit Recht an der Bedeutung: Zungenreden im strengsten Sinn festhielten, während mehrere Andere (Baur, Abhandlung vom J. 1830, Neander, Hilgenfeld, Zeller, Apgesch. 1854, S. 111) die Zunge näher als Zunge des Geistes, als Zunge vom Geist geschaffen, oder, wie Hilgenfeld diese Ansicht abschloß, als von Gott gegebene Zunge (Jes. 50, 4.) sammt dem sie erfüllenden Inhalt, negativ: unwillkürliches Reden mit der Zunge, positiv: göttliche Zungen- oder Spracheingebung, Geistesstimmen aus höherer Welt (S. 46 ff.) betrachten wollten. Mit dieser Anschauung hing von selbst eine höhere Auffassung des Zungenredens zusammen: zwar wurde von Ekstase, von zurücktretendem Selbst- und Weltbewußtseyn gesprochen, aber die Glossolalie wurde doch wesentlich als Rede betrachtet, welche zwar auch, aber doch keineswegs ausschließlich, ungewöhnliche, vom üblichen Sprachgebrauch abweichende Ausdrücke und abgerissene Sätze enthielt (S. 58 f.). So sehr hier zuzugeben ist, daß die Zungenrede im Rapport mit dem wirkenden heil. Geist zu denken ist, wie denn Beides 14, 2. 14—15. parallel neben einander steht, so bestimmt ist zu läugnen, daß die Bezeichnung γλῶσσα und γλῶσσαι unmittelbar den Begriff: Zunge oder gar (zur Herstellung des Zusammenhangs mit der gegenüberstehenden Ansicht) Sprache „des heil. Geistes" in sich trage; diese angebliche vollständigere Definition ist an keiner einzigen Stelle gegeben, die entschiedensten Stellen lassen die γλῶσσα einfach als Organ der menschlichen Rede und in erster Linie als wesentlich menschliche Thätigkeit, daher auch als etwas Tadelfähiges erscheinen (vgl. nur 14, 2. 4 ff. 9. 13 f. 17 ff. u. s. f.), und im Voraus ist gefordert, der Konfusion verschiedener Bedeutungen, welche sich in so verhängnißvoller Weise in diese ganze Frage immer neu eingedrängt hat, schon auf diesem Punkt zu wehren. Vollends die Annahme, es habe die Glossenrede nur unter Anderm auch ungewöhnliche Ausdrücke und abgerissene Sätze enthalten, widerspricht allem dem, was der klare Text von der gänzlichen Unverständlichkeit der Glossolalie und von den Motiven dieser Unverständlichkeit berichtet und was die unbefangene Auslegung selbst von Anfang an erhoben hat.

Hat man dagegen häufig genug das Wort γλῶσσα in dem Sinn: Sprache, fremde Sprachen (Storr a. a. O., Flatt, Heidenreich, in den Comm. zu den Korintherbriefen; neuerdings besonders Olshausen in Stud. und Krit. 1829, 538 ff., Bäumlein in den Stud. der ev. Geistl. Württemb. 1834, 2, 40 ff., Rückert a. a. O., Kling a. a. O., Osiander im Commentar, Roßteuscher, Gabe der Sprachen

1850; die Katholiken durchaus) aber nach einer zuerſt von J. A. G. Meyer (de charismate τῶν γλωσσῶν 1797) aufgeſtellten, dann von Bleek in den Stud. und Krit. 1829 in gelehrteſter Weiſe begründeten und vielfach (zuerſt auch von De Wette im Exkurs zur Apgeſch. 1. Ausg. 1838) acceptirten Hypotheſe in dem Sinn: archaiſtiſche, weiterhin hochpoetiſche Redeweiſe erklärt, ſo werden beide Erklärungen aus dem Texte ſelbſt gründlich widerlegt.

Die erſte Meinung hat eine ſcheinbare Begründung zwar nicht in 1 Cor. 13, 1, wo trotz der hier ſo gewöhnlichen Konceſſionen ſchlechthin nichts hindert, den oben gegebenen Sinn zu Grund zu legen, dagegen aber in 14, 21, wo das Jeſajawort (28, 11): durch Laute anderer Zungen und durch Lippen Anderer will ich zu dieſem Volke reden und nicht einmal ſo werden ſie mich hören, auf die Gloſſalie angewendet wird. So richtig es aber ſeyn wird, daß der Prophet hier von fremden Völkern und fremden Sprachen redete, ſo verfehlt wird dagegen der Schluß ſeyn, daß auch der die Stelle anwendende Apoſtel das Wort im urſprünglichen Sinne gemeint haben müſſe. An ſich konnte er unter den „Anderszungigen“, unter den „Lippen Andrer“, welche nach dem Zuſammenhang dem „Volk“ der Nichtchriſten unverſtändlich ſind, ganz und gar die Gloſſolalen in dem früher geſchilderten Sinn verſtehen; in welchem Sinn er ſie faktiſch verſtanden, darüber entſcheidet der Zuſammenhang im Ganzen, ja der unmittelbar nächſte Zuſammenhang der Stelle. Denn überſetzt man einmal verſuchsweiſe das Wort mit „Sprachen“, „fremden Sprachen“, warum fallen doch fremde Sprachen, dieſes große Wunder Gottes, gar kein Zeichen für den Glauben und zum Glauben, warum ſollen ſie nur ein Strafzeichen ſeyn für den Unglauben, zum blasphemiſchen Spottruf: ihr raſet! Wenn Unbetheiligte, wenn Ungläubige jeder Art, alſo wohl auch jeder Sprache hereintreten in eine gloſſenredende Gemeinde-Verſammlung, warum fallen die Gebildeten, die Sprachenredenden unter ihnen, im Voraus die Fremden mit fremden Sprachen ſtatt „heimiſch angeſprochen“ zu werden oder ſtatt die hier vertretene ſeltene Bildung zu bewundern, nur die Vorwürfe der Verrücktheit ſchleudern? Der ſchlagendſte, von Bäumlein (S. 92 f.) höchſt willkürlich beſeitigte Gegenbeweis gegen jene Erklärung iſt aber vom Apoſtel ſelbſt in einer ausdrücklichen Deſtinion geführt. In 14, 7—12. liefert Paulus Analogieen des Zungenredens. Zuerſt Analogieen der Muſik, dann Analogieen der Sprachen. Das klare Analogieverhältniß beweiſt ſich ſprachlich und logiſch zwingend durch die Folgerungen, welche er aus dem Muſikgebiet und aus dem Sprachengebiet gleichmäßig für das davon geſchiedene Gloſſengebiet zieht (οὕτω V. 9. V. 12), dann insbeſondere auf dem Analogiegebiet der Sprachen durch die ganz befliſſentliche, jeder Vermiſchung und Verwechslung wehrende Unterſcheidung der Bezeichnung der Sprachen als φωναί von der Gloſſolalie als den γλῶσσαι (V. 10 f.). Iſt alſo das Sprachengebiet rein nur eine Analogie des ſeinem Weſen nach eine ſelbſtſtändige Erſcheinung konſtituirenden Zungenredens, iſt das Zungenreden ſeinem Weſen nach ſo wenig eine neue Sprache, als ein Genus der Muſik, ſo iſt es auch verboten, es auf irgend einem Punkt mit dem ſo ſehr vorſichtig ab- und ausgegränzten Sprachenreden zu identificiren. Dazu kommt, daß der Text auch ſonſt von Schritt zu Schritt die Eintragung dieſer Erklärung abſtößt. Die Sprachenrede wäre als eine Rede in neuer Sprache oder in fremder Sprache aufzufaſſen. Warum aber fehlt dann doch in der Bezeichnung der Sache gerade das allein karakteriſtiſche Wort: καινῇ, ἑτέρᾳ γλώσσᾳ? Warum heißt es einfach: in Sprache reden, in Sprache beten? Muß man die Hauptſache „ergänzend“ immer erſt hinzudenken (Olshauſen, Stud. 1829, 539)? Sind's fremde Sprachen, warum ſteht nicht wenigſtens regelmäßig γλώσσαις ſtatt γλώσσῃ? Schulz hatte Recht, wenn er von unphilologiſchen Träumereien redete. Daneben iſt es gewiß nicht nöthig, die Tartur, welche jeder einzelne Vers ſeinem Sinne nach erleidet, im Einzelnen theilnehmend zu begleiten. Es kann genügen, daran zu erinnern, daß nach dieſer Auslegung das Gebet ſpezifiſch in fremden Sprachen (denn auf den Begriff γλώσσῃ oder γλώσσαις fällt ja durchaus der Nachdruck) den Einzelnen, der betet, un-

gemein erbaut (V. 4. 13 ff. 17 ff.), nur freilich die Gemeinde gar nicht; eine Erklärung, welche man mild nennt, wenn man ſie mit Baur eine Ungereimtheit nennt (1838, 655). Mancher Schwierigkeiten wird man freilich Meiſter, indem man einen ekſtatiſchen Zuſtand der Sprachenredner ſetzt (Olshauſen, Bäumlein, Kling). Jene Züge der Beſchreibung vom Zurücktreten des Selbſtbewußtſeyns, van der Unfähigkeit der Auslegung, von der unverſtändlichen Ausſprache, vielleicht noch Andres mehr, werden dadurch ungefährlich. Und erklärt man die wunderbare Thatſache des Redens in Fremdſprachen vollends noch natürlich, ſey's mit Olshauſen und Bäumlein aus ſomnambulen Zuſtänden, aber, weil dies van Anfang misfiel (vgl. Ullmann zu Olshauſen, Stud. 1829, 545) mit Fritzſche und A. aus einer varanliegenden bruchſtückartigen Kenntniß van Sprachen (nov. opusc. 302 ff.), oder mit Billroth (Commentar 1833, 177 ff.) aus einer neuerfundenen Generalſprache des Geiſtes, welche die Rudimente der hiſtoriſchen Sprachen in ſich befaßte (dagegen beſonders gut Zeller, Apgeſch. S. 84), ſo endigt zuletzt wohl auch die anſtößige Unbegreiflichkeit. Alles zugegeben, ſagar das geſetzmäßige Zuſammenkommen von Ekſtaſe und Fremdſprachen (vgl. etwa neben Bäumleins paradoxer Analogie der Weinſpürenden die Camiſarden mit dem reinen Franzöſiſch, den Dorfſchulzen von Betzgenried bei Göppingen in der Reformationszeit mit den lateiniſchen Geſängen, in m. Aufſatz über W. Rychard, theol. Jahrb. 1853, 316), ſo wird nur immer übrig ſeyn zu fragen, wie kannten die eingelernten und nichteingelernten, durch Geiſt oder Magnetismus erzeugten Fremdſprachen ſo gänzlich unverſtändlich ſeyn, oder auch, wenn gänzlich unverſtändlich, wie kounten ſie als Fremdſprachen erkannt werden?

Grad ſo wenig Halt hat übrigens die Erklärung des Worts *γλῶσσα* als einer Rede in ungewöhnlichen, alterthümlichen, hochpoetiſchen Ausdrücken. Man kann gänzlich zugeben, daß die Worte *γλῶσσα, γλῶσσαι, γλωσσήματα, γλωσσηματικὴ λέξις, φράσις* im Sinn des ungewöhnlichen, alterthümlichen, dialektiſchen und provinziellen, wenn auch nicht geradezu des hochpaetiſchen Sprachausdrucks (ſ. dagegen Baur 1838, 636) ſeit den Zeiten des Ariſtoteles beſonders in den Schulen der Grammatiker reichlich nachweisbar ſind. Auch ließe ſich die Phraſe *γλώσσαις λαλεῖν*, auf welche **Bleek** in erſter Linie aufbaut, rein philalagiſch auf dieſem Weg wohl erklären. Aber auch ſchon philologiſch ſcheitert (wie ſchon Olshauſen ſah 1829, 540.) die neue Deutung an dem *γλώσσῃ λαλεῖν*, dieſer regelmäßigen Bezeichnung der Gloſſenrede der einzelnen Perſon, wie ſie in jenem Sinn ſprachlich weder nachzuweiſen noch zurechtzulegen iſt. Auch das *λόγον διδόναι διὰ τῆς γλώσσης* (14, 9), dann die *ἑτερόγλωσσοι* V. 21, die *γλῶσσαι ἀγγέλων* 13, 1., das Alles und Andres mehr poſtulirt eine ganz andere Erklärung. Ferner iſt ſachlich ganz unfaßbar, wie dieſe ſagenannte alterthümliche aber hochpoetiſche Redeweiſe ſo völlig unverſtändlich, dem Redner ſelbſt, „der ſich des Verhältniſſes der Ausdrucksweiſe zur gewöhnlichen nicht klar und deutlich bewußt war" (S. 55), ſo völlig unauslegbar geweſen. Auch dieſe Hypotheſe zieht freilich ekſtatiſche Zuſtände zu Hilfe. Sie mag damit die ſonderbare archaiſtiſche Bildung dieſer Sprache einigermaßen erklären; indem ſie aber mitten in den ekſtatiſchen Zuſtänden die Praduktion vernünftiger und verſtändlicher Worte und Sätze, ſelbſt gewähltеſter Ausdrücke gänzlich aufrecht hält, verſtößt ſie im Voraus gegen die Schilderung 14, 7—12, und macht auf Seiten der Redner gleich ſehr die ausſchließliche Einbannung in gloſſenartige Phraſe wie die gänzliche Unfähigkeit der Auslegung, auf Seiten der Hörer die reine Abweſenheit jeder Faſſungskraft und jeder Erbauungsmöglichkeit unbegreiflich.

Erwähnen wir noch neben dieſen im Ganzen einheitlichen Erklärungsweiſen die mancherlei Miſchformen der Erklärung, welche hervorgetreten ſind, ſo ſind wir gewiß auf dem Punkt babyloniſcher Verwirrungen angekommen. Dieſer verhängnißvolle Weg wurde zuerſt von Olshauſen eingeſchlagen; er fand, daß das Charisma bei verſchiedenen, ja ſelbſt bei denſelben Perſonen verſchieden ſich äußerte, bald nur als erhöhtes, ekſtatiſches Reden, nicht ohne unartikulirte Laute, aber auch wieder in poetiſchem Schwung mit alterthümlichen Glaſſen, bald als Reden in fremden Sprachen (1829, 544 f.).

So wußte denn ſelbſt Bleek ſeine zuerſt ſo ſchneidend ſcharf gegenüber den andern Auffaſſungen begründete Hypotheſe nicht rein feſtzuhalten; er erklärte ſich ſchon im J. 1830 für die Möglichkeit einer Steigerung der Gloſſolalie zu einem Fremdſprachenreden (Stud. und Krit. S. 45 ff.). So endlich ſelbſt Baur fand es in ſeiner erſten Abhandlung möglich, daß die Organe der Geiſtesſprache nicht blos in Einer Sprache, der angebornen Landesſprache, ſondern in mehreren geredet haben (1830, 104); im Jahr 1838 aber ging er ſoweit, drei Momente oder Stufen der Gloſſenrede zu unterſcheiden, das λαλεῖν γλώσσῃ, das Reden in mehr oder minder unartikulirten Tönen, in jauchzenden Exklamationen, das λαλεῖν γλώσσαις, das Reden in ungewöhnlichen, archaiſtiſchen, fremdſprachigen Ausdrücken, endlich das λαλεῖν ταῖς γλώσσαις τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ἀγγέλων, der ideale pauliniſche Gedanke eines Redens in den verſchiedenſten Sprachen der Völker, in der Apoſtelgeſchichte zur realen Thatſache verwandelt S. 624. 628. 632. 694 ff.). Mit dieſen Weitherzigkeiten der Erklärung ſteht man förmlich am Ende jeder Erklärung.

So verbleibe alſo dem Wort die Bedeutung Zungenrede. Wie konnte aber der Apoſtel dieſem Zungenreden einen religiöſen Werth zuſchreiben? ſo hat man ſeit Bleek (S. 13.) ſchon oft genug gefragt. Nun hat er auch den Werth der Gabe nicht zu hoch taxirt, wenn es auch nicht möglich iſt, die Behauptung Baur's, der reichliche perſönliche Gebrauch der Zungenrede durch den Apoſtel laſſe ſich nicht mit Sicherheit erſchließen (1838, 654), oder die Behauptung Hilgenfelds, Paulus habe die Gabe aus dem Gemeindeleben zu verdrängen geſucht (S. 135.), textgemäß zu finden. Zwar beanſtandet nun der Apoſtel den Werth der Gabe nicht zuerſt nach der Seite, welche wir wichtig zu nehmen geneigt ſind; die Trübung des eignen Selbſtbewußtſeyns, das Kinderhafte des ganzen Zuſtands macht er erſt 14, 14 f. 20. dagegen geltend. So ſelbſt dieſe Inſtanz läßt er immer wieder fallen (vgl. V. 14—17); er nennt das gloſſematiſche Gebet wieder gut, zweckentſprechend, er dankt Gott, daß er mehr in Zungen rede, als ganz Korinth (V. 18), er fordert, daß man nicht wehre (V. 39), nein! er wünſcht, daß ganz Korinth in Zungen rede (14, 5). Die überwältigende Macht des göttlichen Geiſtes iſt dem Apoſtel nach ſeinem ganzen Standpunkt (vergl. 2 Cor. 12, 1.) kein Tadel, in gewiſſem Sinn eher eine Empfehlung des Gloſſenredens; ganz und gar an Gott und göttliche Dinge dahingegeben, die Myſterien anſchauend, ergreifend, anbetend drin verſunken hat der Ekſtatiſche doch keineswegs ſich ſelber ganz verloren, er zieht Kraft aus der göttlichen Umarmung für ſein innerſtes Leben, er erfriſcht ſich, er ſtärkt ſich, er erbaut ſich (V. 4), wenn auch das klare Selbſtbewußtſeyn fehlt, vollends die unvollkommene äußere Pronunciation, der Ausklang und Nachklang der inneren Stimmung für ihn ſelber ziemlich werthlos iſt. Dagegen hat Paulus um ſo ſtärker eine andre Inſtanz gegen die Gloſſolalie in's Feld geführt. Der Vertreter der Individualität iſt er noch vielmehr der Vertreter des kirchlichen Einheitsgedankens. Er iſt der Apoſtel, der aus allen Zerſplitterungen des Weltlebens die Kirche ſammelt, die Gemeinde zuſammenbindet und der Welt das Myſterium verkündigt, daß der h. Geiſt durch die Gemeinde wandle und aus der Gemeinde ſich Leib und Glieder bilde. Kein Geiſt, keine Gabe Chriſti, welche nicht dem Ganzen, der Gemeinde diene (πρὸς τὸ συμφέρον 1 Cor. 12, 7 u. f.). Die Gloſſolalie dient nicht dem Ganzen oder ſie dient ihm nur ſehr mittelbar, ſie erbaut nicht die Gemeinde, nur den Einzelnen (14, 4), der Gemeinde nützt ſie nichts (14, 6). Lieber fünf Worte im Element des klaren Selbſtbewußtſeyns zur Katecheſe der Andern, als 10,000 Worte mit der Zunge (V. 19). Höchſtens iſt die Zunge in der Gemeinde ein Zeichen für die Fremden in der Gemeinde, für die Ungläubigen; ein Gotteszeichen nicht zur Erbauung, nicht zum Glauben, ſondern zur Verſtockung nach dem Jeſajawort, indem ſie beim Anblick einer zungenredenden Gemeinde rufen: ihr raſet (V. 21—25). Iſt die Zunge aber doch aus dem Geiſt, der durch die Gemeinde hindurch ſein Leben hat, ſo muß ſie ſich ihrem Begriff noch ſo geſtalten, daß ſie dem Ganzen diene (V. 5. 12 ff.), wie die Prophetie mahnend und tröſtend dem

Ganzen dient (V. 3). Dieſe Aufgabe erfüllt ſie und genügt damit zugleich der Forderung der Entwachſenheit aus dem Kindesſtand zur Helle des Selbſtbewußtſeyns (V. 20), wenn jeder Gloſſolale ſich in den Stand ſetzt, ſeine Gebetsſprache für die Andern zu überſetzen, zu deuten (V. 5. 13). Es iſt wohl zu bemerken, die Forderung iſt nicht, daß die Gloſſolalie aufhöre zu ſeyn, was ſie iſt. Sie ſoll bleiben, was ſie iſt, eine Rede im Geiſt, ohne diſcurſives helles Denken, ohne Diſtinktion der Sprache, unverſtändlich; aber ſofort ſoll ſie ſich umſetzen in intelligentes Bewußtſeyn, in klare Begriffe, in faßliche Reden (V. 15). Wie ſoll das aber zugehen? Die Ueberſetzung in V. 13 iſt nach dem Zuſammenhang falſch: er ſoll um die Gabe beten, daß er auszulegen im Stande ſey; es heißt vielmehr: er ſoll gloſſolaliſch beten, mit der Abſicht auszulegen. Sachlich aber wird die Meinung des Apoſtels, ganz abgeſehen von der Stelle, dahin gehen: der Gloſſolale ſoll auf alle Weiſe, insbeſondere wohl auch auf dem Wege des Gebets, dahin ſtreben (ζητεῖν, ζηλοῦν 14, 1. 12. 39), nicht nur Gloſſolale, ſondern auch Hermeneut zu ſeyn. Dieſen Fortſchritt denkt ſich Paulus nach Allem keineswegs ſo, daß der Zungenredner die Intenſivität ſeiner Ekſtaſe ſchwäche, der reinen Hingegebenheit wehre, den Akt der Selbſtverlorenheit gleichſam mit Selbſtbewußtſeyn durchſättige, durchziehe, durchbreche, um ſo durch ſich ſelbſt, durch die Eigenthümlichkeit dieſer Geiſtesmiſchung im Stand zu ſeyn, das Wort der Ekſtaſe vernünftig zu deuten. Ganz abgeſehen von der pſychologiſchen Möglichkeit einer ſolchen Miſchung gibt der Apoſtel dieſer Miſchung lediglich keinen Raum; die pneumatiſche Gloſſolalie ſchließt fortwährend das klare Selbſtbewußtſeyn aus, es gibt nur ein Nacheinander: Pſalmlied im Geiſt, Pſalmlied im Element der Intelligenz (V. 14—15). Hinzukommt: die Hermeneutenkunſt mag uns als eine Gabe erſcheinen, welche auf ſeiner pſychologiſcher Beobachtung, auch Selbſtbeobachtung des Gloſſenredners in der Succeſſion ernſter, feierlicher, freudiger und gedrückter Stimmungen, vielleicht auch des begleitenden Gebärdeſpiels beruht, dem Apoſtel aber iſt ſie keineswegs das organiſche Produkt des menſchlichen Geiſtes, ſie iſt eine beſondere Gabe neben den übrigen Gaben, eine Gabe neben und außer der Gloſſengabe (12, 10. 30). So iſt alſo die Meinung des Apoſtels, der die Gloſſolalen zugleich als Hermeneuten ſehen möchte, einfach dieſe: zu der einen Gabe Gottes ſollen ſie ſich noch die zweite erwerben.

Dieſer ideale Wunſch iſt nun aber innerhalb der Kirche zunächſt nicht erfüllt. Einzelne, der Apoſtel ſelbſt, mögen beide Gaben beſitzen, Gloſſolalen und Hermeneuten ſeyn. Im Allgemeinen aber ſind beide Charismen getrennt (12, 10. 30. 14, 5. 26 ff.) und dadurch begründet ſich die ſchließliche niedere Schätzung der Gloſſolalie innerhalb der Gaben der Kirche, welche Paulus allenthalben zeigt. Zwar hinſichtlich der Vergänglichkeit (γλῶσσαι παύσονται 13, 8.) ſteht das Gloſſenreden nicht allein; mit dem Eintritt des Vollkommenen wird neben der Gloſſolalie auch die Prophetie, auch die Gnoſis zergehen wie das Kindesalter (13, 8—12.) vor dem Mannesalter. Dennoch iſt die Gloſſolalie eine ganz ſpecifiſche gewiſſermaßen jetzt ſchon zu überwindende Blüthe des Kindesalters (14, 20), und während Prophetie und Gnoſis ihr Weſen und ihren Namen feſthaltend in der künftigen Vollkommenheit ſich zu einem Vollkommenen erfüllen (13, 9), heißt es von den Gloſſen einfach: ſie werden aufhören. So werden denn auch ausdrücklich und wiederholt alle anderen Gaben dieſer Gabe und der an ſie gebundenen Hermeneutik vorgezogen (12, 10. 28. 30), ein Reſultat, welches durch die abweichende Ordnung der Gaben in 13, 1. 8. keineswegs umgeſtoßen wird. Wie merkwürdig: die einheitliche Verbindung von Gloſſolalie und Hermeneutik erhebt den Beſitzer allerdings zu gleicher Höhe mit den Propheten (14, 5), welche nach dem Apoſtolat die erſte Stufe der Gemeinde innehatten (12, 28); aber die iſolirte Gloſſolalie gehört nicht zu den vornehmeren Gaben (12, 31.) und ſteht insbeſondere im Werth tief unter der Prophetie. Nach den pneumatiſchen Gaben, die Gloſſolalie eingeſchloſſen, ſoll man trachten, ſagt Paulus gleich im Beginn ſeiner Erörterungen (14, 1) vorwiegend aber nach der Prophetie; er wünſcht allen Korinthern die Zungengabe, mehr

aber die Prophetie (V. 5). Im Verlauf beſchränkt er die Ausübung der Gabe in der Gemeinde gegenüber der Prophetie (V. 27—29) und am Schluß ſtimmt er die Anerkennung der Gabe am tiefſten herunter: ſtrebet nach der Prophetie und das Gloſſenreden hindert nicht (V. 39).

Schließlich ergab ſich für Paulus die Aufgabe, ſeine Auffaſſung in der Organiſation des Gemeindegottesdienſtes in Vollzug zu bringen, wozu ihn die korinthiſchen Uebertreibungen, die Beliebtheit der Gloſſolalie bei den verſchiedenſten Parteien, nicht nur etwa Petrinern und Chriſtinern, die Bevorzugung derſelben unter den Geiſtesgaben (14, 1. 12. 37), ihre Herrſchaft in den Gottesdienſten, die Mitwirkung der Frauen, das Durcheinander der Vorträge recht eigentlich zwangen. Es gab für Paulus Gründe, die Gabe auszuſchneiden, welche in ihrer empiriſchen Geſtalt mehr ſchadete; es gab für ihn noch ſtärkere Gründe, ſie nicht zu verſtaßen, weniger aus Pädagogie gegen die Korinther, als deswegen, weil es doch eine Gabe war und eine zweite Gabe im Gefolge hatte, ja weil die korrekte Ineinsſetzung von Zunge und Deutung von der Zukunft und vom Austheiler der Charismen an die darum bittende Gemeinde erwartet werden mochte. So konnte er die Gabe vorerſt nur beſchränken, beſſer, in der Empirie das Ideal geſtalten, ſo gut und ſo weit es möglich war. Das Ideal war die Einheitlichkeit von Zunge und Deutung theils im Intereſſe des perſönlichen höheren Selbſtbewußtſeyns theils und noch mehr im Intereſſe der Erbauung der Gemeinde. Das Ideal wurde irgendwie erfüllt, indem der Zunge irgendwie die Deutung folgte. Konnte ſie nicht aus dem Mund des Zungenredners kommen, ſo folgte ſie doch aus dem Mund eines andern Deuters, eines charismatiſchen Hermeneuten (falſch Wieſeler: der Gloſſolale legt ſich immer ſelbſt aus [S. 719]; zurückgenommen 1860, 117). Die Abweſenheit eines Hermeneuten fallte den Zungenredner zum Schweigen verurtheilen (1 Kor. 14, 27 f.). Nie ſollten die Zungenredner zugleich reden (16); das Zuſammenreden war nicht nur gegen die Formalregel der Gottesdienſte: Ordnung und Anſtand (V. 33. 40), es ſtörte ja jedes menſchliche Auffaſſungsvermögen der Hermeneuten, welches Paulus wenigſtens nicht ausdrücklich ausſchließt. Ganz vom Recht des Gebets (Zunge) und der Prophetie wurden die Frauen ausgeſchloſſen, die Repräſentanten der Gefühlsausbrüche (14, 34), obwohl ſie noch in K. 11, 5. ſchonender behandelt worden. Die Beſchränkung der zungenredenden Männer auf zwei, höchſtens drei Vorträge (im Unterſchied der 2 bis 3 prophetiſchen Vorträge) und die Aufſtellung eines einzigen alle Zungenreden kurz zuſammenfaſſenden (gegen Wieſeler S. 720.) Hermeneuten (im Gegenſatz gegen die unbeſchränkte Mehrzahl von Diakriſen, welche den Prophetenreden folgen durften), das Alles zeigt den Ernſt, mit welchem Paulus, ſchonend zugleich und ſcharf, den Gemeindegottesdienſt von Exuberanzen zu reinigen und aus ſeiner Idee heraus zu konſtruiren bemüht war.

Die ſpätere Vorſtellung von der Zungenrede. Für den kritiſchen Standpunkt haben die ſpäteren neuteſtamentlichen Nachrichten von der Zungenrede hauptſächlich den Werth, einmal die wahrſcheinliche Verbreitung dieſer gottesdienſtlichen Gewohnheit auch über die Kreiſe der pauliniſchen Kirche hinaus, ſodann das verhältnißmäßig ſehr frühe Ende dieſer Specialität zu konſtatiren, welche dem Ende des Jahrhunderts ſchon nicht mehr verſtändlich war. Das Erſte betreffend, ſo redet das nicht pauliniſche Markusevangelium in ſeinem freilich unächten Schluß von Gloſſolalie, ſo hat die Apoſtelgeſchichte ſolche Zuſtände theils in Jeruſalem, theils im judenchriſtlichen Gebiet überhaupt (Kap. 2. Kap. 10, 46. neben dem heidenchriſtlichen (19, 6.) beſchrieben; und möchte man etwa meinen, bei Markus und in der Apoſtelgeſchichte künſtliche Uebertragungen eines rein heidenchriſtlichen oder gar helleniſchen Elements auf das jeruſalemiſche Gebiet zu enthüllen, ſo ergibt die Kombination dieſer Nachrichten mit der offenbaren pauliniſchen Vorausſetzung von der Allgemeinheit dieſer Gaben in der Kirche (ſ. beſonders 1 Kor. 12, 28, 14, 36.) mit erhöhter Sicherheit die Thatſache der Allgemeingiltigkeit der Erſcheinung im chriſtlichen Gebiet. Das Zweite

betreffend, ſo iſt es ſchon auffallend genug, daß ſämmtliche ſpätere Briefe des N. T. von einer Gabe der Glaſſalalie nichts mehr wiſſen, höchſtens noch von einer Gabe der Prophetie (Eph. 2, 20. 3, 5. 4, 11); dieſe Thatſache ergänzt ſich nun aus der Apoſtelgeſchichte noch dahin, daß die ſpätere Kirche die abgeblühte alte Gabe gar nicht mehr verſtanden hat. Während die Stelle (16, 17), in dem unächten Schluß des Markusevangeliums eine ſichere Deutung nach keineswegs zuläßt, indem die γλῶσσαι καιναὶ ſo gut im rein pauliniſchen als im apoſtelgeſchichtlichen Sinn verſtanden werden können, nur daß bei der notariſchen Benutzung des Lukasevangeliums in dieſem unächten Schluß die apoſtelgeſchichtliche Auffaſſung wahrſcheinlicher iſt, ſo findet ſich dagegen in der Apoſtelgeſchichte eine ſehr konkrete und eine weſentlich neue Beſchreibung der Glaſſalalie. Nach dieſer Schrift (K. 2, 1 ff.) hat die Glaſſolalie unter ſichtbaren göttlichen Zeichen, unter Sturmwind und unter der Erſcheinung feuergeſtalteter Zungen, welche ſich auf die Einzelnen niederließen, der Gemeinde der erſten 120 jeruſalemiſchen Chriſten (2, 1. vergl. 1, 15,) am erſten Pfingſten nach der Himmelfahrt Jeſu ſich eingeſenkt. Ergriffen vom heil. Geiſt begannen ſie „in andern Zungen“ (ἑτέραις γλώσσαις) zu reden, je nachdem der Geiſt es ihnen gab, und mit Staunen erkannten die herbeigeeilten Juden und Judengenoſſen, welche von allen Völkern unter dem Himmel in Jeruſalem verſammelt waren, wie dieſe Galiläer in ihrer Sprache, nicht in der galiläiſchen, wie man wegen V. 6. meinen könnte, ſondern in der Sprache der Fremden (V. 8. 11), in der Sprache der Länder von Parthien bis Italien und Rom, in der Sprache des Morgen- und Abendlands, in der Sprache Aſien's, Afrika's, Europa's, in 15 Weltſprachen die Großthaten Gottes verkündigten.

Eine unbefangene und keuſche Exegeſe weiß ſeit Baur und Neander bei dieſer Erzählung ſich immer weniger der Anerkennung zu entziehen, daß hier in ernſtlichſter Weiſe der Verſuch gemacht iſt, die Gloſſolalie auf dem entſcheidenden Punkt ihres Urſprungs als eine Rede in fremden Sprachen, ja in allen Weltſprachen zu begreifen. Allerdings gibt es Reize genug, die Sache auch anders zu finden, anſtößige und widerſprechende Doppelheiten zumal auf bibliſchem Boden zu vermeiden. Auch iſt in den Unähnlichkeiten zwiſchen Paulus und Apoſtelgeſchichte doch wieder eine große, man möchte ſagen, fundamentale Aehnlichkeit. Auch hier der Grundbegriff der „Zunge“, ein Reden mit Zungen und andern Zungen (2, 3. 4. 10, 46. 19, 6.), auch hier der wirkſame und ganz pauliniſch als austheilend gedachte Geiſt (V. 4. 10, 44 19, 2 ff. vgl. 1 Cor. 12, 10 f.), auch hier die Gloſſolalie ein Gebet, ein Preiſen Gottes, ein Verkündigen ſeiner Großthaten (2, 11. 10, 46), auch hier das Nebeneinander von Glaſſolalie und Prophetie (2, 17. 18. 19, 6), auch hier bei den Fremden der Eindruck der Störung des geſunden Geiſteslebens (2, 13. 15). In den Stellen K. 10 und K. 19 würde es ohne Hinzunahme des K. 2 Niemand einfallen, etwas andres als die ächteſte pauliniſche Zungenrede zu finden. Und in K. 2 ſogar hindern in der Erzählung ſelbſt, wie ſchon Neander ſah, nur V. 7—12, nein! im Grund nur die 4 Verſe 8—11. die Interpretation des Korintherbriefs, und die folgende explikative Rede des Petrus läßt kaum einmal entfernt an eine Sprachengabe denken (V. 21. 39), während im Ganzen und Großen nur von dem Wunder des Kommens des göttlichen Geiſtes überhaupt die Rede iſt, und die ſpeciſiſche Geiſtesgabe des Pfingſttags eher als Prophetie erſcheint, denn als Gloſſolalie (V. 17 f.). Soll die Exegeſe nun nicht im Stande ſeyn, mit den vier widerſpenſtigen Verſen fertig zu werden? Im Voraus: mögen wir im erſten Korintherbrief „Zungen“ ſtatuiren oder „archaiſtiſche Glaſſen“ oder „Hallelujahſingen“, iſt nicht jede dieſer Erklärungen in der Apoſtelgeſchichte möglich, wenn man nur annimmt, wie ſelbſt noch neuerlich Schneckenburger geltend machte (Beiträge 1832, 84), daß die vier Verſe nicht von einem Sprechwunder, nur von einem Hörwunder erzählen, indem die Fremden in jenen Vorträgen ihre Sprachen zu hören glauben (V. 6 ff.). Freilich bei dieſer Annahme hätte man zuerſt zu erklären, wie die ungeheure ſubjektive Täuſchung bei den Männern entſtehen konnte, welche ſich den Galiläern gegenüber gerade

die Nüchternen nannten, dann aber iſt wahl klar, daß im Text der ſubjektiven Auffaſſung der Fremden V. 8. ein objektiver Bericht des Schriftſtellers theils hinſichtlich des Hörens (V. 6.) theils hinſichtlich des das Hören ermöglichenden Sprechens, des Sprechens in fremden Zungen voranliegt (V. 4), ein Bericht, der es ohne Sophismen nicht erlaubt, das objektive Wechſelverhältniß des Sprechens und Hörens zu zerſtören. Aber es ſey kein blos ſubjektives Hören, darf man nicht demnach Paulus in die Apoſtelgeſchichte tragen? So hat ja Bleek geglaubt (1829, 53; doch vgl. 1830, 59), auch die Apoſtelgeſchichte wiſſe von einer hochpoetiſchen Redeweiſe, in welcher die Fremden einzelne Ausdrücke ihres Landes hören machten. Schulz und Steudel (Nachtrag zu Baur's Abhandlung Tüb. Zeitſchr. 1830, 135 ff.) haben die jauchzende Gemüths- und Gefühlsſprache, das Gottlobſingen wieder gefunden, von welchem die Fremden ſich heimiſch angeſprochen fühlten, in welchem ſie ihre Gefühls- und Vorſtellungsweiſe wiederfinden machten. Wieſeler meinte gar, nur 2, 4. auf die Glaſſolalie, V. 6 ff. aber auf die Zungendeutung beziehen zu dürfen (1838, 744 ff.).

Ueber die Gewaltſamkeit aller dieſer Verſuche, deren Aburtheilung zur Exegeſe der Apoſtelgeſchichte gehört, herrſcht nun freilich kein Zweifel mehr; und ſo kann es ſich im Ernſt nur um die Alternative handeln: iſt die eigenthümliche Glaſſolalie der Apoſtelgeſchichte, mag man ſie textgemäß als ein wunderbares Reden in vielen fremden Sprachen oder willkürlich mit dem Rationalismus als natürliche Sprachenkunde, mit dem Myſticismus als natürliche Folge ſomnambülen Rapports mit den freilich erſt nachträglich gegenwärtigen Fremden, mit der Spekulation als Generalſprache betrachten, gleichſam als hiſtoriſcher Glanzpunkt der Glaſſolalie in der entſcheidenden Epoche des Pfingſtfeſtes gegenüber den ſchwachen Anfangsgründen oder Nachblüthen der pauliniſchen Gemeinden, oder iſt ſie als ſpätere Sagenbildung einer mit dem Weſen der Glaſſolalie nicht mehr vertrauten Zeit anzuſehen? Und zwar iſt dieſe Alternative ſtreng zu ſtellen gegenüber den doch auch hier durchaus nur willkürlichen Mittelſtellungen, welche in verſchiedener Weiſe Neander und Wieſeler eingenommen, indem jener bei aller Anerkennung des Sagenhaften möglich finden wollte, daß einzelne Galiläer, zumal auch ſolche, deren Mutterſprache nicht das Galiläiſche war, in fremden Sprachen geredet (Geſch. der Pflanzung S. 16 ff.), Wieſeler aber begreiflich genug fand, daß die Hermeneuten zwar nicht in 15 Mundarten, aber doch in der helleniſtiſchen, arabiſchen und aramäiſchen geſprochen (1838, 746). Verſtoßen doch dieſe Mittelſtellungen gerade ſo ſehr gegen den Text der Apoſtelgeſchichte, wie gegen die Forderung einer reinen und klaren Auffaſſung des Begriffs der γλῶσσαι. Die erſte Alternative empfiehlt ſich ſchon aus dem Grund wenig, weil zwiſchen der hiſtoriſch ſicheren pauliniſchen Glaſſolalie und der zweifelhafteren apoſtelgeſchichtlichen ein organiſcher Zuſammenhang des Weſens keineswegs beſteht. Mit der Behauptung, das Eine ſei elementariſcher Anfang oder ſchwächlicher Nachtrieb, das Andre Spitze und Höhe, iſt der generiſche Unterſchied unverſtändlicher Zungenrede und verſtändlicher Sprachenrede nicht ſo raſch weggeſetzt; zugleich iſt es höchſt bedenklich, von einer höchſten Erſcheinung zu reden, während Paulus ſie gar nicht kennt und von der Inferiorität ſeiner Gabe gar nichts weiß. Hat neuerdings in eigenthümlicher und energiſcher Weiſe Raßteuſcher (Gabe der Sprachen 1850 S. 84 ff.) die Behauptung aufgeſtellt, daß zwar zwiſchen den zwei Hauptberichten und ihrem weſentlich verſchiedenen Inhalt beſtimmt zu trennen ſey, daß aber doch jeder Erzähler auch die andere Erſcheinungsweiſe angedeutet habe, Lukas in K. 10, 19., Paulus in der Unterſcheidung von γένη γλωσσῶν, von γλῶσσαι ἀνθρώπων (apoſtelgeſchichtliche Volksſprachen) und γλῶσσαι ἀγγέλων (korinthiſche Gebets-Geheimnißſprachen), ſo erledigt ſich dieſes beſonders hinſichtlich des Paulus dahin, daß die exegetiſche Treue auch an den angegebenen Stellen einer Abweichung von ſeinem konſtanten und grundſätzlichen Sprachgebrauch entſchieden wehrt. Schließt nun aber ohne die Möglichkeit von Uebergängen der Eine Bericht den andern entſchieden aus, ſo koncentrirt ſich Alles zuletzt auf die Frage der größeren Glaubwürdigkeit des Einen oder anderen Berichts. Hier kommt nun einfach in Be-

tracht die ſpäte Abfaſſung der Apoſtelgeſchichte gegen das Ende des erſten Jahrhunderts, der Karakter der Schrift überhaupt, der wenigſtens ſoweit nicht ganz hiſtoriſch iſt, daß er der Aufſicht der pauliniſchen Briefe ſtets bedarf, dann das Unnatürliche und Zweckloſe des ſeinem Weſen nach doch höchſtens ſymboliſchen Wunders, wie die gänzlich fehlende Nothwendigkeit einer auf natürlichem oder übernatürlichem Weg erworbenen Sprachenrede, endlich ſogar der Widerſpruch der vorauszuſetzenden Quellenſchriften des Lukas ſelbſt, ſofern weder die Rede des Petrus in K. 2, noch auch der Bericht über die Gloſſolalie in Cäſarea (K. 10.) und in Epheſus (K. 19.) mit einer Spur auf ein Sprachenreden weiſt, ſofern im Gegentheil in K. 19. Prophetie und Gloſſolalie ganz und gar in pauliniſchem Parallelismus erſcheint und in K. 10. und K. 19. die ganze Situation die Annahme eines hier gänzlich zweckloſen Sprachenredens verbietet. Wollte man die untergeordnete Möglichkeit übrig behalten, daß der Geſchichtſchreiber der Apoſtelgeſchichte ſelbſt, der nach den obigen Spuren den Korintherbrief gekannt zu haben ſcheint, zwiſchen den verſchiedenen Arten der Gloſſolalie unterſchieden und mit Bewußtſeyn in K. 10. und K. 19. die pauliniſche Gloſſolalie eingeführt habe, wie dies von Roßteuſcher und nur in etwas andrer Weiſe von Hilgenfeld angenommen worden (das Sprachenreden nur einmalig, nur ein accidentielles Moment der Geiſtesſprache S. 146), ſo haben wir doch ſchon erwähnt, daß es bei der Apoſtelgeſchichte (vgl. noch 11, 15.) wie bei Paulus unmöglich iſt, einzelne Stellen ihrer fundamentalen Auffaſſung zu entziehen; und daß es unerlaubt iſt, in Apgeſch. 2. die Sprachenrede als etwas Accidentielles anzuſehen, und etwas Widerſinniges, dem Schriftſteller zwei ganz heterogene Anſchauungen zuzuſchreiben, das liegt wohl auf der Hand.

Die Auffaſſung der Apoſtelgeſchichte in K. 2. aber wird keineswegs nur aus der Invention oder aus dem individuellen Urtheil des Schriftſtellers, ſie wird aus der Betrachtungsweiſe der ganzen ſpäteren, der Erſcheinung längſt entwöhnten und entwachſenen Zeit gefloſſen ſeyn. Mochte es beſtimmte Nachrichten geben, welche das erſte Hervorbrechen der Gloſſolalie auf das erſte Pfingſten verlegten, oder mochte die ſpätere Zeit die in der Kirche überhaupt hervorgeſprungenen wunderbaren Gaben ſagenhaft auf den idealen Anfangspunkt der Kirche zurücktragen, merkwürdig genug wirkte die naheliegende philologiſche Erklärung des verſchollenen Worts, welche zudem an einzelnen pauliniſchen Stellen ſcheinbare Anhaltspunkte fand, mit der ſachlichen Vorſtellung vom Beruf der Kirche und der Apoſtel zu der Deutung zuſammen, welche in der Apoſtelgeſchichte in eine plaſtiſche Geſchichte ſich ausgebreitet hat. Die Entſtehung der letzteren wird man am müheloſeſten und ſicherſten aus derſelben univerſaliſtiſchen Tendenz (vgl. Apgeſch. 2, 39.) erklären, welche in den 70 Jüngern des Lukasevangeliums ſich einen ſo karakteriſtiſchen Ausdruck erſchaffen hat. Wenn Baur dagegen glaubt, daß in den Kreiſen, in welchen die Sage entſtand, die Idee des Univerſalismus wohl nicht dieſe Bedeutung gehabt (1838, 699.), und wenn er die Erklärung vorzieht, das Reden der Apoſtelgeſchichte ſey als die ſagenhafte natürliche Steigerung und Ergänzung des fragmentariſch ſchon in Korinth hervorgetretenen Redens in ungewöhnlichen, aus verſchiedenen Sprachen entlehnten Ausdrücken zu begreifen (694), ſo haben wir den philologiſchen Ungrund dieſer Bleek'ſchen Auffaſſung ſchon genugſam geſehen, den ſachlichen Einwand gegen die Idee des Univerſalismus aber werden wir nicht nur mit dem non liquet der Entſtehung der Geſchichte Apgeſch. 2. aus pauliniſchen oder judenchriſtlichen Kreiſen, ſondern auch mit der Thatſache der zweifelloſen Erhebung des Judenchriſtenthums ſelbſt ſchon in apoſtoliſcher Zeit zu der Idee eines irgendwelchen Univerſalismus (vergl. nur Galaterbrief, Korintherbriefe) beantworten. Sucht man noch ſpeciellere Erklärungen, ſo iſt auf die Analogieen zu verweiſen, welche beſonders Schneckenburger aus dem jüdiſchen Sagengebiet erhoben hat (die Pfingſtbegebenheiten, Beiträge zur Einl. in's N. T. S. 75 ff. Ebenſo Zeller, die Apoſtelgeſchichte S. 115 f.). Uebrigens dürfte weniger an die beſonders von Philo (de confus. ling. ed. Hösch. 321) und Joſephus (antt. 1, 1, 4.) erwähnte Urſprache des Paradieſes und an die damit correſpondirende Erwartung der

Reſtitution der Einheitsſprache im Meſſiasreich (εἷς λαὸς κυρίου καὶ γλῶσσα μία testam. XII. patr. 25.) gedacht werden, da das Karakteriſtiſche Pfingſtens trotz Irenäus (III, 17, 2: omnibus linguis conspirantes hymnum dicebant Deo, spiritu ad unitatem redigente distantes tribus) zunächſt doch nicht die Unität, ſondern der Omnismus der Sprachen iſt; dagegen um ſo mehr an den philoniſchen Bericht von der Geſetzgebung, von der wunderbaren die Luft bewegenden und zu flammendem Feuer geſtaltenden, ſodann in hellem Ton zu den Fernſten durchdringenden Gottesſtimme (ἠχὴ d. decal. 748 ff. vgl. Apgeſch. 2, 2.), ſowie an die daran ſich anſchließende rabbiniſche Tradition, daß die Eine göttliche Stimme ſich zuerſt in 7 Stimmen, dann in die Sprachen der 70 Völker verwandelt habe (Zeller S. 114). Man kann mit Baur einwenden, daß die Apoſtelgeſchichte keinerlei Beziehung auf die Geſetzgebung und auf die Bedeutung des Pfingſtfeſtes in dieſer Hinſicht zu erkennen gebe (1838, 700), man kann insbeſondere auf das Schweigen des Philo und Joſephus über die ſpätere Auffaſſung des Pfingſtfeſtes als Geſetzgebungsfeſt ſich berufen: frappant genug iſt doch die Aehnlichkeit dieſer Traditionen, um eine Syntheſe herauszufordern, und wurde das chriſtliche Pfingſtfeſt nur einmal als die höchſte Erfüllung altteſtamentlicher Verheißung betrachtet, wie in der Apoſtelgeſchichte nachdruckvollſt geſchieht (2, 16 ff.), ſo war die Vergleichung mit dem andern Pol, mit dem Geſetz und mit den Wundern der Introduktion des Geſetzes nahe genug gelegt, ſelbſt wenn noch zu Ende des erſten Jahrhunderts das jüdiſche Pfingſten nicht als Geſetzgebungsfeſt gefeiert wurde.

Beweiſt ſchon die Apoſtelgeſchichte die Abgebrochenheit der Thatſache wie des Verſtändniſſes der Gloſſolalie, ſo iſt nicht daran zu denken, als wären die ekſtatiſchen Zuſtände des Montanismus ſeit der Mitte des zweiten Jahrhunderts ſey's eine Fortſetzung, ſey's eine Illuſtration der Gloſſolalie, wie am beſtimmteſten von Hilgenfeld behauptet worden iſt, der im Montanismus „das treue Bild" der von ihm freilich im Voraus nicht richtig aufgefaßten Gloſſolalie gefunden hat (S. 122). Die montaniſtiſche Ekſtaſe war ganz weſentlich Prophetie, wie ſie ſich ſelbſt nannte (νέα προφητεία Eus. 5, 16); ſie erfolgte nach allen älteren Berichten in verſtändlichem Wort des Gebets, des Loblieds, der Viſion (Tert. c. Marc. 5, 8), in Worten der Verheißung und der elenchthiſchen Strafpredigt (Anon. ap. Eus. 5, 16), allerdings in änigmatiſchen abrupten Sätzen, dergleichen von Montanus und ſeinen Prophetinnen aufbewahrt ſind, welche in manchen Fällen einer näheren Deutung bedürfen mochten (linguae interpretatio Tert. c. Marc. 5, 8). Wird etwa eine fremdartige Rede erwähnt (λαλεῖν καὶ ξενοφωνεῖν, ἀλλοτριοτρόπως (Eus. 5, 16), ſo iſt der Begriff des Fremdartigen einfach die Abweichung von der kirchlichen Ueberlieferung und vom kirchlichen Herkommen (παρὰ τὸ κατὰ παράδοσιν καὶ κατὰ διαδοχὴν ἄνωθεν τῆς ἐκκλησίας ἔθος δῆθεν προφητεύοντα ib.). Von dem fundamentalen Stück der pauliniſchen Beſchreibung: οὐδεὶς ἀκούει iſt keine Spur. Karakteriſtiſch iſt nur, daß Irenäus und Tertullian, wie ſchon Schwegler, Zeller und auch Hilgenfeld ſahen, die montaniſtiſche Propheten-Ekſtaſe mißverſtändnißweiſe als ein Gloſſenreden betrachteten. Wie die Apoſtelgeſchichte aus Mangel an Anſchauung die Gloſſolalie in ein Sprachreden umſetzte und daneben noch mit Prophetie verwechſelte, (2, 17. 18), ſo haben ſie in der Anſchauung des Montanismus weſentlich Prophetie und Gloſſolalie verwechſelt. Tertullian betrachtet die Montaniſten als Propheten (exhibeat Marcion aliquos prophetas 5, 8), aber ſo, daß er von einer Ergänzungsnothwendigkeit durch linguae interpretatio redet. Irenäus rühmt das Vorhandenſeyn der Geiſtesgaben in der Kirche: viele Brüder beſitzen die prophetiſchen Charismen, reden durch den Geiſt in mancherlei Zungen, offenbaren die Geheimniſſe der Menſchen zu allgemeinem Nutzen und erzählen die Myſterien Gottes (V, 6, 1). Wie merkwürdig ſind hier die verſchiedenen Elemente in einander gemiſcht: die Zungen, die Myſterienreden ſind die pauliniſche Gloſſolalie, die Offenbarungen der Geheimniſſe der Menſchen, die Offenbarungen zum allgemeinen Nutzen gehören zur Eigenthümlichkeit der pauliniſchen Prophetie; dem Irenäus iſt beides Ein Ding geworden.

Mögen nun auch in der Kirche je und je in ſektireriſchen myſtiſchen Religionsparteien religiöſe leidentliche Zuſtände aufgetaucht ſeyn, welche an die Gloſſolalie apoſtoliſcher Zeiten irgendwie erinnern konnten (Camiſarden, Inſpirirte, Quäker), mag insbeſondere der Irvingianismus in Schottland und England ſeit dem Jahr 1830 unter den verſchiedenen Geiſtesgaben durch viel Beten auch die Gloſſolalie in Geſtalt fremdartiger, unverſtändlicher, theilweis verſtändlicher, ſcharf und laut ausgeſtoßener Töne und zwei- bis dreiſtündiger Reden des Buß- und Gerichtsrufs (vergl. VII, 75 f.) wieder entdeckt haben, ſo geht uns doch jede Möglichkeit ab, dieſe Erſcheinungen als adäquate Deutungen oder gar identiſche Reproduktionen der urſprünglichen Thatſache anzuerkennen, von welcher ſie ſich vielmehr durch das Vorherrſchen des verſtändlichen Worts durchweg karakteriſtiſch unterſcheiden; noch vielmehr geht uns die Erlaubniß ab, der Wiedererweckung eines lange Begrabenen einen chriſtlichen Werth zuzuſchreiben, weil das Chriſtenthum, wie ſchon Paulus ſah, ahnte, forderte und durchſetzte, gegenüber allen Glaubensformen der Welt principiell die Religion des lichten, hellen, ſelbſtbewußten, freien Geiſteslebens iſt, und weil es nur die dunkeln Geburtswehen dieſes neuen rieſenmächtigen Geiſtes waren, durch welche er ſich aus dem Schoos des Geiſteslebens, das er ablöſte, in gewaltſamen Stößen die Straße zum Licht des Tages bahnte.

Th. Keim.

Zweikampf, ſ. Gottesurtheile, Bd. V, S. 285.

Zwickauer Propheten, ſ. Luther, Bd. VIII, S. 583.

Zwick, Doktor Johannes, eine Zierde der ſüddeutſchen Reformation dicht neben ſeinem Landsmann, Verwandten, Altersgenoſſen und Freund Ambroſius Blarer. Die Patricierfamilie der Zwick war aus der Schweiz, wo dieſes Geſchlecht unter dem Namen Zwick, Zwicky, Zwicker in mehreren Kantonen bis zur Neuzeit blühte, in Conſtanz eingewandert. Auf der Flucht vor der demokratiſchen Bewegung ſollte es dieſer in der Reformationszeit ihre kirchliche Weihe geben. Johannes Zwick, der Sohn Konrad Zwick's, noch in den neunziger Jahren (um 1496) geboren, hatte die Anwartſchaft auf eine Pfarrei durch die Verbindungen der Familie mit der kirchlichen Ariſtokratie ſchon „in kindlichen Jahren“ erhalten. Der Abt zu Reichenau deſignirte ihn zum Pfarrer von Riedlingen, einer der fünf öſterreichiſchen Donauſtädte, etwa 20 Stunden von Conſtanz. Die erſten Zukunftsgedanken des Knaben und Jünglings gingen, wie er ſelbſt ſagt, nach Riedlingen. Bald aber führte ihn die Bildungslaufbahn, welche er in Conſtanz, Baſel frühzeitig durchmachte, über die Theologie hinaus. Er trieb juridiſche Studien unter dem berühmten Landsmann Ulrich Zaſius in Freyburg, reiſte in Frankreich und Italien, wurde in Padua Doktor der Rechte, welche er in Freyburg und Baſel zu lehren begann. Zaſius nannte ihn eine aufgehende Sonne der Jurisprudenz. Um 1518 hatte er aber auch die Prieſterweihe empfangen, und das Conſtanzer Bisthum ſchmeichelte ſich, einen eminenten biſchöflichen Juriſten für ſchwierige Zeiten großzuziehen. Da ging er plötzlich durch Luther der Jurisprudenz wie dem Bisthum verloren. Es ſind Spuren vorhanden, daß ein Zwick, und wahrſcheinlicher Johannes, als ſein Bruder Konrad, dem Vorgang von Thomas Blarer, dem Bruder des Reformators, folgend, im J. 1521 nach Wittenberg gegangen, deſſen Karlſtadt'ſche Sturmzeit er ſah. Seine Neigung zur Theologie entſchied ſich ſo ſehr, daß er es im J. 1522 gegen Zwingli ſeufzend bedauerte, die beſten Lebensjahre im Jus vergeudet zu haben. Im Frühjahre 1522 ging er von Baſel nach Zürich zu Zwingli, um dann von Conſtanz aus im Sommer ſeine Pfarrſtelle anzutreten. Der Biſchof von Conſtanz verlangte von ihm Enthaltung von allen Neuerungen. Aber Zwick erlaubte ſich im Voraus die Neuerung, daß er noch vor dem Aufzug heirathete, „ſündliches Leben und böſen Argwohn zu meiden.“ Er that den Schritt weniger in Abhängigkeit von den Zürichern, als vielmehr von Karlſtadt.

In Riedlingen und Altheim (Filial) trat er übrigens keineswegs ſtürmiſch auf. Er war ein Freund des „inwendigen“ Chriſtenthums, er fand eine nur zu ſehr altgläubige Bevölkerung, und gegenüber dem Bisthum, dem nahen Oeſtreich, ſowie gegenüber den Pfand-

herren der Stadt, den Truchſeßen von Waldburg, mit deren Namen ſich die Erinnerung an den blutigen Ausgang des Bauernkrieges verknüpft, brauchte es zweifache Vorſicht. In einer ſpäteren Schrift an die Riedlinger ſagt Zwick ausdrücklich: er habe ihre „Unleidentlichkeit“ zu wohl gekannt, als daß er ſie mit Abthuung von Bildern, Meſſe, Taufe, Oelung hätte bekümmern mögen. Aber indem er ſich begnügte, die reine Lehre zu predigen, für welche er auch ſeine Helfer gewann, lud er ſich auch ſo ſchon Vorwürfe genug auf, und neben der Gleichgültigkeit des Volks gegen die Kirchenſatzungen, welche die nothwendige Frucht ſeiner Lehre war, traten bald noch allerlei Colliſionen mit dem kirchlichen Herkommen hervor, welche von der biſchöflichen Partei begierig genug gegen ihn aufgegriffen wurden. Das Schlimmſte war gleich zu Anfang ſeine Weigerung, in die Brüderſchaft des Capitels der „Feldpfarrer“ einzutreten. Er könne ſich nicht verbinden, erklärte er mit voller Klarheit über alle Conſequenzen ſeines Standpunktes, zum auswendigen ceremoniſchen Gottesdienſt wider den gottſeligen im Geiſt und in der Wahrheit, zur Förderung des Reiches und Glaubens des Pabſtes außerhalb des göttlichen chriſtlichen Reichs, zur Verachtung weltlicher Obrigkeit im „Bundtſchuch widergöttlicher Oberkeit“, zur Zulaſſung fremder Miethlinge in ſeiner Kirche, zur Wahrung der Gerechtigkeiten der Pfarrer, zum Feilhaben von Sakrament und Gottesdienſten. So war er ſchon im Herbſt 1522 (Brief an Zwingli 28. Novbr.) vor dem Biſchof ſchwer angeklagt, und in Zürich erzählte man ſchon, er ſey in biſchöflichen Feſſeln (Zwingli an Zwick 20. Dezbr.). Nach langen Verhandlungen wurden ihm, wie es ſcheint, noch im Jahre 1523 alle Kirchen- und Pfaffenämter verboten; er war froh, des „Pfaffens“ los zu ſeyn, die Predigt behielt er.

Im Herbſt 1523 reiſte er in ſeine Heimat, war vom 25. bis 28. Oktober bei der großen Züricher Diſputation über Meſſe und Bilder, wobei er am zweiten Tage bei der Bilderfrage auf die Aufforderung des Präſidenten Vadian ſeine Zuſtimmung ausdrücklich erklärte, nachher im Dezember iſt er in Conſtanz, im Frühjahr 1524 in Baſel, im April in Straßburg, deſſen evangeliſche Ordnungen er kennen lernte.

Gleich nachher finden wir ihn wieder über Baſel zurück in Riedlingen. Während er draußen allenthalben das Wachſen der Reformation geſehen, ging er jetzt eher einen Schritt rückwärts. Die Freunde hatten ihm gerathen, lieber nachzugeben, ſo weit es möglich, als ſeine Stellung und das Evangelium zu gefährden. Er erbot ſich, zur Bruderſchaft zu ſchwören, „ſo viel er mit Gott halten möchte.“ Er war aber innerlich beruhigt, als ſein Vorbehalt nicht angenommen wurde; „ich wollte meinem Herzen auch nicht ein Färblein anſtreichen.“ So verſchlimmerte ſich ſeine Lage. „Mitten unter rauhenden und brüllenden Löwen erwarte ich des Herrn Willen“, ſchrieb er am 22. Juni 1524 an Capito. Einer ſeiner Helfer, der auch nicht ſchwören wollte, wurde verjagt. Er ſelbſt erwartete täglich Citation nach Conſtanz. Er lieh ſelbſt ſeinen Gegnern einen neuen Titel. Er ſegnete nach dreimonatlichen Bedenken eine Ehe armer Leute ein, welche nicht im Stande waren, die 20 Dukaten Diſpenſationsgelder nach Rom aufzubringen. Jetzt citirte ihn ein römiſcher Pfründenjäger nach Rom. „Ich hab mich aber dieſer Citation nicht angenommen.“ Er erklärte, nicht verpflichtet zu ſeyn, außerhalb der Provinz ſich richten zu laſſen, und ſchrieb eine Druckſchrift an alle Pfarrer: „Unterrichtung, warum die Ehe aus menſchlichem Gſatz in viel Grad verboten ſey und daß die Verehrungen göttlich geſchehen und aber von den Menſchen ungöttlich zertrennt wiederum ſollen beſtätigt werden.“ Jetzt hatte er ſeine letzte ruhige Stunde gehabt; es wurde ihm der Zehnten verboten, es wurde ihm nachgeſtellt; und nachdem man wiederum vergeblich wegen freiwilliger Reſignation gegen Penſion mit ihm gehandelt, wurde er auf Grund des kaiſerlichen Mandats vom zweiten reaktionären Nürnberger Reichstag 1524 im Anfange des Jahres 1525 vertrieben; an ſeine Stelle trat ein Tübinger Pfaffe.

Zwick ging nach Conſtanz, gewöhnte ſich aber langſam an den Gedanken, auf Riedlingen, in welchem er mit ſeinen Helfern „vierthalb Jahr“ gewirkt, zu verzichten. Als

er ſchon einige Zeit in Conſtanz wohnte, ſchlug er am 25. Februar 1525 die Bitte des Raths, zugleich mit A. Blarer öffentlich zu predigen, ab. Blarer, der Flüchtling des Kloſters Alpirsbach, nahm an, Zwick erklärte: er ſey noch nicht beſinnet, bleibhaft in Conſtanz zu wohnen. Als Ende Dezembers 1525 Johann Wanner, der erſte evangeliſche Prediger von Conſtanz, vorübergehend nach Memmingen berufen wurde, war Zwick nur mit Mühe zu bewegen, in zwei Wochenpredigten für ihn einzutreten, und als Wanner im Juli 1526 zurückkam, ſetzte er wieder bis zum Januar 1527 aus. Zwick glaubte immer noch an den Ruf Gottes nach Riedlingen. Aus dieſer Stimmung ging insbeſondere ſeine Schrift an die Riedlinger hervor, welche er zu Anfang des Jahres 1526 drucken ließ (Geſchrifft Doctor Johanns Zwicken an ſeyne yhm von gat bevolhen vnderthanen zu Rüdlingen u. ſ. f.). Es war ein ächt apoſtoliſcher Brief; indem er ſich vertheidigte, klagte er zugleich in gewaltigem Prophetenwort die Riedlinger ihrer Lauheit, beſonders auch ihrer Verwahrloſung der Jugend an, wodurch ſie göttlichen Zorn verdient haben. „Finden wir dann Gnad beim Herrn“, ſo ſchloß er, „ſo wird er uns wohl wieder zuſammenhelfen; hat er aber keine Luſt zu uns, ſo mach' er's, wie ihm wohlgefallt.“ Bis zu ſeinem Ende war er in Verbindung mit den Evangeliſchen ſeines erſten Arbeitsplatzes, und in ſeinen erbaulichen Schriften, beſonders in ſeinen Jugendſchriften, hat er ausdrücklich ſeine Riedlinger berückſichtigt. Welches Vertrauen er in Oberſchwaben zur Zeit ſeines Weggangs von Riedlingen genoß, zeigt der Bauernkrieg 1525, in welchem die Bauern neben Anderen den Pfarrherrn von Riedlingen als Schiedsrichter proponirten.

Uebrigens gerade zur rechten Zeit trat Zwick in Conſtanz ein. Die Reformation, ſeit 1520 durch muthige Männer gepredigt, ſuchte gerade jetzt vom Wort zur That überzugehen. Es war von hoher Wichtigkeit, daß in dieſer Zeit zwei ſo hervorragende und durch ihren eigenen Entwickelungsgang beſonnene Männer, wie Blarer und Zwick an der Spitze ſtanden. Daß ſie Stadtkinder waren, daß ſie durch ihre Geburt und durch ihre im Rath bald entſcheidenden Brüder, Thomas Blarer und Konrad Zwick, ſich mit den Häuptern der Stadt berührten, kam ihnen mächtig zu Statten. Wiederholt erſchienen Blarer und Zwick ſeit dem 17. März 1526 vor dem Rath, um ein entſcheidendes Religionsgeſpräch zu begehren. Dieſe Bemühungen waren beſonders lebhaft zur Zeit der Diſputation von Baden (Mai 1526), indem die zwei Prediger alle Luſt hatten, mit den durchreiſenden Gelehrten des Biſchofs, mit Eck und den Tübingern zu diſputiren. Sie reuſſirten freilich nicht und wurden nach verhöhnt: ſie ſeyen dem Ding viel zu jung; Eck rühmte ſich, ihre Kunſt in einer Morgenſuppe zu freſſen.

Mit dem Auszug des Biſchofs aus Conſtanz in Folge der Aufhebung der Privilegien des Klerus (Auguſt 1526) ging es ernſtlicher vorwärts. Am 6. Mai 1527 wurde gegen die altgläubigen Prediger in einer Diſputation entſchieden. Predigtordnungen, Feiertagsordnungen, in welchen die Marien- und Apoſteltage keineswegs ausgeworfen waren, wurden eingeführt. Die Mittelſtellung von Conſtanz, ſeine theilweiſe Abhängigkeit von wittenbergiſchen Einflüſſen neben den zürichiſchen, zeigte ſich beſonders in der Verzögerung der Abſchaffung von Meſſe und Bildern. Zwingli und Oekolampad gaben ſich ſeit 1526 jahrelang in umfaſſenden Denkſchriften alle Mühe, die Conſtanzer vorwärts zu bringen; vorzüglich Thomas Blarer, der Schüler Luther's und Melanchthon's, hielt unter der Zuſtimmung von Ambroſius und Zwick das Loſungswort aufrecht: das Reich Gottes iſt inwendig. Endlich wurde nach der Berner Diſputation (Januar 1528) von beiden Räthen beſchloſſen: es ſey beſſer, in der Menſchen Ungnad, als in Gottes Zorn zu fallen (10. März 1528); Meſſe, Altäre, Bilder wurden in Abgang dekretirt. Dennoch brauchte es noch des Zuſpruchs nicht nur Zwingli's, ſondern auch des Züricher Raths, bis man im Februar 1529 nicht ohne wehmüthige Klage Zwick's, der am 6. Februar A. Blarern in die Schweiz „die Klagred der armen Götzen“ von Niclaus Manuel überſandte, die Kirchen reinigte (vgl. m. Abhandlung: „die Stellung der ſchwäb. Kirchen“, Theol. Jahrbb. 1854. 1855). Bis zum Jahre

1531, wo andere ſchwäbiſche Städte erſt begannen, war das Reformationswerk in Conſtanz vollendet. Zwick war vorzugsweiſe betheiligt bei der Einführung neuer Schulordnungen, ſowie einer Zuchtordnung im Sinne Oekolampad's, der mit ihm viel darüber verhandelt hatte; ſie wurde am 5. April 1531 promulgirt, nachdem man ſchon vorher im Intereſſe ſittlicher Zucht gegen Mönche und Bürger kräftig genug eingeſchritten war und ſogar Ludw. Hetzer, den Anabaptiſten, an deſſen Tod ſich übrigens Zwick fromm erbaute, dem Schwert übergeben hatte (4. Febr. 1529, vgl. m. Hetzer, Jahrbb. f. deutſche Theol. 1856). In einzelnen Punkten der Kirchenordnung war Zwick weniger befriedigt, ſo namentlich in der Abendmahlsordnung, welche vor ſeinem thätigen Eingreifen ſeit 1525 ſich gebildet hatte. Er fand ſie zu papiſtiſch, wollte mit den Schweizern ſtatt der Hoſtie gebrochenes Brod, das Brod in die Hand, ſtatt in den Mund, kein Knieen der Gemeinde, das Einſetzungswort nicht als Zauberformel (vgl. m. Blarer 1860, 154).

Nach dem Ausbau der eigenen Kirche entfaltete die Stadt Conſtanz eine großartige Miſſion nach außen. Wanner, Zwick, ganz vorzüglich Blarer wurden die Apoſtel der Reformation in Schwaben und in der Schweiz. Schon im J. 1528, nach der Berner Diſputation, wurde Zwick nach Memmingen berufen, um den Abendmahlsſtreit zu ſchlichten und zur Meßabſchaffung zu helfen. Da der beſcheidene Mann ſich entſchuldigte, ſo ging Blarer hin und legte den Grund ſeiner Miſſionen wie ſeiner lebenslänglichen Verbindung mit Memmingen. In der Reformation des nachbarlichen Thurgau's, zu welcher die Berner Diſputation ebenfalls den Grund legte, ergänzten ſich Zwick und Blarer. Im Jahre 1529 baute Zwick die evangeliſche Gemeinde in Weinfelden. Am 12. Dezember 1529 nahm er an der erſten thurganiſchen Synode in Frauenfeld Theil; im Dezember 1531 viſitirte er in Thurgau. Fortwährend ſorgte er für Prediger. Weiterhin hielten ihn die großen Miſſionsfahrten Blarer's durch ganz Schwaben (1531—1540) mehr in der Vaterſtadt zurück, für welche er jetzt ihr Ein und Alles war. Er war unermüdlich als ſittenſcharfer und dennoch tiefgemüthlicher Prediger, als Schulaufſeher, als Verſorger der Armen, der Kranken, der Flüchtlinge. Da er keine Kinder hatte (ein angenommenes Kind ſtarb im Jahre 1536), ſo waren die Armen und die Schüler ſeine Kinder. Zwölf Jahre lang verſah er dieſen verzehrenden Dienſt ohne irgend eine zeitliche Entſchädigung, bis er ſich unter dem Schwinden ſeines Vermögens im Jahre 1538 genöthigt ſah, mit Ambr. Blarer um eine Rathsunterſtützung zu bitten. Immer noch fand er einige Zeit zur Schriftſtellerei, doch war es ihm wichtiger, Fremdes zu drucken, als Eigenes. So veröffentlichte er den Sendbrief Blarer's an Conſtanz (1532), ſpäter aber Schriften Vadian's und Calvin's. So veranlaßte er im Jahre 1535 die Herausgabe des lateiniſch-deutſchen Neuen Teſtaments in Zürich; er ſchrieb dazu das herrliche Vorwort. Am produktivſten war ſein frommes Gemüth in Katechismen (das Vaterunſer in Frag- und Betweis, für die jungen Kind ausgelegt, auch den Alten nicht undienſtlich; ferner: Bekenntniß der Zwölf Artikel des Glaubens von Jeſu Chriſto; beide Schriften urſprünglich ohne Benennung von Zeit und Druckort, geſchrieben ſchon 1526—1528), ſodann in einer Reihe geiſtlicher Lieder, in denen er mit Blarer wetteiferte. Ohne Zweifel ſchon im Jahre 1536 erſchien mit einer Vorrede Zwick's „zu Beſchirm und Erhaltung des ordenlichen Kirchengeſangs" bei Froſchauer in Zürich ein „Gſangbüchle von viel ſchönen Pſalmen und geiſtlichen Liedern"; im Jahre 1540 eine verſtärkte Ausgabe „durch etliche Diener der Kirchen zu Conſtanz und anderswo merklich gemehrt, gebeſſert und in geſchickte Ordnung zuſammengeſtellt." Dieſes Geſangbuch iſt eine Perle der reformirten Kirche; es ſind mehrere Lieder von Zwick und Blarer darin, aber auch die lutheriſchen fehlen nicht ganz. Das herrlichſte dieſer Lieder iſt Zwick's Geſang auf den Auffahrtstag; durch die freudige Kraft ſeines Glaubens, durch das Mark ſeiner Sprache, die Schönheit der Form hat es ſich die Aufnahme in eine Menge reformirter und lutheriſcher Geſangbücher bis heute errungen. Weitere geiſtliche Lieder Zwick's kamen nach ſeinem Tode durch Blarer heraus. Eine

bis jetzt, wie es ſcheint, unbekannte Schrift Zwick's aus dieſem Gebiet ſind die Rhapsodiae, eine Sammlung lateiniſcher Lieder und Gebete für die gebildete Jugend, welche ohne Angabe von Verfaſſer und Zeit bei Froſchouer erſchienen. Eine Hand des ſechszehnten Jahrhunderts hat in dem in Zürich aufbehaltenen Exemplar Zwick als Verfaſſer bezeichnet.

Aus der heimatlichen Stille wurde Zwick durch die Unionsarbeiten der dreißiger Jahre wider Willen herausgeriſſen. Seit dem Augsburger Reichstag hatte Buzer in Straßburg die Bemühungen der Verſöhnung Süddeutſchlands und der Schweiz mit neuem Eifer aufgenommen. Im Herbſte 1530 war er ſelbſt in Conſtanz und gab ſofort Blarer und Zwick über den Fortgang ſeines Werks, welches man im Anfang in Conſtanz beſonders freudig begrüßte, genaue Meldung. Aber ſeit der Concordie Blarer's mit Schnepf in Würtemberg, welche Zwick als treuer Freund Blarer's gegen die tauſend Anfechtungen auf reformirter Seite mühſam vertheidigte, und ſeit den gleichzeitigen Unterhandlungen Buzer's und Melanchthon's mit Frankreich, deſſen Beitritt zur evangeliſchen Sache um den Preis der Anerkennung des Pabſtthums erkauft werden wollte, arbeitete ſich Conſtanz und auch Zwick immer mehr in eine bittere Stimmung gegen die menſchlichen Vereinbarungen auf Koſten göttlicher Wahrheit. Von der Nachgiebigkeit Blarer's datirte Zwick ſeine eigene Vorſicht. Aber Buzer war nicht ſo leicht abzuſchütteln. Die aus ganz Oberſchwaben unter dem Vorſitz Zwick's im Haus der Blarer vom 15. bis 21. Dezember 1534 verſammelten Prediger ſtimmten unter den perſönlichen Erläuterungen Buzer's nach einmal ſeinen in der Münſter'ſchen Schrift niedergelegten Unionsformeln zu. Als aber Buzer im Sommer 1535 durch die Geſandtſchaft der reformirten Augsburger nach Wittenberg einen Vereinstag mit Luther neu auf den Plan brachte, da ſchwoll den Conſtanzern und auch Zwick der Unwille. Er war nicht einmal zu bewegen, dem Tage der Schweizer in Baſel am 30. Januar 1536 anzuwohnen, ſo dringend Buzer bat, und ſelbſt die dort entſtandene erſte ſchweizeriſche Confeſſion erklärte er als Verdunkelung der Wahrheit. Den Schweizern rieth er ſchon jetzt dringend, ſich nicht durch Buzer entzweien zu laſſen und lieber mit Luther unmittelbar zu verhandeln, als durch den Unterhändler Buzer.

Doch die Dinge waren zu weit. Luther kündigte Buzer den Friedenstag an, und da Blarer nicht konnte und wollte, ſo forderte ein Straßburger Brief um den anderen das Erſcheinen Zwick's in Sachſen. Noch am 21. April ſchlug Conſtanz den ſchwäbiſchen Städten die Betheiligung ab, aber ſchon am 26. April mußte Zwick an Vadian ſchreiben: „So viel ich merke, werde ich gehen müſſen.“ Er wollte es doch nicht thun, ohne daß die Züricher mitgehen. Er reiſte deshalb ſelbſt nach Zürich, während der abſchlägige Brief Bullinger's und Pellican's an ihn ſchon unterwegs war. Zwick, im Namen von Conſtanz und Lindau reiſend, war bei der Wittenberger Concordie (Mai 1536) der Einzige, welcher die vereinbarten Artikel nicht unterſchrieb. Dennoch gewann er in der perſönlichen Nähe Luther's und Melanchthon's günſtige Eindrücke. Er meinte, Luther's Sinn beſſer zu verſtehen, als die Lutheraner. Richtig referiren könne Niemand, als wer dabei geweſen. Luther wolle keine grobe Gegenwart des Leibes Jeſu im Nachtmahl, kein Verlaſſen des Himmels, nur eine wirkſame, innerliche, ſakramentliche Gegenwart. Auch Melanchthon habe bei den Verhandlungen erklärt: „Chriſtus *handelt* im Nachtmahl und in den Seinen, alſo iſt er gegenwärtig.“ Er müßte „ſteinern“ geweſen ſeyn, wenn er Luther falſch verſtanden hätte. Nur meine er, um der hohen Gaben willen, welche Luther empfangen, dürfe man zu einzelnen Redeweiſen, z. B. zum Empfang der Gottloſen, ein Auge zudrücken. Hebe doch andererſeits Luther auch das oberländiſche Bekenntniß: wahre, wenn auch nicht leibliche Gegenwart, freundlich angenommen. Zwick kam am 17. Juni mit Buzer noch Straßburg zurück, wo ein Unwohlſeyn und die Ermattung ſeines Rößleins ihn längere Zeit feſthielt. Mit wunderbarer Wärme und Beredtſamkeit vertrat er jetzt die Union vor der Straßburger Geiſtlichkeit; mit dem widerſtrebenden Schwenkfeldianer Paul Volz verhandelte er zehn Tage

lang. Desgleichen gab er dem von Zürich gekommenen Pellican den genauesten Bericht. Buzer war entzückt über Zwick.

Aber nun kam er zurück nach Constanz, ohne vorher seinen Plan auszuführen, zu Blarer nach Tübingen zu gehen. Am 19. Juli war er zurück. Lange wurde verhandelt, Zwick fand nicht Zeit, wie er wollte, zur Berichterstattung nach St. Gallen, Lindau, Zürich zu gehen; er konnte nur schriftliche unionsfreundliche Berichte geben. Die Rathsherren von Constanz, voran Thomas Blarer, aber auch A. Blarer waren ganz und gar gegen die Concordie, gegen die dunkelen, die Wahrheit trübenden Worte, gegen die Tyrannei Wittenbergs. Der Rath schrieb nach allen schwäbischen und schweizerischen Städten, um die Annahme zu verzögern, zu hintertreiben. Zwick selbst ging Ende Augusts nach Tübingen, um mit Blarer und dem eben anwesenden Melanchthon zu conferiren. Er fand Melanchthan vorsichtlich und ängstlich; Ambrasius aber, durch das Jahr 1534 gewitzigt, ging frei heraus: man könne nicht annehmen, nicht die Augen zudrücken, wenn doch mit den Formeln Ernst gemacht werde; unter einem Genuß der Gottlosen könne er nichts denken aber aber müßte er seine ganze Ueberzeugung opfern. Bei diesen genauen Erörterungen befreite sich Zwick selbst von den überwältigenden Wittenberger Eindrücken, über welchen er den Bann und Zwang der Formeln anfangs übersehen wollte. Er fand Blarer's Bedenken gegen die „kruden Formeln" gerechtfertigt; in diesem Sinne sprach er sich nun mit seinem Bruder auf dem eidgenössischen Tage zu Basel (24. September 1536) aus und war freudig bewegt, als die Schweizer zuletzt in Basel am 12. November beschlossen, einfach nur eine weitere Erläuterung der ersten helvetischen Confession zu geben. In der Einmüthigkeit des Beschlusses, für welche er bei der Geneigtheit von Basel und St. Gallen zur Concordie immer gefürchtet, sah er das Andenken Zwingli's und Oekolampad's geehrt. Indem so die Schweizer ihrerseits vorgingen, andererseits die Straßburger die Zustimmungs-Adressen der schwäbischen Städte an Luther sammelten, indem selbst Ulm, anfangs trotzig, besonders unter Schwenkfeld'schen Einflüssen, zu einer Antwort an Luther sich entschloß, die freilich nicht viel sagte, so schrieben endlich auch die Constanzer, Rath und Prediger „unter vielen Seufzern", Wahrheit und Liebe vereinigend, den Entwurf einer Zuschrift an Luther, welchen Zwick zur Prüfung an Vadian und die Züricher, sowie an die Lindauer sandte. Die Antwort genügte den Freunden, nur daß Leo Jud dennoch Dunkelheiten fand; und schon sollte sie verschickt werden, als ein heftiges Schreiben der Straßburger Geistlichen an den Constanzer Rath, worin die reine Annahme der Wittenberger Artikel gefordert, die Constanzer Prediger, aber noch vielmehr Thomas Blarer, des Heftigsten der Gegenmachinationen angeklagt wurden, Alles rückwärts warf. Die Antwort des Constanzer Raths war die einmüthige Wahl Thom. Blarer's zum Bürgermeister im Dezember 1536. Schließlich wollte man doch einlenken, die Brüder Zwick Ende Dezembers nach Straßburg schicken; da kamen Krankheiten, dann die Ausschreibung des protestantischen Bundestags nach Schmalkalden dazwischen.

Nicht ohne Angst sah man in Constanz dem Februar 1537 und dem Tage von Schmalkalden entgegen; man war die einzige Stadt, welche Luthern nicht geantwortet, indem selbst Lindau schließlich im Dezember auf Grund der Berichte Zwick's an Luthern annehmend geschrieben; Constanz war gänzlich im Verruf. Zwick fand weder Zeit noch Lust, selbst nach Schmalkalden zu gehen; A. Blarer, der im Namen seines Herzogs hingehen mußte, wurde zugleich für Constanz beauftragt, und Zwick reiste im Laufe des Januar 1537 nach Würtemberg, um Blarern die Aufträge von Constanz zu überbringen. Die Aengstlichkeit Zwick's ging auch auf die Schweizer; er schlug nach St. Gallen, Basel, Zürich vor: sie möchten, wenn Luther nicht zufrieden, die Augsburger Confession unterschreiben, erhielt darauf freilich abschlägige Antwort, nachdem schon im Jahre 1536 der Gedanke, die Tetrapolitana zu unterschreiben, Zürich von den Anderen verübelt worden. Es ging in Schmalkalden leidlich, wie Zwick schon am 14. März, dann nach der Rückkunft der Constanzer Rathsboten am 18. März den

Freunden ſchreiben konnte. Buzer's Klugheit, Luther's Kronkheit, Melonchthon's Friedensliebe ſorgten dafür, doß nach den Wittenberger Artikeln nicht gefrogt wurde, und nur perſönlich kom Blarer in's Gedränge, war ober anch der Held des freien Gloubens im muthigen Kommen wie in ſeiner Verantwortung. Zwick eilte ſelbſt zu Blarer noch Würtemberg, „zu ſeiner andern Seele", wie er ihn jetzt mit gränzenloſer Liebe nannte, um genoueſte Berichte zu hören.

Immer noch worf dieſe unerqnickliche und ihrem inneren Werthe noch zweifelhafte Concordienbewegung einigen Stoub auf. In der Schweiz herrſchte Mißſtimmung über die om 1. April 1537 erneuerten Forderungen Buzer's, noch mehr über einen Brief Buzer's an Luther vom 19. Januor 1537, welcher durch Indiskretion Bened. Evonder's in Kempten in die Hände der Züricher gekommen war. Zugleich mit den Baslern gab ſich Zwick alle Mühe, die Züricher von einem feindſeligen Auftreten gegen Buzer obzuhalten, und kaum von Ambroſius zurück, eilte er im Auftroge des Raths noch Zürich, um ouf Verzögerung der Polemik bis zum Eintreffen der Antwort Luther's (1. Dezbr. 1537) zu dringen. Zwick und ſeine Freunde waren wieder oufs ernſtlichſte bös über Buzer; Zwick warf ihm vor, er ſey lutheriſcher als Luther, er verderbe die Reformation von Augsburg, er ruinire die Stellung Blarer's in Würtemberg, er entzweie die Schweizer. Er meinte, Conſtanz ſollte eine Botſchoft noch Straßburg ſchicken, man möge Buzer im Zaum holten und ihm die ewige Bexotion der Schweizer verbieten. Buzer wollte beſchwichtigen. Von Augsburg ous wollte er eine Zuſammenkunft mit den Conſtanzern. Er lud ſie Ende Juni's 1537 noch Isny oder on irgend einen Ort zwiſchen Isny und Conſtanz; Conſtanz ſelbſt zu betreten habe er nicht den Muth. Seine Niedergeſchlagenheit wuchs, ols Zwick jeder Verhandlung ous dem Wege ging, während er donn einen Tag nach Buzer's Abgang Mitte Auguſt's in Isny eintraf, um hier und dann in Kempten, Memmingen, Lindau die Concordienkämpfe zu beſchwichtigen. Es wor eine Wiederholung der Mißverſtändniſſe, welche ſich den Sommer vorher zwiſchen Blarer und Buzer in Tübingen und Herrenberg zugetragen. Nachdem Buzer im Sept. 1537 in Bern, Anfang Mai's 1538 in Zürich ſich gerechtfertigt hatte, fand er ſchließlich Trieb und Muth, im Mai von Zürich ous auch in die Thore von Conſtanz wieder einzuziehen, zumal die Conſtonzer, mit der Berner Operotion gegen drn antibuzeriſchen Megonder nnd noch vielmehr mit den neuen Fragen, welche Buzer ouf dem Herzen hatte, nicht einverſtanden, ihm jeden anderen Begegnungsort obgeſchlagen. Es ging beſſer ols mon erwartet. Man thot ſchen, wich neuen Fragen aus, empfahl Ruhe gegenüber der Schweiz, wurde ober zuletzt zutranlicher, und Buzer ſchied überglücklich von Zwick und Margoretha Blarer. Es war die letzte Begegnung dieſer Freunde. Zwick war froh, die zeitraubenden Kämpfe überſtanden zu hoben, nur fand er nachher, doß der Briefſtoff für Zürich ſeit den Tagen der Ruhe ſich verdünnt habe. Uebrigens hat er am 31. Oktober 1539 Bullinger noch einmal ſtork vor Agreſſionen gegen Luther oder Buzer gewarnt.

In denſelben dreißiger Johren verflocht ſich der Nome Zwick's ouch mit den Schwenkfeld'ſchen Kämpfen, welche in Ulm wenigſtens, wo Schwenkfeld ſeit 1535 bei den Beſſerern und Ehingern ſein Aſyl gefunden, mit den Oppoſitionen gegen die Lutherconcordie ſich nah berührten. Seit dem Jahre 1535 erhielt der Ulmer Prediger Martin Frecht den Conſtonzer Freund in fortwährender genauer Kenntniß der Schritte und Schriften Schwenkfeld's, beſonders ſeiner Theorie vom vergotteten Chriſtus. Noch genauere Kunde erhielt Zwick von dem eifrigen Anhänger Schwenkfeld's, dem Junker Wilhelm von Zell in Memmingen. Als vollends Wilh. von Zell im Jahre 1539 bei Zwick in Conſtanz ſeine Wohnung nohm, um bei ihm ſein Lebeu zu beſchließen († 1541), erhielt Zwick die nur unter den vertrauten Freunden kurſirenden Mannſkripte des ſchreibſeligen Schwenkfeld nun gonz friſch in die Hände, und er ermongelte nicht, ſie den Freunden, beſonders Vadion in St. Gallen zuzuſchicken. So kamen unter ſeiner beſonderen Mitwirkung die Briefe und Schriften Vodian's gegen Schwenkfeld

ſeit 1539 in Druck. Insbeſondere den Brief Vadian's an Zwick über Schwenkfeld korrigirte er durch und gab ihn im Auguſt 1540 heraus, ebenſo im März 1542 die Recapitulatio Vadian's, welche wiederum mit Vorrede vom 1. Sept. 1541 ihm gewidmet war. Die Schwenkfeldianer klagten gegen ihn über Mißbrauch des Vertrauens; in wahrhaft „göttlichem Eifer“ aber (wie Frecht rühmte) meinte Zwick dem neuen Arianismus und Hofmannianismus in aller Weiſe entgegentreten zu müſſen.

Seit dem Ende der dreißiger Jahre trat Conſtanz, durch ſo Vieles mißſtimmt, von der Einwirkung auf die öffentlichen Verhältniſſe immer mehr in eine reſervirte, ſo negative Haltung zurück. Die Miſſionen Blarer's waren zuletzt mit Undank belohnt, und die neue Orthodoxie, welche ſich an die Concordie ſchloß, gefiel ſo wenig, als die neuen Vergleichsverhandlungen mit den Katholiken. Für den Gang nach Regensburg 1541 konnte Buzer weder Blarer noch Zwick gewinnen, und gegen das Regensburger „Interim“ verwahrten ſich die Conſtanzer Prediger in eigener Schrift. Mit neuer Energie kam der Gedanke der zwanziger Jahre wieder auf, der durch die Bemühungen Zwingli's und der Zwick und Blarer im Bürgerrecht zwiſchen Zürich und Conſtanz im Jahre 1527 ſeinen erſten Ausdruck erhalten: Eintritt in den Schweizerbund. Im Dezember 1539 und Januar 1540 wurde eifrig verhandelt; Bullinger begünſtigte den Plan. Zwick war am ſtärkſten dagegen: es ſey kein genügender Grund, vom ſchmalkaldiſchen Bund abzufallen und mit Kantonen ſich zu verbinden, welche es mit den Pfaffen und mit König Ferdinand halten, ſey wider das Gewiſſen. Ein melancholiſcher Ton, ein Ton der Ermattung und prophetiſchen Klage ging durch die Briefe und Predigten Zwick's und Blarer's; iſolirt, unzufrieden mit dem Gange der Dinge im Großen und ſelbſt mit der Frömmigkeit der Heimat verkündigten ſie den Zorn Gottes gegen die Undankbarkeit in der Nähe und Ferne. So zogen den Wettern des ſchmalkaldiſchen Krieges, die ſich am grauſamſten über Conſtanz entluden, die Wolken voran.

Zwick erlebte die böſe Zeit nicht. Er ſah nur noch die ſchweren Peſtjahre 1541 und 1542, litt mit, leuchtete, wärmte ein letztes Mal und ſtarb. Wie viele Edle in Conſtanz, Zürich, St. Gallen, Straßburg ſah er noch vorher ſterben! Er ſelbſt wurde zu Ende 1541 todtkrank, aber genas. Im Frühjahr 1542 erkrankte er heftiger und ſtand noch einmal auf. Als im Auguſt 1542 der Pfarrer von Biſchofszell im Thurgau, Andreas Köllin von Ulm, der in Peſtnoth verwaiſten Gemeinde wegſtarb, da konnte Zwick ihren Bitten nicht widerſtehen, mit Erlaubniß des Raths ging er ſelbſt mitten in den Jammer. Den ganzen September, faſt den ganzen Oktober wirkte er unter den Kranken und Todten. Zuerſt ſtarben jede Woche 10—12 Erwachſene, eben ſo viel Kinder, ſpäter jede Woche gegen 28, ſo viel als in dem viermal größeren Conſtanz. Die Conſtanzer beteten dringender für Zwick, ſie riefen die Züricher, zumal Pellican, den beſten Freund Zwick's, in's Gebet. Zwick nahm in ſeinen Briefen ſchon Abſchied vom Leben. Nach der Mitte des Monats wurde er krank. Man ſchickte von Conſtanz den Arzt Georg Vögeli (Preſſel, Blarer S. 458). „Aber der Zwick ſtarb.“ Er ſtarb wunderſchön, ermahnte, tröſtete, betete für Conſtanz und die Freunde; als er nicht mehr reden konnte, deutete er mit dem Finger himmelan († 23. Oktober). Am Arzt war er der Arzt geworden; Vögeli kam glückſelig vom Todtenbett, wo er das rechte Sterben gelernt, nach Conſtanz, legte ſich und ſtarb. Unausſprechlich war die Trauer in Conſtanz; A. Blarer wollte ſelbſt ſterben, aber er zwang ſich zur Harfe und ſang dem Freund, dem „Vater des Vaterlandes“ ſein Todtenlied. Im verdoppelten Amt empfand er, was Zwick geweſen; mühſam gewann er von Straßburg Paul Fagius auf kurze Zeit als Nachfolger. Bullinger, Buzer, Frecht, Gualther riefen dem Todten wehmüthige Worte nach. Blarer faßte den Entſchluß, die Papiere Zwick's herauszugeben. Er machte den Anfang mit den letzten Predigten Zwick's vor dem Abgang nach Biſchofszell: chriſtenlicher ganz troſtlicher Unterricht, wie man ſich zu einem ſeligen Sterben bereiten ſolle (Conſtanz, Balth. Rummetſch, 1545). Blarer ſchrieb eine herrliche Vorrede, die erſte kurze Biographie von Zwick (vgl. m. Blarer S. 113 f.). Nachher hinderte ihn

der Krieg und die Verbannung, den Plan weiter zu verfolgen. Dafür gab sein Schüler und Gehülfe, Funkli, im Jahre 1561 bei Froschauer in Zürich als Beigabe zu den Predigten Blarer's in Biel (der geistliche Schatz) einen christlichen Sendbrief Zwick's an eine Verwandte wider die Furcht des Todes heraus. Wie glücklich pries man später Zwick, daß er den Jammer von Constanz unter österreichischer Herrschaft, unter der Restauration des alten Glaubens und die Noth der Verbannten nicht mehr erlebte. Sein Bruder, Konrad Zwick, der edle, vielseitig gebildete Mensch, der hellblickende Staatsmann, trieb sich, wie Thomas Blarer, als Flüchtling im Thurgau, dann im Zürich'schen herum und hatte nachmals Zeit, als Gutsbesitzer „im Rohr" bei Rümlang (seit 1554) die „Holzsparkunst" zu erfinden. Mit starker Familie kam er aus der Noth nicht heraus, wurde in der Verzweiflung Wiedertäufer und Fanatiker und starb 1557.

Das Gedächtniß Johannes Zwick's mußte sich bei seiner Thätigkeitsweise allermeist auf die Gemeinde vererben, welche er baute; Constanz ist gefallen, und kaum erst fängt eine evangelische Gemeinde dort wieder an, die Namen Blarer und Zwick auf die Lippen zu nehmen. Dennoch ist Zwick für die Reformationsgeschichte unvergeßlich. Theologisch produktiv war er allerdings hauptsächlich nur als Dichter; doch arbeitete er wunderbar leicht den neuen Standpunkt gleich bis zu den Consequenzen durch, und wiederum nahm seine wissenschaftliche Ueberzeugung eine bewußte Mittelstellung zwischen Zürich und Wittenberg. In der Abendmahlslehre, in der Prädestinationslehre geht er entschieden mit den Schweizern, in der Sittenzucht billigte er zuerst Oekolampad, dann Calvin; dennoch war der Mittelpunkt seines christlichen Denkens und Fühlens immer Christus, Gnade, Rechtfertigung im Glauben, innere Seligkeit, innere Reinigung; und den Streit dieses „inwendigen" mit dem „äußeren" Christenthum haben wir nicht nur gegenüber Zwingli, sondern auch gegenüber lutherischen Abendmahlsformeln gesehen. Gerade durch dieses inwendige warme, glühende Christenthum, welches ihn hinderte, den juridischen Scharfsinn durch einen theologischen zu krönen, durch die Geradheit und Reinheit seines Karakters und durch den feinen Sinn für den geistigen Werth der Menschen und Verhältnisse wurde er eine Auktorität im Kreise der hervorragendsten Theologen, und sein Wort, seine Liebe und sein Zorn galt Gold bei Bullinger und Vadian, wie bei Buzer. Die pectorale Tugend seines Wesens machte ihn je und je zu weichen Nachgiebigkeiten führen, zum Uebersehen der konkreten Schärfe der Lage gegenüber dem generalen geistigen Eindruck und den inneren gemüthlichen Impulsen, wie bei der Rückkehr nach Riedlingen, bei der Wittenberger Concordie; aber dauernd konnte sein heller Wahrheitssinn nicht fehlgreifen, und während er in so vielen Fällen den Kern der Dinge mit Einem Blicke sah, ist er von der Wittenberger Uebereilung nachher stärker als Andere zurückgekommen.

Quellen: Schriften und Briefe Zwick's, diese meist ungedruckt. Von Neueren hat zuerst Schelhorn, Sammlungen für die Geschichte, I, 41 ff. auf Zwick näher hingewiesen. Vgl. dazu die neuesten Biographieen von Blarer. Th. Keim.

Zwinger, Theodor, geboren den 21. Nov. 1597 in Basel, stammte aus einer berühmten medizinischen Familie; auch er war erst zum Arzte bestimmt, wählte aber zum Dank für erhaltene Genesung aus einer schweren Krankheit das Studium der Theologie. Er war ein strenger Calvinist und vertheidigte auch die reformirte Prädestinationslehre in einer Disputation zu Heidelberg unter Alting's Vorsitz: Disputatio theologica de fide, an ex ejus praevisione pendeat aeterna electio. Heidelb. 1618. Im Jahre 1630 ward er Antistes der Basler Kirche, mit welcher Stelle auch die eines Professors der Theologie verbunden war. Unter ihm wurde das Brodbrechen (statt der Hostien) in den Ritus der Baselschen Kirche eingeführt (1642), worüber er in seiner Schrift über das heilige Abendmahl (1655) einen historischen Bericht gab. Von seinen übrigen theologischen Schriften ist noch ein Commentar über den Brief an die Römer (1655) zu erwähnen. Beide kamen gleich nach seinem Tode heraus. Er starb am 27. Dezember 1654.

Sein Sohn Johann Zwinger, mütterlicherseits ein Enkel Joh. Buxtorf's des

Jüngeren, iſt geboren am 26. Aug. 1634, war ſeit 1675 Praf. des Alten, ſeit 1685 Prof. des Neuen Teſtaments in Baſel. Er ſtarb 1696, mitten in einer theologiſchen Vorleſung vom Schlage gerührt. Auch er war ein ſtrenger Prädeſtinatianer und vertheidigte die Dordrechter Lehre gegen Arminianer und Amyraldiſten. Mit Gomarus' Schüler, Samuel Mareſius, ſtand er in lebhaftem Briefwechſel. Unter Anderem bekämpfte er auch das Copernicaniſche Syſtem und wurde darüber mit dem Basler Mathematiker Peter Megerlin in eine literariſche Fehde verwickelt.

Endlich beſchließt die Reihe der gelehrten Theologen dieſes Namens Joh. Rudolf Zwinger, geb. 12. Sept. 1660, geſt. 18. Nov. 1708, der Sohn des Vorigen, der Enkel Theodor's, der, wie ſein Großvater, die Stelle eines Antiſtes und Profeſſors der Theologie (locorum communium) bekleidete und mehrere Diſſertationen und Predigten, auch ein Buch: „der Troſt Iſrael's", herausgab (1706), worin er von der zu erwartenden Bekehrung der Juden handelte.

Nicht unwichtig für die Kirchen- und Gelehrtengeſchichte iſt die Zwinger'ſche Briefſammlung, die ſich im Manuſkript auf der Frey-Grynäiſchen Bibliothek in Baſel befindet. Sie enthält Briefe ſchon an den Stammvater des Geſchlechtes, Theodor Zwinger, Medicus († 1588), der ſich auch viel mit theologiſchen Studien beſchäftigte und mit Theologen in Verbindung ſtand, ſo wie auch Briefe der Genannten und an dieſelben; ſ. meine Geſch. der theolog. Schule Baſels und ihrer Lehrer. 1860. Hagenbach.

Zwingli, Huldreich. — 1) Die Bildung zum Reformator. Zwingli wurde den 1. Januar 1484 zu Wildhaus, einem faſt auf Alpenhöhe gelegenen, von mächtigen Bergkuppen überragten Dorfe im obern Toggenburg geboren. Er war von neun Kindern das dritte. Sein gleichnamiger Vater, dem wohlhabenden Bauernſtande angehörend, war Ammann der Gemeinde, deſſen Bruder Bartholomäus bis 1487 Pfarrer in Wildhaus, dann Dekan in Weſen, ſeine Mutter eine Margarethe Meili, ihr Bruder von 1510 bis 1523 Abt des Kloſters Fiſchingen im Thurgau. Die erſten Jugendjahre verlebte der kleine Huldreich im ſtillen Kreiſe der Seinen, in einer beſcheidenen hölzernen Hütte, welche immer noch ſteht. Die erhabene Gebirgswelt mit ihrem wunderbaren Zauber, der erwachte Freiheitsſinn ihrer heitern Bewohner, deſſen kurz vorangegangene Errungenſchaften der Vater in langen Winterabenden gerne zum Gegenſtande der Unterhaltung machte, desgleichen die großmütterlichen Erzählungen von Legenden und bibliſchen Geſchichten (W. W. I, 524) verfehlten nicht, im Gemüthe des Knaben tiefgehende Spuren zurückzulaſſen. Bei den reichen Geiſtesanlagen, die er verrieth, beſtimmten ihn die Eltern zum Dienſte der Kirche, und ſchon um das neunte Jahr wurde das heimathliche Thal verlaſſen. Als er die Höhen des Amman überſchritt, um zu Weſen am Wallenſtadter See unter der Leitung des Oheims den Elementarunterricht eines Schulmeiſters zu genießen, überſchaute er mit Einem Blicke das kleine Gebiet, welches die Vorſehung ihm zum Schauplatz einer weitreichenden Wirkſamkeit zugedacht hatte: die Thalöffnung von Glarus, die Höhen des Etzels, hinter dem Einſiedeln liegt, die lachenden Ufer des Zürcher Sees. Zwei Jahre ſpäter (1494) ging's von Weſen nach Baſel, und als nach dreijährigem Beſuche der dortigen St. Theodorſchule, dem Urtheile ihres Lehrers, M. Gregor Binzli, zufolge auch dieſe nicht mehr genügte, wurde Zwingli nach Bern in die Schule des vielgereiſten, ſprach- und geſchichtskundigen M. Heinrich Wölflin gebracht. Durch ihn, der ſeinesgleichen damals in der Eidgenoſſenſchaft nicht hatte (Bulling. I, 6), ward er in das Verſtändniß der römiſchen Klaſſiker eingeführt, an denen er ſeinen Geſchmack bildete. Als jedoch die Dominikaner es ernſtlich darauf anlegten, den angehenden Jüngling, der namentlich auch durch ſeine ungewöhnlichen muſikaliſchen Anlagen die Aufmerkſamkeit auf ſich lenkte, dauernd an ihren Orden zu feſſeln, entriſſen ihn Vater und Oheim der Gefahr, indem ſie ihn ſofort nach Hauſe beriefen.

Zwingli bezog nun 1499 unter dem Namen Cogentius auf zwei Jahre die Univerſität Wien. Hier machte er mit ſchönem Erfolg einen vollſtändigen Curs derjenigen

Disciplinen durch, welche die akademiſche Sprache unter den Collektivbegriff der Philoſophie zuſammenfaßte. Ein nicht geringer Gewinn, der ſich an den Aufenthalt in Wien knüpfte, bildeten die freundſchaftlichen Beziehungen, in welche er zu den beiden, ſpäter v. Maximilian I. mit dem Dichterkranze gekrönten Landsleuten Joach. Vadian aus St. Gallen und Heinrich Loriti (Glarean) aus Mollis, ſowie zu den Brüdern Konrad und Leopold Grebel aus Zürich trat. Auch mit den Schwaben Faber und Eck wurde er bekannt. Von 1502 bis 1506 ſodann finden wir ihn neuerdings in Baſel, wo er neben der Fortſetzung ſeiner Studien zugleich als Lehrer an der Lateinſchule zu St. Martin arbeitete. Dem ernſten Studium gingen bei ſeinem glücklichen Naturell und ſeinen geſelligen Talenten Scherz und heiteres Spiel zur Seite. Zu den Freunden gehörte vor allen Leo Jud, der mit ihm die Liebe zu den Wiſſenſchaften und zur Muſik theilte. Von höchſter Bedeutung aber für ſeinen Bildungsgang war, daß, als er ſich nun ſpecieller der Beſchäftigung mit der Theologie zuwandte, der gefeierte Thomas Wyttenbach nach Baſel überſiedelte (ſ. den Art.). Indem dieſer im Gegenſatz zur Scholaſtik eine baldige Reconſtruktion der Kirchenlehre auf dem Grunde des Wortes Gottes und nach dem Vorgange der alten Väter in Ausſicht ſtellte und unter anderen die Wahrheit von der vollkommenen Zulänglichkeit des Todes Chriſti für die Tilgung der menſchlichen Sündenſchuld geltend machte, ſtellte er ſeine Schüler auf einen von dem herkömmlichen ſehr verſchiedenen, kritiſch-freien Standpunkt zum römiſchen Syſteme. Ueber Zwingli insbeſondere wird bezeugt, es habe Wyttenbach die erſten Samenkörner des wahren Glaubens in ſeine Bruſt gepflanzt und ihn zur Leſung der heil. Schrift mit Beiſeitſetzung der ſcholaſtiſchen Ungereimtheiten angeſpornt. (Mycon. S. 5 f. Zw. W. W. I, 254. III, 544. VII, 297 f. Bulling. I, 7. Leo Jud, Praef. ad Adnotatt. Zwinglii in N. T. 1539.)

Nachdem er ſich zuletzt noch die Magiſterwürde erworben hatte, berief ihn in ſeinem zwei und zwanzigſten Lebensjahre, — ohne die auf einen päbſtlichen Beſtallungsbrief geſtützten Anſprüche des zürcheriſchen Kanzliſanen Heinr. Göldlin zu beachten, in freier Ausübung ihres Wahlrechts — die ausgedehnte Gemeinde Glarus an ihre eben erledigte Pfarrſtelle. Ungeachtet der Anregungen, welche er durch Wyttenbach empfangen, und vorherrſchend humaniſtiſch gerichtet, ſtand Zwingli damals und ſelbſt geraume Zeit nachher noch in keinem bewußten Widerſpruch mit dem traditionellen Lehr- und Kirchenſyſtem. Brennend vor Durſt nach Erweiterung der erworbenen Einſichten, ausgerüſtet mit einem höchſt energiſchen, durch nichts getrübten Wahrheitsdrang, verhältnißmäßig wohl vertraut mit dem Stande der Wiſſenſchaft, darf überhaupt der bisherige Verlauf ſeiner intellektuellen und ſittlichen Entwicklung als ein im Ganzen durchaus normaler bezeichnet werden, ſo daß er ſpäter nicht ohne Befriedigung auf ſeine Studienzeit zurückblicken und Beides bezeugen konnte: Gott habe ihm vergönnt, von ſeinem Knabenalter an der Erforſchung göttlicher und menſchlicher Dinge obzuliegen, und: obwohl ein großer Sünder, habe er doch in ſeiner Jugend nie ſchändlich gelebt und niemals wegen einer Sünde geſtraft werden müſſen (II, 1, 2.).

Als neuerwählter „Kilchherr von Glarus“ holte er ſich jetzt die Prieſterweihe in Conſtanz, hielt ſeine erſte Predigt in Rapperswil am Zürcher See, las gleich darauf zum erſten Male die Meſſe in Wildhaus und trat im letzten Viertel des Jahres 1506 das ihm anvertraute Amt an. Seine zehnjährige Wirkſamkeit in demſelben unterſcheidet ſich von der unrühmlichen Weiſe, wie um jene Zeit das Seelſorgeramt vielfach geführt wurde (Bulling. I, 3), nicht etwa durch ihre ſpecifiſch evangeliſche oder auch nur warm religiöſe, um ſo mehr aber durch ihre überwiegend ſittliche, vom Gefühle der eigenen Verantwortlichkeit getragene Richtung (vgl. I. 641 ff.). Um ſeinem Berufe gehörig genügen zu können, war es ihm Gewiſſenspflicht, alſo in praktiſcher Abzweckung, zunächſt an ſeiner Weiterbildung raſtlos fortzuarbeiten. Mit ſeltener Geiſtesfreiheit lauſchte er überall den Spuren der Wahrheit. Perspiciebat, quam multa nosse oporteret, cui munus ad docendum gregem Christi commissum esset. Inprimis autem

scientiam Dei necessariam, — tum orationem (Mycon. S. 6). Die römiſchen Geſchichtsſchreiber, die Reden des Cicero, Seneca, Horaz wurden gründlich ſtudirt, Valerius Maximus als brauchbare Beiſpielſammlung förmlich memarirt, von 1513 an auch die griechiſche Sprache non gloriae, sed sacratissimarum literarum ergo mit ſehr mangelhaften Hülfsmitteln erlernt (VII, 9. I, 254), Plutarch und Thucydides, Homer und beſonders Pindar, Plato und Ariſtoteles, mit Vorliebe Lucian durchforſcht und genaſſen, zum letztern nach überdem ein Commentar geſchrieben. Aber hoch über die Produkte der Alten ging ihm die heilige Schrift und die Erforſchung ihres Ideengehalts. Johannes und Paulus ſtanden ihm oben an. Zwingli fing an ſich die pauliniſchen Briefe in ein kleines Bändchen zuſammenzuſchreiben (vgl. III, 543), um ſie dem Gedächtniß ſicherer aneignen zu können. Auch mit den Kirchenvätern — Origenes, Chryſoſtomus, Hieronymus, Ambroſius, namentlich aber Auguſtin — weiter mit Petrus Waldus, Wiklef, Huß und mit Picus von Mirandula, mit Ratramnus Schrift über das Abendmahl, ſowie mit derjenigen Gottſchalks über die Vorherbeſtimmung machte er ſich bekannt. Er las ſie mit jener Unbefangenheit, in der man „einen Freund fragt, wie er es meine". Vielen Beifall zollte er den Schriften des Joh. Picus, welche auf den theologiſchen Ideengang Zwingli's einen ſo bedeutenden Einfluß ausübten (VII, 2. und Vorrede zu Jeſaj. Mycon. S. 8.); nicht weniger werth waren ihm die Annotationes des Erasmus, mit dem er 1514 in Briefwechſel trat (VII, 10. 12). Beachtenswerthe Bemerkungen zu einzelnen Schriftſtellen, wieder vorzugsweiſe aus Auguſtin, trug er am Rande ſeines ſelbſtgefertigten griechiſchen Codex ein, wobei ihm als hermeneutiſches Princip bereits feſtſtand, daß das Verſtändniß der Schrift, unabhängig von jeder menſchlichen Autorität, unter der Leitung des heil. Geiſtes und aus ihr ſelber, durch Erklärung der dunkleren Stellen aus den hellern gewonnen werden müſſe (Mycon. 7. Bulling. I, 8). Vorgeblich zur Erleichterung ſeiner Studien, in Wahrheit aber um auch ihn an die Intereſſen des Pabſtes zu feſſeln, ſetzte ihm dieſer auf den Antrag ſeines Legaten, des Kardinal Schinner, ein Jahrgeld von fünfzig Gulden aus. Anlangend die Führung des Pfarramts, ſo ſchreibt er ſelber (I, 353), daß ungeachtet ſeiner Jugend es ihn weniger mit Freude als mit Furcht erfüllt habe, da er wiſſe, daß der Schäflein Blut, ſo ſie aus ſeiner Schuld umkommen, von ſeiner Hand gefordert werden. Nebenbei war er als Lehrer und Berather der Jugend thätig an der unter ſeiner Anregung gegründeten Lateinſchule, aus welcher Männer wie der Geſchichtsſchreiber Aegidius Tſchudi hervorgingen, und deren Schüler ihm Zeit Lebens mit dankbarer Verehrung zugethan blieben. Ueberdem rief ihn das Amt weit über die ſtille Gemarkung der Gemeinde hinaus in das wilde Gewühl des Heerlagers und auf das Schlachtfeld. Als nämlich 1512 im Solde des Pabſtes Julius II. zwanzigtauſend Eidgenoſſen nach Italien zogen, hatte der Pfarrer von Glarus das Landesbanner in der Eigenſchaft eines Feldpredigers zu begleiten. Als ſolcher machte Zwingli nicht nur den glücklichen Feldzug mit, durch welchen die Franzoſen aus der Lombardei geworfen wurden und der den Schweizern den päbſtlichen Ehrentitel: „Beſchirmer der Freiheit der chriſtlichen Kirche" eintrug*); ſondern nachdem er nur wenige Tage zuvor zu Monza auf offenem Platze die zwieträchtigen Truppenkörper in einer kräftigen Predigt umſonſt zur Einigkeit, zur Treue und Vorſicht ermahnt hatte, war er gleicherweiſe Zeuge der nicht ruhmloſen, aber entſetzlichen Niederlage zu Marignano (13. u. 14. Sept. 1515).

Schon vor den italieniſchen Feldzügen hatte Zwingli im Einklang mit der Weiſe, wie er ſeine amtliche Stellung in dem republikaniſchen Staatsweſen auffaßte, den allgemeinen Landesintereſſen eine lebhafte Theilnahme zugewendet. Seitdem nach den Burgunder Kriegen Könige und Fürſten mit dem Schimmer ihres Goldes um die Gunſt

*) Dieſen ſ. g. großen Pavierzug hat Zwingli für ſeinen Freund Vadian unterm 4. Oct. 1512 beſchrieben. Titel: De Gestis inter Gallos et Helvetios ad Ravennam, Paviam aliisque locis etc. Opp. IV, 167 ff.

der Eidgenoſſen buhlten, und in Folge fortwährender Kriege eine abenteuernde Kriegs- und Beuteluſt alle Adern des Volkes durchſchäumte, hatte der Sittenverfall eine Höhe erreicht, die ohne entſprechende Gegenwirkungen zum ſchnellen Untergang führen mußte. Die nächſte Urſache des freſſenden Schadens, längſt von den Beſten beklagt, bildete das zur Leidenſchaft gewordene Reislaufen einerſeits, das damit verflochtene, den Nationalgeiſt erſtickende Penſionsſyſtem der Fremden andererſeits, während die tiefer liegende Wurzel in der durch das veräußerlichte Kirchenthum verſchuldeten Abweſenheit einer wahrhaft religiöſen Volksbildung zu ſuchen war. Dieſe öffentlichen Nothſtände nun hatte Zwingli bereits 1510, ſpäteſtens 1511 (vgl. VII, 4,) zum Gegenſtande ſeiner früheſten ſchriftſtelleriſchen Denkmale, der beiden allegoriſchen Dichtungen: Der Labyrinth, und: Fabeliſch Gedicht von einem Ochſen und etlichen Thieren, gemacht. In ſcharfer Zeichnung der kläglichen, politiſch gefährdeten Lage des Vaterlandes hat es hier der patriotiſch geſinnte, humaniſtiſch gebildete Seelſorger vornehmlich auf das ſchnöde Spiel der ſelbſtſüchtigen Volksführer abgeſehen. Unter Verweiſung an die Vernunft, dieſen Ariadnefaden für das Labyrinth voll Bethörung, ſeufzt er ganz allgemein: „In uns iſt gar kein Gottes Lieb, die gar viel Uebels überhüb“, frägt, ob das mehr als heidniſche Treiben uns Chriſtus gelehrt, und ermahnt, wenn anders die politiſche Unabhängigkeit nicht zu Grabe getragen werden ſolle, den beſtecheriſchen Gaben des Auslandes zu entſagen*). Als er dann die entſittlichenden Wirkungen des Söldnerdienſtes zuſammt der Größe des Verraths in unmittelbarſter Nähe hatte kennen gelernt, konnte Zwingli, der ſeine Aufgabe weſentlich auch in die Hinwirkung auf Beſſerung der Sitten ſetzte (vgl. I, 641 ff.), unmöglich neutral bleiben. Mit der vollen Energie ſeiner volksthümlichen Beredtſamkeit trat er daher nach der Rückkehr aus den Heerlagern in ſeinen Predigten den Sünden des Tages, der zuchtloſen Müſſiggängerei, der Ueppigkeit, der Feilheit von Hohen und Niedern entgegen. Allein die Stellung des freimüthigen Sittenpredigers mit dem vaterländiſchen Herzen und dem weitſichtigen Blick gewann dadurch in Glarus, wo die franzöſiſche Partei die Oberhand hatte, nicht an Annehmlichkeit. Im Gegentheil, Beſchuldigungen der gehäſſigſten Art wurden in Umlauf geſetzt, ſeine Wirkſamkeit ihm vielfach erſchwert und durch Kränkungen verbittert, ſo daß er ſich zuletzt nach einem andern Arbeitsfeld ſehnte und mit Freuden die untergeordnete Pfarrhelferſtelle in Einſiedeln annahm, welche ihm durch den Adminiſtrator des Kloſters und Freund der Wiſſenſchaften, Dr. Diebald von Geraldseck, angeboten ward.

Die Mehrheit der Gemeinde Glarus ſah den Abzug Zwingli's ungern. Ihrem Beſchluſſe gemäß blieb er vorerſt noch der berechtigte Inhaber der Pfründe, die einſtweilen ein bloßer Stellvertreter verſehen ſollte (VII, 24. 237). Blicken wir auf ſeinen dortigen Aufenthalt zurück, ſo war der Austrag deſſelben für ihn perſönlich ein ſehr bedeutender geweſen. Das Pfarramt hatte ihm reichlich Gelegenheit geboten, ſich auf dem vielbewegten Schauplatz des Lebens bewegen zu lernen und belangreiche Erfahrungen zu ſammeln. Die tiefen Schäden der Zeit, die Calamität der öffentlichen Zuſtände waren ihm entgegengetreten. Im fortwährendem Umgange mit der Schrift hatte ſeine religiöſe Gedankenwelt ſich namhaft erweitert und vertieft, die Form ſeines Denkens im Zuſammenhang mit ſeinen anderweitigen Studien ſich gebildet, ſeine geſammte Weltanſchauung ſich fixirt. Auch die Aufgabe, welche da dem Träger des kirchlichen Amtes erwuchs, war ihm nicht mehr zweifelhaft, und unerſchrocken, in umſichtiger Verwerthung der gewonnenen Einſicht, hatte er ſie in Angriff genommen. Mit der Kirche und ihren maßgebenden Autoritäten zwar hatte er noch keineswegs förmlich gebrochen, geſchweige daß er aggreſſiv gegen ſie vorgegangen wäre. Vielmehr geſteht er ſelbſt, vor 1516 habe er etwa noch viel an des Pabſtes Obrigkeit gehangen (I, 354). Allein auf der andern Seite erklärt er eben ſo beſtimmt, daß er um das Jahr 1514 und 1515 durch ein Gedicht von Erasmus zu der Anſicht von der völligen Zulänglichkeit und Einzigkeit

*) Dann wo Gaben ſtatt mögend han, Mag keine Fryheit nimmer beſtan. II, 2, 261.

oder Mittlerschaft Christi gelangt sey. „Hier habe ich gedacht, warum suchen wir Hülfe bei der Creatur?“*) Wir dürfen also annehmen, daß Zwingli am Schlusse seiner Glarnerperiode sich der Hauptsache nach so ziemlich im Besitze des auf dem Wege ruhiger Schriftforschung gewonnenen Complexes der evangelischen Heilserkenntniß befand, deren erste, noch schwache Strahlen ein volles Jahrzehend zuvor zu Wyttenbachs Füßen in seine Seele gelenchtet hatten, und nicht weniger, daß ihm die daraus sich ergebenden Consequenzen für die kirchliche Praxis bereits feststanden. Denn so sehr es bei ihm Grundsatz war, durch Verkündigung der positiven Wahrheit dem Irrthum entgegenzuwirken, und nicht durch direkte Bekämpfung desselben unzeitigen Anstoß zu geben; so blieb zum wenigsten nicht unbemerkt, daß er in seinen einfach biblisch gehaltenen Predigten die Wunderthaten der Heiligen, überhaupt die Heiligenverehrung, den Reliquiencult, die Wallfahrten und verwandte Uebungen des kirchlich sanktionirten Werkdienstes in den Hintergrund treten lasse, nachdem er schon längst zuvor wegen des Evangeliums und der unverhohlenen Billigung der Sätze des Picus von Mirandula in Verdacht der Ketzerei gerathen war. Und wiewohl durch ihn weder eheliche Treue oder jungfräuliche Unschuld verletzt, noch irgend welches äußere Aergerniß gegeben worden ist, so hatte er doch die durch die allgemeine Sitte begünstigte Gefahr, womit der Cölibat einen jungen Priester umstrickte, nicht in der Weise bestanden, wie man es wünschen möchte, aber den Feind bußfertig und mit Gottes Hülfe wieder überwunden (VII, 53 ff. vgl. I, 39).

Einsiedeln im Canton Schwyz, wohin Zwingli im Sommer 1516 übersiedelte, war die letzte Station der hohen Schule, darin Gott ihn zum Reformator herangezogen hat. Dort, an einem der gefeiertsten Wallfahrtsorte für Süddeutschland, die Schweiz und das Elsaß, über dessen Haupteingang die Inschrift prangte: Hic est plena remissio omnium peccatorum a culpa et poena, mußte sein Urtheil über Werth und Unwerth des traditionellen Kirchenthums zum völlig gereiften Abschlusse gedeihen, mußten die Impulse zu einer reformatorischen Neugestaltung desselben in gesteigertem Maße auf ihn eindringen. Wenn dessen ungeachtet der dritthalbjährige Aufenthalt in der Abgeschiedenheit der Abtei „die lieblichste Idylle seines kampfreichen Lebens“ bildet, so liegt der Grund davon weniger in seiner Zurückhaltung, als in dem merkwürdig freundlichen Entgegenkommen, das er fand. Dem einfach frommen Fürstabt Konrad von Hohenrechberg ging wissenschaftliches Interesse, nicht aber jener helle Verstand ab, welcher zu allen Zeiten den schrift- und vernunftwidrigen Lehrsätzen, sowie dem die religiöse Bethätigung absorbirenden Ceremonialsystem Roms seinen Beifall verweigert hat. Bald war Zwingli der geistige Mittelpunkt eines Freundeskreises, welchen die Gemeinsamkeit des Strebens zusammenhielt und zu dem Männer wie Franz Zingg, Joh. Oechslein, Dr. Michael Sander u. A. gehörten (Schuler, 176 f.). Zum Theil im vertrauten Umgang mit ihnen wurde, begünstigt durch die freiere Muße und die vermehrten Hülfsmittel, das Studium der Kirchenväter und der heil. Schrift fortgesetzt. Auch Reuchlins Schriften wurden jetzt beigezogen; zwischenein ergötzten die epistolae virorum obscurorum; von Luther dagegen verlautet noch kein Wort. In der Predigt war Zwingli, offenbar im bewußten Unterschied von seiner bisherigen Praxis, von Anfang an bemüht, das Wort Gottes lauter nach dem jedesmaligen Meßevangelium des Tages zu verkündigen**), um

*) Damit trifft zusammen I, 79. Als er 1514 oder 1515 angefangen habe, sich ganz an die heil. Schrift zu halten, habe ihm die Philosophie und Theologie der Zänker immerdar Einwürfe machen wollen. „Da kam ich zum letzten unter Anleitung der Schrift und des Wortes Gottes dahin, daß ich gedacht: Du mußt das Alles lassen liegen und die Meinung Gottes lauter aus seinem eigenen einfaltigen Wort lernen. Da hub ich an, Gott zu bitten um sein Licht, und die Schrift, obwohl ich sie allein las, fing mir an viel leichter zu werden, als wenn ich dazu viele Commentare und Ausleger gelesen hätte“.

**) I, 253: Ich hab vor und ee dhein Mensch in unserer gegen üts von des Luters namen gwüßt hat, angehebt das evangelion Christi zu predgen im jar 1516; also daß ich an dhein canzel gegangen bin, daß ich nit die wort, so am selben morgen in der meß zu eim evangelio

es in der ihm einwohnenden Kraft sauerteigartig und durch sich selbst wider die heidnischartige Superstition wirken zu lassen, und er soll auf diesem Wege Viele vom Vertrauen in die Verdienstlichkeit der Wallfahrten zurückgebracht haben. Zu einem Weitern jedoch, zu einem unmittelbaren Angriff auf die kirchlichen Institutionen, ließ er sich nicht fortreißen. Die berühmte Predigt am Tage der Engelweihe, welche gegen diese Behauptung geltend gemacht werden könnte und von den Biographen als eine der frühsten Kundgebungen seiner reformatorischen Bestrebungen angeführt wird, fällt nicht in diese Periode (Anselm, VI, 97 f. Schuler. 357. Gieseler, K. G. III, 1, 138). Wie sehr er nichtsdestoweniger nicht nur von der unabweislichen Nothwendigkeit, sondern auch von der Dringlichkeit einer Reformation der Kirche durchdrungen war, beweisen die Schritte, zu denen er sich um jene Zeit gegenüber den hohen Würdeträgern der Kirche ermannte. Theils mündlich, theils schriftlich drang er unter Hinweisung auf die unhaltbaren Grundlagen des Padstthums wiederholt in den Cardinal Schinner, den päpstlichen Legaten Pucci und in den Bischof von Constanz, Hugo von Landenberg, ihre Stellung und ihren Einfluß pflichtgemäß zur Entfernung der Irrthümer, zur Beseitigung der vielfachen groben Mißbräuche und Verderbnisse und zur Freigebung der Predigt des reinen klaren Wortes Gottes zu verwenden, widrigenfalls er und Andere nicht umhin könnten, mit Gottes Hülfe, durch unbeirrte Verkündigung des Evangeliums, die Wahrheit an den Tag zu bringen, der Unwahrheit zu widerfechten. (Bulling. I, 10. Hottinger, Helv. K. G. III, 15 und W. W. I, 230. II, 1, 7). Nicht durch eigenmächtiges Vorschreiten, durch keinerlei tumultuarische oder revolutionäre Akte wollte also Zwingli die Reform herbeiführen; die zuständigen Organe selbst sollten sie anbahnen und auf friedlichem Wege vollziehen. Diese gemessene umsichtige Haltung, die keine Handhabe zu irgend einem Einschreiten darbot, ermangelte denn auch nicht, den entsprechenden Eindruck zu machen. Mit Ausnahme des Bischofs, welcher das Schweigen zu seiner Politik gewählt zu haben scheint, erhielt er beschwichtigende Antworten von den Repräsentanten der Hierarchie. Als er im Spätsommer 1518, allerdings nicht isolirt, gegen das Gebahren des Ablaßkrämers Samson seine entrüstete Stimme erhob und ihn zum Abzug von Schwyz nöthigte, traf ihn kein Tadel (vgl. VII. 79). Ja der Legat erhob ihn eben um jene Zeit in den anerkennendsten Ausdrücken, um ihm sein „väterliches Wohlwollen“ zu bezeugen, zum Akolythencaplan des römischen Stuhls (Hottinger, Hist. eccl. saec. XVI, P. II, 275). Auf seine Ablehnung des bereits erwähnten päbstlichen Jahrgeldes war der Legat schon vorher (1517) nicht eingetreten und es bedurfte von Seiten Zwingli's selbst noch drei Jahre später einer förmlichen Absage, um sich der mit den eigenen Grundsätzen im Widerspruch stehenden Subvention zu entledigen (I. 354).

Der Pfarrhelfer im finstern Walde war kein unbekannter Mann mehr. In weiten Kreisen erfreute er sich eines höchst ehrenvollen Rufes. Die persönliche Bekanntschaft mit bedeutenden Männern hatte sich allmählich namhaft erweitert. Wie in Glarus mehr noch dem öffentlichen Leben, so hatte sich in Einsiedeln sein prüfendes Nachdenken vorherrschend der Kirche in ihrem Gegensatz zu den Ordnungen Gottes zugewandt. In allen Richtungen standen seine Ueberzeugungen der Hauptsache nach fest. Die Abschaffung des Padstthums hatte er bereits 1517 in Aussicht genommen. (Capito ad Bulling. 1536. Gieseler III, 138). Aus seinen reformatorischen Anschauungen machte er keinen Hehl, während er in deren Verwirklichung nur so weit ging, als die streng eingehaltene Schranke seiner Stellung es gestattete. Weß man sich also im Allgemeinen zu ihm zu versehen habe, konnte nicht mehr zweifelhaft seyn. Da und dort hatte sich die Hoffnung Bahn gebrochen, daß Gott Großes ausrichten werde durch ihn.

---

gelesen werdend, für mich näme und die allein aus biblischer gschrift usleite. Und S. 254: Luther sey ihm noch zwei Jahre lang völlig unbekannt geblieben, nachdem er sich allein an die Schrift gehalten. Vgl. auch VII, 186 u. Salat bei Schuler, 375.

Gleichwohl hatten die Inhaber der Kirchengewalt es für gerathener erachtet, ſich ſeiner wo möglich durch Gunſtbezeugungen zu verſichern, ſtatt etwa den Verſuch zu wagen, durch einſchüchternde Bedrohungen auf ihn einzuwirken. Er andererſeits wußte nun ſchon, daß von ihnen nichts zu gewärtigen ſey. Genug, alle inneren Bedingungen zur Anhandnahme einer durchgreifenden reformatoriſchen Bethätigung waren nunmehr vorhanden. Nur noch am zureichenden Impulſe von Außen, an einem zur That drängenden Felde der Wirkſamkeit, wie ſolches die Abgeſchiedenheit des Kloſters nicht bot, gebrach es. Auch dieſes blieb nicht aus. Die ihm angebotene Pfarrſtelle von Winterthur (Oct. 1517) hatte er im Blicke auf ſein noch nicht gelöſtes Verhältniß zu Glarus ausgeſchlagen. Als dagegen ein Jahr ſpäter die kümmerlich beſoldete Leutprieſterſtelle am Groß-Münſter in Zürich in Erledigung kam, gingen nicht nur Manche mit dem Gedanken um, Zwingli für dieſelbe zu gewinnen, ſondern auch er ſelbſt trat ſofort darauf ein, quod loco tam celebri gratia Christi praedicata et recepta, vix futurum esset, ut Helvetii reliqui non sequerentur exemplum atque ita ad mentem fieret reditus (Mycon. S. 10). In ſeinem Namen bewarb ſich Oswald Myconius, Lehrer an der Stiftsſchule (VII, 51 ff.). Mit ſtarker Mehrheit erfolgte die Wahl durch Probſt und Capitel des Stifts (11. December), den Freunden der Wahrheit zur Freude, Andern zum Verdruß. Auf dem Rathhauſe zu Glarus legte hierauf Zwingli, der ſich bis dahin immer noch „Kilchherr zu Glarus“ unterzeichnet hatte, ſein dortiges Pfarramt förmlich nieder, erhielt in ſeinem Schüler Valentin Tſchudi den von ihm gewünſchten Nachfolger, hatte die Befriedigung, die Stelle in Einſiedeln ebenfalls einem geſinnungsverwandten Freunde, ſeinem nachmaligen Mitarbeiter Leo Jud von Rapperſchwyl im Elſaß, übergeben zu können, und traf mit einem ehrenden Entlaſſungsſchreiben des Raths von Schwyz den 27. December 1518 in Zürich, dem „vordriſten und obriſten Ort der Eidgenoſſenſchaft“ (Bulling. I, 15. Anſelm V, 368) ein (I, 254).

2) Das Reformationswerk. Zwingli betrat den Schauplatz ſeiner eigentlich reformatoriſchen Thätigkeit zu einer Zeit, als Luthers Name ſchon in Aller Mund war. Gleich nach ſeiner Ankunft erfolgte vor verſammeltem Convent die Eröffnung ſeiner Inſtruktion. Die unerwartete Erklärung, mit der er ſie entgegennahm, iſt ſehr bezeichnend und wirft zu viel Licht auf die Intention, welche er von Einſiedeln in ſein neues Amt herüberbrachte, als daß wir ſie ſtillſchweigend übergehen könnten. Er werde, verdeutete er in ſeiner Antwort, die Geſchichte Chriſti, unſeres Erlöſers, nach dem Evangelium Matthäi predigen, damit man nicht länger bloß den Namen Chriſti trage, nachdem zur Beeinträchtigung der Ehre Gottes und der Seelen ſeine Heilsmacht nun lange genug im Verſteck gehalten worden ſey, und gedenke bei ſeiner Auslegung ſich nicht durch unverbindliche menſchliche Autoritäten, ſondern vom Geiſte der Schrift leiten zu laſſen, welchen er ſich durch ſorgfältige Vergleichung derſelben und unter herzlichem Gebet zu treffen getraue, — Alles Gott und ſeinem einigen Sohne, unſerm Herrn Jeſu Chriſto, zu Ehren, den Seelen zum rechten Heil, frommen biedern Leuten zur Unterrichtung. Zur Beſchwichtigung der Bedenken, die im Schooße des Capitels gegen die beabſichtigte Neuerung laut wurden, verwies Zwingli auf die Uebung der alten Kirche und fügte die Verſicherung bei, es werde durch die Weiſe ſeines Verfahrens den Liebhabern göttlicher Wahrheit keinerlei Veranlaſſung zu Klagen geboten werden. Den gleichen Entſchluß kündigte er in ſeiner Antrittspredigt am Neujahrstage 1519, ſeinem ſechs und dreißigſten Geburtstage, mit eben derſelben Entſchiedenheit der Gemeinde an, um ihn zur ſofortigen Ausführung zu bringen. (I, 254. Mycon. 11. Bulling I, 12).

Dieſe erſte entſcheidende That, mit der Zwingli an die Arbeit ging, war nicht etwa der Effekt einer momentanen Aufwallung, noch auch das Produkt eines vereinzelten Anſtoßes von Außen, ſondern die gereifte Frucht langjähriger, umſichtigſter Erwägung, und daher der zwar unſcheinbare, aber folgenreiche Quellpunkt, aus welchem im Zuſammenhange mit der damaligen Geſammtlage der Dinge ſeine ganze weitere Wirkſamkeit ſich naturgemäß entwickelt hat. Was er von den Häuptern der Hierarchie

in der Schweiz vergeblich verlangt hatte: die freie rückſichtsloſe Verkündigung des Evangeliums von Chriſto, „ohne menſchlichen Tand“ — das unternahm er jetzt in richtiger Würdigung des Augenblicks ohne die Hierarchie, gegen den Rath und den Wunſch eines Theils ſeiner unmittelbaren Vorgeſetzten, in vorerſt ziemlich untergeordneter Stellung, rein auf ſeine eigene Verantwortung hin. Gewiß, an eine Reformation der Kirche im großen Styl dachte er noch ſo wenig als irgend Jemand um jene Zeit. Was dagegen mit aktenmäßiger Beſtimmtheit behauptet werden kann, iſt dieß, daß es bei ihm, als auf das Eine das Noth thue — im klarbewußten Gegenſatze zum erſtorbenen Formchriſtenthum der Kirche und deſſen religiös-ſittlicher Unkräftigkeit — in Zürich von vornherein darauf abgeſehen war, das heilskräftige Wort Gottes in Wirkſamkeit zu ſetzen, und desgleichen, daß ihn dabei die Ausſicht ermuthigte, es werden ſich die auf den Leuchter geſtellte Gnade Gottes in Chriſto und deren regenerirende Heilswirkungen von Zürich aus auch in der übrigen Eidgenoſſenſchaft Anerkennung verſchaffen. Schon hier leuchtet ein, wie ſchief und zu einer gerechten Schätzung Zwingli's völlig ungeeignet die abſtrakt-doktrinäre Frage iſt, ob die Herſtellung der ſchweizeriſchen Eidgenoſſenſchaft oder aber diejenige des Reiches Gottes den Brennpunkt ſeines Strebens gebildet habe.

Zu Zürich, das ungefähr 7000 Seelen zählte (III, 339), fand Zwingli empfänglichern Boden und feſteren Rückhalt, als dies für den Anfang ſonſt irgendwo im Umfange der Schweiz der Fall geweſen wäre. Allerdings hatte ſich auch anderwärts in wachſendem Grade das gemüthliche Intereſſe von der Kirche in ihrer äußeren Erſcheinung abgewendet. Die Spannung gegen den unerſättlichen, ſittenloſen Klerus war nahezu allgemein. Vagere reformatoriſche Ideen bewegten in den Städten ſeit Luthers weithin tönender Schilderhebung vielfach die Gemüther. Aber im zürcheriſchen Gemeinweſen wirkten überdem noch eine Reihe weiterer Momente zuſammen, welche ein energiſches Vorgehen weſentlich begünſtigten. Oft wiederkehrende Reibungen mit dem Chorherrenſtift hatten hier eine außergewöhnliche Abneigung gegen das Pfaffenthum erzeugt. Die der Demokratie ſich nähernde Verfaſſungsform ſicherte der öffentlichen Meinung einen Einfluß, welcher denjenigen des kloſterfreundlichern Adels weit überwog. Männer von hervorragender theologiſcher Bildung, im Stande mit der Waffe der Gelehrſamkeit die Sache der Kirche zu führen, gab es nicht, wohl aber eine anſehnliche Partei ſolcher, welche — in dieſer Beziehung ganz anders als in Glarus — ſchon bisher wider die ſittliche Depravation und deren auch politiſch ſo bedrohliche Quellen, den Söldnerdienſt und die ausländiſchen Jahrgelder, in die Schranken getreten waren.

In der neuen Predigtweiſe, welche Zwingli nun handhabte, laſſen ſich noch deutlich drei auf's Engſte mit einander verknüpfte Hauptzielpunkte erkennen: 1) der grundlegende, poſitiv religiöſe, in der ausſchließlichen Zurückführung des Heilsglaubens auf Jeſum Chriſtum als den einigen Heiland; 2) der dadurch motivirte polemiſche, in der mit wahrhaft chriſtlicher Pädagogik vorwärts ſchreitenden Bekämpfung der mit dem Glauben an den einigen Seligmacher Chriſtus unverträglichen, ſeelenverderblichen Praxis der Kirche; 3) der ethiſch-teliſche, in höchſt energiſcher Abzweckung auf Beſſerung und Heiligung, ſcharf markirt durch die Beſonderheit der herrſchenden Sittenzuſtände und ſocial-politiſchen Verhältniſſe. Nachdrücklich wurden der Obrigkeit ihre bezüglichen Verpflichtungen zu Gemüthe geführt. Unter den Beweggründen, welche die Forderung einer ſittlichen Wiedergeburt des Volkslebens unterſtützten, nahm die patriotiſche Erinnerung an die Sorge für Erhaltung der eidgenöſſiſchen Freiheit eine der erſten Stellen ein. Und wiewohl die zermalmenden Auslaſſungen gegen das Laſter den Stempel heiliger Entrüſtung trugen, ſo wohnte doch den Beſtrafungen Zwingli's, nach dem Zeugniſſe ſeines früheſten Biographen, eine Würde bei, wie er ſolche nie bei einem Anderen getroffen habe. Mitunter unterbrach er wohl, im Blicke auf die Schuldloſen, ſeinen glühenden Strafeifer mit dem begütigenden Ausrufe: Frommer Mann, nimm dich's nit an (II, 2, 301 u. ö. Mycon. 12. Bulling. I, 12).

Der Erfolg dieſer „Predigt des Wortes Gottes“ war ein im Ganzen durchaus

ermuthigender. Ueber den „wunderbar großen“ Zudrang zu derſelben, ähnlich wie in Wittenberg, herrſcht unter den zeitgenöſſiſchen Berichten nur Eine Stimme (I, 254. Anſelm V, 368. Bull. I, 12). Rathsglieder, die im Gefühl der völligen Nutzloſigkeit den Kirchenbeſuch ſeit Jahren unterlaſſen hatten, erklärten öffentlich, jetzt hätten ſie einmal „einen rechten Prediger der Wahrheit, der ihr Moſes ſeyn und ſie aus Aegypten führen werde.“ Der verſchlagene Ablaßkrämer Bernhardin Samſan ſtieß (Frühjahr 1519) auf einen ſo unerſchütterlichen Widerſtand, wie zuvor nirgendwo, und auch wenn er die biſchöfliche Zuſtimmung gehabt hätte, wäre ihm die Ausübung ſeines ſchmählichen Gewerbes nicht geſtattet worden (VII, 79. Bull. I, 17). Bereits am Schluſſe des Jahres kannte Zwingli, der während des Sommers einen bedeutenden Theil ſeiner Zeit auf den Beſuch und die ſeelſorgerliche Tröſtung der an der Peſt Darniederliegenden verwendet hatte und zuletzt ſelber durch die mörderiſche Seuche an den Rand des Grabes gebracht worden war*), dem unterdeſſen nach Luzern berufenen Myconius ſchreiben, daß über 2000 Seelen mit der Milch des Evangeliums ſo weit genährt ſeyen, daß ſie ihrem ſehnlichen Verlangen gemäß bald feſtere Speiſe zu vertragen vermöchten. „Mögen ſie“, fügt er bei, „immerhin unſere Lehre eine Teufelslehre nennen, dieweil ſie doch Chriſti, nicht die unſrige iſt — gerade darin erkenne ich Chriſti Lehre und uns als ſeine wahren Verkündiger.“ (VII, 104). Ja im Jahre 1520 war der Rath der Zweihundert in ſeiner Mehrheit ſchon ſo weit gekommen, daß er an die ſämmtlichen Prediger zu Stadt und Land das Mandat erließ, „die Evangelien und Sendbriefe der Apoſtel frei und überall gleichförmig nach dem Geiſte Gottes und der rechten göttlichen Schrift beider Teſtamente zu predigen und nur das zu verkündigen und zu lehren, was ſie mit bemeldten Schriften bewähren und erhalten könnten. Was aber Neuerungen und von Menſchen erfundene Sachen und Satzungen ſeyen, ſo ſollten ſie davon ſchweigen.“ (Bulling. I, 32. Füßli, Beiträge II, 237).

Der Sieg war groß, aber nach keineswegs durchſchlagend. Den eigentlichen Schwerpunkt der Thätigkeit Zwingli's, von dem jede anderweitige Kundgebung als beherrſcht erſcheint, bildete ununterbrochen die lebendige Verkündigung des Evangeliums, d. i. „des gnädigen Worts, das Gott durch ſeinen Sohn den Menſchen entboten und dargethan“ (I, 86). Die große Grundmaxime, die er befolgte und Anderen empfahl, hieß einfach: den Zuhörern nur immer Chriſtum einprägen und hinter dieſen oberſten Zielpunkt die aggreſſive Polemik zurücktreten zu laſſen (VII, 144. I, 286). Treu der erwähnten homiletiſchen Methode, führte er daher ſeiner Gemeinde nach Beendigung des Matthäus unter Zugrundlegung der Apoſtelgeſchichte die Urgemeinde des Herrn und deren Ausbreitung vor, entwickelte ihr ſodann, durch das zunächſt liegende praktiſche Bedürfniß beſtimmt, das Bild des Chriſtenwandels nach Anleitung des erſten Briefes an Timotheus, ging mit dem Galaterbrief auf den ſubjektiven Heilsglauben, die Quelle alles individuellen Chriſtenlebens zurück, nahm vom zweiten Briefe an Timotheus Veranlaſſung, das verblaßte Bild des Apoſtels Paulus in ſeinem Gegenſatz zu den Irrlehrern in Scene zu ſetzen, wies die weſentliche Einheit zwiſchen dem hochgefeierten Apoſtelfürſten Petrus und dem zurückgeſtellten Paulus nach Geiſt und Lehre aus den beiden Briefen des erſteren nach und ſchloß endlich dieſen wohlangelegten Cyklus mit dem Hebräerbriefe, um in Chriſto den ausſchließlichen Hohenprieſter und das vollgültige Opfer

*) Es ſtarben vom Auguſt 1519 bis Lichtmeß 1520 in Zürich an 2500 Perſonen. Die Gebete, welche nach Bullinger die Gläubigen bei der Erkrankung Zwingli's am Throne Gottes niederlegten, die Bekümmerniß, welche den Briefen zufolge die Freunde in der Nähe und Ferne, bis nach Polen und in den Niederlanden, bei der Kunde davon erfüllte, beweiſen, wie große Hoffnungen man damals bereits in ihn, „die Poſaune des Evangeliums, den muthigen Vertheidiger der Wahrheit“ (Hedio) ſetzte. Unter denen, welche ihn zu ſeiner Wiedergeneſung beglückwünſchten, befand ſich damals auch noch der Generalvikar Faber, der ſich ſogar zu der Phraſe herbeiließ: Du arbeiteſt mit ſolchem Ernſte im Weinberge des Herrn, daß, wenn Du in Gefahr ſchwebſt, dem chriſtlichen Gemeinweſen ein großer Schaden droht. Seine eigenen Empfindungen legte er in drei Gebetsliedern nieder. II, 2, 270.

aufzuzeigen, überhoupt die Wohlthat seiner Erscheinung in ihrem vollen Umfange zur Erkenntniß zu bringen. „Und sie hoben es wacker begriffen“ (III, 48. vgl. I, 151. 485. Bull. I, 31). Domit übrigens die Bekanntschaft mit dem heilbringenden Gotteswoorte nicht bloß den Städtern, sondern in ähnlicher Weise auch der ländlichen Bevölkerung nahe gebracht werde, wurde mit vorzugsweiser Rücksicht auf diese schon bald (1520) ein Predigtgottesdienst am wöchentlichen Markttoge im Fraumünster hergerichtet, on welchem er die Psalmen auslegte.

Wir dürfen jedoch Zwingli, der in seinen amtlichen Funktionen von zwei Pfarrhelfern unterstützt wurde und im April 1521 in die Reihe der Chorherren vorrückte, keineswegs nur auf die Kanzel und etwa nebenbei noch in seine Studierstube folgen. Zwar brach er unter Einhaltung einer streng geregelten Tagesordnung seinen Studien, in deren Umkreis er von 1522 an auch die hebräische Sprache aufnahm, ohne Noth nicht leicht eine Stunde ab. Allein ouch mitten im vielgestaltigen Getriebe des empirischen Lebens verstand er es, sich mit seltener Gewandtheit im Dienste seines Berufes zu bewegen. „Er lud die Landleute zu Tische, ging mit ihnen spazieren, sprach von Gott mit ihnen, ließ den Teufel in ihr Herz und seine Schriften in ihre Taschen gleiten“, berichtet vorwurfsvoll einer seiner heftigsten Gegner. Im täglichen Umgang kannte die ihm eigene Leutseligkeit keinen Unterschied zwischen Vornehmen und Geringen. Auf den Zunftstuben, wo er sich des Abends oft einfand, setzte er den Anwesenden bald die Hauptpunkte christlicher Lehre auseinander, bald wurden die allgemein kirchlichen und vaterländischen Angelegenheiten besprochen (I, 93). Diese letzteren zogen, wie früher in Glarus, fortwährend seine Aufmerksamkeit auf sich. Im Interesse der Selbstständigkeit und Freiheit des Voterlandes Fürsten Fürsten seyn lossen, fremder Herren müssig gehen, nicht wie die Söldner um schändlichen Lohnes willen ehrliche Christenleute todtschlagen, sich in keinen anderen als in einen von Außen aufgenöthigten Unabhängigkeitskrieg einlassen — diese gesunde Neutralitätspolitik war im Gegensatz zu der Praxis jener Zeit das großentheils auf sittliche Erwägungen basirte Tagesprogramm, dessen rücksichtslose Verfechtung in Predigten und bei jeder sonstigen Veranlassung ihm als Bürger- und Seelsorgerpflicht galt. Darum widerrieth er nach dem Tode Maximilian's I. die Einmischung der Eidgenossenschaft in die zu treffende Kaiserwahl. Vornehmlich auf seinen Betrieb geschah es, daß Zürich (1521) beharrlich den Beitritt zum Bündnisse der übrigen Kantone mit Franz I. verweigerte. Umsonst dagegen eiferte er wider den durch Schinner geworbenen Pabstzug*). Auch seine „ans Furcht Gottes und Liebe einer ehrsamen Eidgenossenschaft“ unterm 16. Mai 1522 erlassene „Vermahnung an die zu Schwyz“, daß sie sich vor fremden Herren hütind, hotte ungeachtet der guten Anfnahme, die sie fond, doch nur einen sehr vorübergehenden Erfolg (Anselm. VI, 25 ff. Bulling. I, 42).

Dos Bündniß mit Fronkreich ouf der einen, der Pabstzug der Zürcher auf der anderen Seite hatten mehr ols kein früherer Vorgang die drohende Gefahr des organisirten und desorganisirenden Reisläuferthums für den Fortbestand der Eidgenossenschaft an den Tag gebracht. Durch die auch für den Gang der Reformation in der Schweiz wichtig gewordene Trennung von der znvor einheitlichen Politik der Orte zog sich Zürich den Hoß der gesammten französischen Partei zu. Vor Allem ober kehrte sich der Unwille gegen den intellektuellen Urheber der zürcherischen Sonderstellung. Damols zuerst wurde es laut ousgesprochen, er sey ein Ketzer, dem gegenüber der olte Gloube gewahrt werden müsse. Man fing an, von einer „Partei Zwingli's“ zu reden (Bulling. I, 48). Noch ehe und bevor in der näheren Umgebung sein reformatorisches Wirken ernstere Zusammenstöße hervorgerufen hatte, war er somit zu einem

*) „Die römischen Cardinäle tragen mit Recht rothe Hüte und Mäntel; denn schüttelt man sie, so fallen Dukaten und Kronen, windet man sie aber, so rinnt deines Sohnes, Bruders, Vaters und guten Freundes Blut heraus.“ Bulling. I, 51. Siehe auch die Schrift: Entschuldigung etlicher H. Zwingli zugelegter Artikeln doch unwartich. WW. II, 2, 299.

Zeichen gewarden, welchem die Gewalthaber in der Schweiz widerſprachen. Denn geraume Zeit hindurch, als über Luther ſchan Bann nnd Acht verhängt waren, bat Zwingli's gemeſſene Beſonnenheit, ſeine aufbanende, poſitive Verfahrensweiſe, keine ordentliche Handhabe zum Einſchreiten, wurde auch van der Curie umſo mehr ignorirt, als der päbſtliche Hof auf die Fartdauer der politiſchen Beziehungen zu Zürich Werth ſetzen mußte. Untergeordnete Reibnngen, kleinere Vargefechte waren allerdings vorgekommen. So waren im Stifte mehrere Charherren, bald darauf der Prabſt ſelbſt, mit einer Beſchwerdeſchrift hervargetreten, welche mißfällige Behauptungen Zwingli's aufzählte. Auch warfen ſie ihm var, er wende der Mehrung der Stiftseinkünfte nicht die inſtruktionsmäßige Aufmerkſamkeit zu. Außer dem Stift erregten die zahlreichen Ordensgeiſtlichen, unterſtützt van den penſionsfreundlichen Gliedern des Raths, einen Sturm. Sie drahten mit Unruhen, wafern Zwingli die graßentheils van ihnen ſelber pravacirten Ausfälle auf ſie nicht unterſagt würden. Der Verſuch, durch Veranſtaltung einer Zuſammenkunſt der Leſemeiſter der Klöſter mit den Leutprieſtern der Stadt eine Verſtändigung in Gegenwart einer Rathsabordnung herbeizuführen, glückte nicht. Wider die Zumuthung des Bürgermeiſters Röuſt, nichts zu predigen, was den Frieden und die Eintracht gefährde, berief ſich Zwingli mit fleghafter Entſchiedenheit auf das Mandat der Zweihundert nnd ſeinen Eid, als welche keine Conceſſianen geſtatten (VII, 74. 78. Schuler 227. Wirz I, 176). Immerhin jedoch waren dieß nur Symptome der ſich anbahnenden Spannung.

Größere Dimenſianen und eine die enge Gemarkung des Zürcher Gebiets überſchreitende Bedeutung gewann der nun eingeleitete Kampf überhaupt erſt im Verlaufe des Jahres 1522, nachdem an der politiſchen Antipathie gegen Zwingli in einem anſehnlichen Theile der Eidgenoſſenſchaft die religiös-kirchliche den nöthigen Rückhalt erhalten hatte. Die nächſte Veranlaſſnng dazu gab eine Predigt über 1 Tim. 4, 1—5., in der Zwingli die Schriftwidrigkeit der kirchlichen Faſtengebate betonte: „Fleiſch eſſen fey keine Sünde, wahl aber Menſchenfleiſch verkaufen und zu Tode ſchlagen.“ Eine Anzahl evangeliſch Geſinnter, unter ihnen der berühmte Buchdrucker Froſchauer, nahmen ſich hierauf den Muth, ſich nicht ahne Oſtentatian des Faſtens zu überheben. Ueber dieſe erſte Durchbrechung der äußeren Kirchenardnung ſchlug die Coalitian der Mönche und der Vertheidiger des antinationalen Söldnerdienſtes, van denen jene die biſchöfliche Curie, dieſe die Tagſatzung als die mächtigen Repräſentanten ihrer Stimmung betrachten durften, einen gewaltigen Lärm an. Nicht genug, daß der Rath den Uebertretern der Faſtenordnung ſein Mißfallen zu erkennen gab, ſandern auch der Biſchaf, ſeit der Rückkehr ſeines Vikars von Rom gleich dieſem van der anfänglichen Hinneigung zu einer Reform gänzlich zurückgekommen, hielt den Augenblick für günſtig, um endlich, zunächſt nach mit vorſichtiger Schonung, dem Vargehen Zwingli's ſeine aberhirtliche Autorität entgegenzuſetzen. Mit dem Weihbiſchof Vattlin an der Spitze, ordnete er eine Botſchaft nach Zürich ab. Die betreffenden Verhandlungen, welche außer den Klerikern anch den kleinen und großen Rath, die gewichtigſten Feinde und Freunde Zwingli's in die Schranken riefen (7. bis 9. April 1522), gewährten ihm eine erwünſchte Gelegenheit zur perſönlichen Rechtfertigung; ſie dokumentirten zugleich glänzend ſeine Ueberlegenheit über die Gegner. „Ihm ſey die Pflicht gewarden, das Evangelium Chriſti zu predigen; die Bedeutung der Ceremanien möchten diejenigen erklären, welche ſich dafür bezahlen ließen“ (III, 7 ff.). Weiter in der Oppaſitian gegen ſeine Kirchenoberen wagte er nach nicht zu gehen. Der Rath ſtellte das Anfuchen an den Biſchof, über die ſtreitigen Artikel beförderlich einen definitiven, gemeinverbindlichen Entſcheid auszuwirken (I, 144. Füßli a. a. O. II, 14). Und als jener nachgerade die Mißachtung der vorgeſchriebenen Faſten mit Geldbußen ahndete, Zwingli aber van dieſer Maßregel eine nachtheilige Rückwirkung auf die Beurtheilung der von ihm aufgeſtellten Behauptungen befürchten mußte, ſo appellirte er nnnmehr an die öffentliche Meinung, an die chriſtliche Gemeinde ſelbſt, und trat mit ſeiner erſten reformatoriſchen Druck-

ſchrift hervor: Von Erkieſen und Fryheit der Spyſen; von Aergernuß und Verböſerung; ob man Gewalt hab, die Spyſen zu etlichen Zyten darbieten (16. April 1522).

Mit dieſem Traktat, einem Muſter von chriſtlicher Selbſtgewißheit und evangeliſcher Duldſamkeit, ganz im Geiſte der apoſtoliſchen Weiſungen Röm. 14. und 1 Kor. 8. gehalten, war das Signal zum Losbruch des offenen Kampfes gegeben. Es folgten Schlag auf Schlag. Zwingli ſollte raſch unterdrückt, zum Schweigen gezwungen werden. Nicht genug, daß der alte Chorherr Konr. Hofmann beim Domcapitel eine umfangreiche Klagſchrift einbrachte, wofür ihn hinwieder der Angegriffene „mit Gott ſo ſchüttelte, wie der muthige Stier mit ſeinen Hörnern einen Spreuerhaufen“ (VII, 203). Ganz beſonders war es der Biſchof, aufgeſtachelt durch Faber, der jetzt alle Waffen in Bewegung ſetzte wider den bedrängten Leutprieſter. Schon unterm 2. Mai warnte er drohend in einem Hirtenbriefe, dem ein verwandtes Manifeſt ſeines Collegen in Lauſanne auf dem Fuße folgte, vor den gefährlichen Neuerungen liſtiger Menſchen, und forderte zum Gebete auf wider die verſtockte Bosheit der Widerſpenſtigen (Bull. I, 78). Den 24. Mai wies die Curie Probſt und Capitel, Zwingli's unmittelbare Wahl- und Aufſichtsbehörde, ſpeciell und unter Berufung auf die wider Luther erſchienene Bannbulle an, den Gegnern der alten Kirchengebräuche kräftigen Widerſtand zu leiſten und mit allem Ernſte die Predigt der bereits förmlich verdammten Lehre zu hindern (III, 33. Füßli IV, 125). Nur drei Tage ſpäter erſchien eine biſchöfliche Geſandtſchaft mit einem ähnlichen Begehren vor der zu Luzern verſammelten Tagſatzung, um auch die Mitwirkung des weltlichen Arms zu erzielen. Mit leichter Mühe erlangte ſie das Verbot aller Predigten, aus welchen Zwietracht im Volke und Irrung im chriſtlichen Glauben erwachſe (Anshelm VI. 90).

Nicht unrichtig iſt bemerkt worden, damals habe, freilich unter äußerlich ſehr verſchiedenen Umſtänden, die Sache der evangeliſchen Wahrheit und Freiheit zu Zürich in einer ähnlichen Gefahr geſchwebt, wie gerade ein Jahr zuvor die Sache Luther's in Worms. Nur unentwegliche Feſtigkeit, die zweifelloſe Sicherheit, daß es Gottes Sache ſey, und nicht das Unterfangen menſchlicher Eigenwilligkeit, konnte ſie retten in jener Stunde der Kriſis. Zwingli's ruhigem Blicke entging nicht das Entſcheidungsvolle der Lage. Waren die Feinde in voller Thätigkeit, er nicht minder. Warben ſie wider ihn, ſo ſah auch er ſich genöthigt, ſeine Maßnahmen zu treffen. Auf den 2. und 13. Juli berief er nach Einſiedeln eine Zuſammenkunft von zehn evangeliſch geſinnten Geiſtlichen, die ſich vereinbarten, mit Rückbeziehung auf die eben erwähnten Erlaſſe, in ſtrenger Einhaltung der geſetzlichen Schranken, ſowohl an den Biſchof als an die Tagſatzung das aus ſeiner Feder gefloſſene ehrerbietige Geſuch um Freilaſſung der Predigt des Evangeliums und um Geſtattung der Prieſterehe zu richten (I, 30 und III, 17). Das kräftige Bittſchreiben an die Tagſatzung entwickelt in Kürze den Reichthum der Gnade Gottes in Chriſto als den Weſensgehalt des ſchriftmäßigen Evangeliums, deſſen ungehinderte Verkündigung verlangt wird, ſtellt in ſcharfen Zügen den Prediger deſſelben und das hierarchiſch-ſelbſtſüchtige, weltförmige Geſchlecht der damaligen Prieſter einander gegenüber, erinnert an die ſtrafbare Vermeſſenheit, dem unverkürzten Worte Gottes nicht Gehör ſchenken zu wollen, und erklärt verſtändlich genug, daß, wenn je die Bitte abſchlägig beſchieden werden ſollte, dann die Bittſteller nach Apgeſch. 5, 29., zum gemeinen Beſten, Gott mehr gehorchen müßten als den Menſchen. „Wollet ihr uns vor der Gewalt des Pabſtes und der Geiſtlichen ſchirmen, ſo wollen wir uns wohl ſelber beſchirmen mit der Schrift.“ — Die nämliche tief ſittliche, dem Glauben entflammte Entſchloſſenheit durchweht die Zuſchrift an den Biſchof: Gott habe beſchloſſen, nach langer Verdunkelung die durch ſeinen Sohn geoffenbarte Wahrheit wieder in ihrem urſprünglichen Beſtande herzuſtellen; ſie nun hätten ſich die Bekanntmachung ſeines Evangeliums in ununterbrochenem Fortgang vorgeſetzt; wie Moſes beim Auszuge aus Aegypten, ſo möge er, der Biſchof, ſich an die Spitze der Bewegung ſtellen

und die Hinderniſſe beſeitigen, welche den Sieg der Wahrheit aufhalten. — Die bloß anhangsweiſe, durch die perſönlichen Verhältniſſe der Mehrzahl der Unterzeichner veranlaßte Bitte um Aufhebung der erzwungenen Eheloſigkeit — ut quod temere aedificatum est, cum consilio demoliri sinas — wird motivirt durch Hinweiſung auf die menſchliche Schwachheit, auf das ſchreckliche Aergerniß, welches die notoriſche Zuchtloſigkeit des Klerus den Gemeinden gebe, weiter durch Hervorhebung der Gewiſſensnoth der Betreffenden und den vorausſichtlichen Ruin des Standes, endlich mit der dargelegten Schriftmäßigkeit der Prieſterehe und mit der Erinnerung an die Uebung und an die Beſchlüſſe der alten Kirche. — Kaum war dieſe vor Allem dringliche Remonſtration gegen den verhängnißvollen Beſchluß der Tagſatzung bewerkſtelligt und für deren gehörige Verbreitung Sorge getragen worden, als der von Natur nichts weniger als ſtreitluſtige Zwingli durch ausführliche Beleuchtung der biſchöflichen Vermahnung vom 24. Mai einen ferneren Wurf that. Es geſchah dieß in der vom 22. Auguſt datirten freimüthigen Schutz- und Trutzſchrift, welcher er mit dem Wunſche, ſie möchte dem angehobenen Streite ein Ende machen, den Titel „Archeteles“ gab (III, 26 ff.). Hier dringt er in den Biſchof, alle Verbindung mit ſeinen trügeriſchen Berathern, dieſen eigentlichen Friedensſtörern, zu löſen; denn wie die Dinge ſtehen, werde es keiner Macht mehr gelingen, den Eifer für das Evangelium dauernd zu dämpfen. Mit Schärfe wird im Gegenſatz zur bloßen Kirchenautorität das Princip der normativen Schriftautorität ausgeſprochen*), zur Anwendung gebracht, und bei der Verſündigung der Theologen den aus dem Geiſte Gottes wiedergeborenen Gemeindegliedern die Pflicht der Wiederherſtellung des lauteren Gotteswortes in urſprünglicher Reinheit vindicirt. Die Wirkung des Archeteles erhöhte eine nach dem Vorbilde deſſelben angelegte Commentation des Louſonner Hirtenbriefs, welche der Franziskaner Dr. Sebaſt. Meyer in Bern verfaßte und Zwingli in Zürich zum Drucke beförderte (VII, 243. Wirz I, 262).

So wie die in die Oeffentlichkeit geworfenen Kämpfe einerſeits die Befeſtigung der römiſchen Partei in dem einmal eingenommenen Standpunkte beſchleunigten, ſo mochten ſie andererſeits die Reformfrage auch im täglichen Leben in weit höherem Maße als zuvor zum Gegenſtande geſpannter Theilnahme und allſeitigſter Verhandlung. Die vorwaltende Stimmung der niederen Weltgeiſtlichkeit war bereits kein Geheimniß mehr. Eine Verſammlung des ausgedehnten zürcheriſchen Landcapitels faßte den 15. Auguſt zu Ropperswil den einmüthigen Entſchluß, Zwingli's immer wiederkehrende Forderung, „nichts anders zu predigen, als was im Worte Gottes enthalten ſey“, zu ſeiner Loſung zu wählen. Unter der Bürgerſchaft der Stadt hatte die Strömung ihren geſicherten Fortgang, wie aus zahlreichen Aeußerungen hervorgeht (I, 2 u. ö.). Auch der Rath konnte ſich ihr je länger je weniger entziehen (I, 53). Zwingli ſelbſt benutzte jede ſich bietende Gelegenheit, den von ihm vertretenen Ueberzeugungen die möglichſte Publicität zu geben und gründlich deren Biblicität aufzuzeigen. Zwei in die brennende Tagesfrage eingreifende Predigten: Von der Klarheit und Gewüſſe oder Unbetrogliche des Worts Gottes, und Von der ewig reinen Magd Maria, der Mutter Jeſu Chriſti, unſers Erlöſers, ließ er in erweiterter Geſtalt raſch hintereinander (6. u. 17. Sept.) im Druck erſcheinen. Die erſte, den Kloſterfrauen am Oetenbach in Zürich gehalten, behandelt in populärer Weiſe, mit maßvoller Einmengung der unvermeidlichen Polemik, das Grundthema jener Tage: das alleinige Anſehen der heiligen Schrift, ihre Sufficienz, ihre Perſpicuität für jedes aufrichtige, nach der Gemeinſchaft mit Gott ſich ſehnende Gemüth und ihre Efficacität. Gott allein, der Vater Jeſu Chriſti, ſoll unſer Lehrer ſeyn, nicht Doktores, nicht Patres, nicht Päbſte, nicht Stuhl, nicht Concilium; auf ſein Wort ſoll daher alles Gebäude gebaut werden; ſchenkt man ihm Glauben, ſo fallen ſämmtliche Blendwerke der Menſchenlehre

*) Wie er ſelber dazu geführt worden ſey, omnem doctrinam ad hunc lapidem explorare, ſagt er ſchön III, 30 f.

dahin; aus ihm wird die Seele gewiß, daß all' ihr Heil, all' ihre Gerechtigkeit, ihr Frammwerden in Chriſta Jeſu beſchloſſen ſey; es kann nicht fehlen, läßt uns nicht in der Finſterniß irren, es lehrt ſich ſelbſt, thut ſich ſelbſt auf und beſcheinet die menſchliche Seele mit allem Heil und aller Gnade, macht ſie getroſt in Gatt, verzweifelnd an allem Traſte der Creaturen. Die zweite Predigt, zwar wahl nicht die berühmt gewordene, den 14. Sept. am Feſte der Engelweihe zu Einſiedeln gehaltene, aber ſicher ihrem weſentlichen Inhalte nach davan wenig verſchieden (Bulling. I, 81), wendet ſich mehr dem Materialprincipe des Proteſtantismus zu. Sie geht van dem Satze aus, daß durch unſere Werke der Gerechtigkeit Gottes keine Genüge geleiſtet werden könne, daß aber Gatt uns ſeinen Sahn in deſſen genugthuendem Opfer zu unſerer ewigen Gerechtigkeit verardnet habe, und weiſt hierauf nach, worein die wahre Ehre der reinen Gattesgebärerin zu ſetzen ſey. Alle ihre Ehre ſey ihr Sahn; wer ſie hach ehren walle, der falge ihrer Reinheit, ihrer Unſchuld und ihrem Glauben nach, er lerne die unvergleichliche Wahlthat kennen, die uns armen Sündern in ihrem Sahne erwieſen ſey und laufe zu Dem um alle Gnade*). Wie in Einſiedeln, ſo betrat Zwingli auch in Glarus wieder die Kanzel (12. Oktaber 1522), um den Menſchenſatzungen, deren er ihnen zur Zeit nach viele empfahlen, das richtſchnurliche Gatteswort gegenüberzuſtellen.

Daß die gleichzeitigen, eben ſo aufregenden als lehrreichen Bewegungen in Deutſchland mit Spannung verfalgt wurden, braucht kaum erſt geſagt zu werden. In den Briefen iſt von Luther und ſeinen Schriften vielfach die Rede. Mit deſſen Streitſchriften gegen Eck war Zwingli ſchan bald nach dem Erſcheinen bekannt gewarden (VII, 77. 104. vgl. 144). Vergebens, ahnehin zu ſpät, hatte er durch Verwendung bei dem ihm befreundeten Sekretär des päbſtlichen Legaten, Wilh. de Falcanibus, die im Wurfe liegende Excammunikatian Luther's rückgängig zu machen geſucht. Ego quod ad me attinet, hat er damals in der Ausſicht geſchrieben, daß möglicherweiſe ſeiner ein ähnliches Laas warte, dudum devotus exspecto omne malum ab omnibus, Ecclesiasticis dico et Laicis, hoc unum Christum obtestans, ut masculo omnia pectore ferre doceat et me figuliuum suum rumpat aut firmet, ut illi placitum sit (VII, 144). Ob die noch aus dem Jahre 1520 ſtammende Schrift: Consilium cujusdam ex animo cupientis esse consultum et pontificis dignitati et Christianae religionis tranquillitati (III, 1 ff.), worin gleichfalls zu einem gemäßigten Verfahren gegen Luther gerathen wird, Zwingli zum Verfaſſer habe, darf wahl in Zweifel gezagen werden**). Um ſo ſicherer iſt eine andere Kundgebung. Als nämlich Hadrian VI. vom Reichstage zu Nürnberg die Durchführung der Reformatian an Haupt und Gliedern verhieß, aber auch die Vollziehung des Warmſer Edikts gegen Luther verlangte, drängte es Zwingli, die Deutſchen in einer ananymen Zuſchrift eben ſo ſehr vor den unzuverläſſigen Verſprechungen als var den bedrahlichen Zumuthungen des Pabſtes zu warnen (Nav. 1522. Opp. III, 77 ff. Neque ego Lutheri causae hic patrociuor, sed Evangelii).

Es nahte das Ende des erſten kampfvolleren Jahres. Die Zahl der Freunde und Geſinnungsgenoſſen Zwingli's in der Schweiz, welche in ihm ihren Vorfechter erblickten und eine mit der ſeinigen weſentlich übereinſtimmende Thätigkeit entfalteten, hatte ſich anſehnlich gemehrt. In St. Gallen wirkte im Dienſte der evangeliſchen Ueberzeugungsweiſe der einflußreiche Badian, in Chur Jak. Salzmann, in Schaffhauſen Seb. Haſmeiſter, in Luzern Myconius zuſammt den Chorherren Zimmermann und Kirchmeier, zu Zug

*) Zueignung an ſeine Brüder I, 86: All min arbeit u. unruw ſtreckt ſich dahin, daß alle menſchen recht erlernind, was großer gnaden u. heils der ſun Gottes uns geben hab, daß alle zuflucht zu Gott werd ghebt durch das thür heilig tyden Chriſti, daß ſin leer herfürgezogen, u. der menſchen hinder ſich gethon werde, daß die unvermasget unvermiſcht luter blyb.

**) Die Sprache ſowie die geſammte Haltung der Schrift ſcheinen einen anderen Verfaſſer vorauszuſetzen. Indeß vgl. Wirz, Helv. K.-Geſch. IV. 1. 180 ff. Dort S. 4 die ſchöne Stelle: Quin et mundus videtur veteris ac nimium ad sophisticas argutias prolapsae theologiae pertaesus, sitire fontes evangelicae doctrinae et huc videtur irrupturus vi, nisi fores aperiantur.

Wernherr Steiner, zu Arth in Schwyz Balth. Trachsler, zu Salathurn der Schulmeiſter Macrin, in Bern Berchthald Haller, Seb. Meyer, Franz Kalb und Niklaus Manuel. In Baſel war Oekalampad eingetroffen. Für Zürich ſelbſt hatte Zwingli ſeinen einſtigen Studiengenaſſen Lea Jud zum Mitarbeiter gewonnen. In Ober-Deutſchland waren die Blicke namentlich von da an auf ihn gerichtet, als Luther auf der Rückreiſe von Worms ſa geheimnißvall vam Schauplatze verſchwunden war. Mit Capita, Hedia nnd Bucer in Straßburg, mit Pirkheimer und Dürer in Nürnberg, mit Neſen in Frankfurt, Joh. Zwick in Conſtanz und manchen Anderen in Schwaben vermittelte ein lebhafter brieflicher Verkehr den Gedankenaustauſch. Auch außerdem fehlte es nicht an gewichtigſten Kreiſen von warmen Verehrern. — Allein die Wogen der Feindſchaft gingen gleichfalls höher nnd höher. An die Stelle der kirchenamtlichen Gegenwirkungen, die keine Ausſicht auf Erfolg gewährten, trat das gemeine Spiel der Intrigue. Die nichtswürdigſten Verläumdungen wurden theils über den Privatkarakter und die ſittliche Haltung, theils über die Lehre Zwingli's, wirkſamer nach als durch die Freunde des Söldnerdienſtes, durch die Mönchsſchaaren herumgebaten. Nulla praeterierat hora, in qua non fierent cum a profanis tum a sacrificis contra boni et veri assertorem consultationes insidiosissimae. (Mycon. S. 12. 21. vgl. VII, 220. 236. 237). Sagar zu allerlei Nachſtellungen anf Leib und Leben des unleidlichen Mannes wurde Zuflucht genommen, ſa daß der Rath ſich bewagen fand, zu ſeiner Sicherſtellung eine Art van Schutzwehr zu ordnen. Beſonders empfindlich war der Eintrag, welchen Zwingli's Beſtrebungen dadurch erlitten, daß ſie beharrlich mit der bereits verurtheilten Intheriſchen Erhebung in dieſelbe Kategarie zuſammengeworfen wurden. Während er daher zu den perſönlichen Verunglimpfungen grundſätzlich ſchwieg (I, 91), liegt eben hierin, — nicht in irgend welcher kleinlichen Eitelkeit — der Grund, weshalb er wiederholt Luthern gegenüber ſeine ariginale Selbſtſtändigkeit wahrt und mit Angelegentlichkeit betant, es ſey die Sache des Evangeliums, welche er vertrete, nicht diejenige Luther's (I, 38. 256. III, 79). —

Nachgerade war die Atmaſphäre ſehr ſchwül geworden, geſchwängert mit Gewitterſtaffen aller Art. Auf Einklage des Biſchofs hatte die Tagſatzung Urban Wyß, Pfarrer zu Fislispach in der Nähe von Baden, wegen ſeiner evangeliſchen Kundgebungen in biſchöflichen Gewahrſam nach Conſtanz abführen laſſen und Vorſorge zur Niederhaltung ähnlicher Regungen im Umfange der gemeinen Herrſchaften getraffen (Nav. 1522. Vgl. I, 125 f. Bulling. I, 80. Füßli IV, 38). Sie hatte damit das erſte Beiſpiel öffentlicher Gewaltübung gegen die Refarm gegeben. Auch Zwingli beſchlich eine trübe Stunde. Dach die Anfechtung, ſeine Stelle niederzulegen und ſich nach Einſiedeln zurückzuziehen, war ſchnell überwunden. Im Vertrauen auf Den, durch welchen er Alles zu vermögen hoffte, waren unter dem Streit van Innen und Außen ſein Selbſtgefühl, ſeine entſchlaſſene Mannhaftigkeit, nicht weniger ſeine Leidensbereitſchaft gleichmäßig erſtarkt. Er weiß ſich als ein von Gott gedungener Streiter Jeſu Chriſti, den mit Recht der Vorwurf der Feigherzigkeit träfe, ja der nicht Menſch zu heißen verdiente, wenn er ſeinen Paſten verließe und nicht vielmehr bereit wäre, nach dem Bargange ſeines Herrn und Hauptmanns das Leben zu laſſen (VII, 143. 186. 217 u. a.). Ein entſcheidender Schlag war in der That nicht mehr zu umgehen. In Zürich hatte die Gährung zu Stadt und Land einen Grad erreicht, welcher eine baldige Löſung der ſchwebenden Frage für beide Parteien als dringend erſcheinen ließ. Aergerliche Auftritte, rohe Ausbrüche leidenſchaftlicher Erregtheit, barab in den Kirchen und während des Gottesdienſtes, mehrten ſich. Sollte das Gemeinweſen nicht ſchweren Schaden leiden, ſa konnte der Rath, van den entgegengeſetzteſten Seiten gedrängt, unmöglich länger in ſeiner abwartenden Stellung verharren. Die nachgeſuchte Deklaration des Biſchofs ließ vergeblich auf ſich warten. Für Zwingli, den Urheber und Träger der ganzen Bewegung, dieſen Störenfried, auf den zuletzt alle Schläge immer wieder zurückfielen, war das andauernde Proviſorium vallends unerträglich. Allein auf welchem

Wege den Austrag des Handels im Sinne der Reform herbeiführen? Der Bischof zuerst hatte die weltliche Gewalt zur Aufrechterhaltung des kirchlichen Thatbestandes in Anspruch genommen. Bei der eigenthümlichen Stellung, welche ohnehin die republikanische Regierung in kirchlichen Angelegenheiten faktisch behauptete (vgl. Anshelm VI, 201. Wirz IV, 1. 57), mußte es also wohl auch Zwingli erlaubt seyn, ihr zu Gunsten der aus der Schrift gewonnenen Lehranschauung und der ihr entsprechenden Lebensgestaltung analoge Zumuthungen zu machen. Indem er sich entbot, vor den Commissarien des Bischofs und vor Jedermann, Gelehrten und Ungelehrten, Rechenschaft zu geben von seiner Lehre, drang er demgemäß in Predigten und bei den Räthen nachdrücklich auf Veranstaltung eines öffentlichen Religionsgesprächs, als einzig mögliches Auskunftsmittel. „Wa er dann Unrecht hätte, wolle er sich nicht nur weisen, sondern auch strafen lassen; habe er dagegen Recht, so möge man das Recht nicht länger als Unrecht schelten lassen, sondern es schirmen und fördern“ (I, 116. Bulling. I, 84). Nach vielfältiger Erwägung ging der Rath auf das Begehren ein. Die Ausschreibung, an die gesammte Geistlichkeit des Kantons gerichtet, erfolgte auf den 29. Januar 1523. Unter Zusicherung freier Meinungsäußerung für Jedermann, stellte sie die höchst wichtige Doppelbestimmung auf, daß der Nachweis der Schriftmäßigkeit den Ausschlag über die streitigen Lehrmaterien abgeben solle, und daß je nach dem Ergebniß der Rath den Pfarrern zu ihrem künftigen Verhalt seine Befehle übermitteln werde. Ausgesprochener, nächster Zweck der eingeleiteten Handlung war hiemit die Eruirung der Schriftwahrheit, von der alle weiteren, auf die Beruhigung der Gemüther abzielenden Entschließungen abhängig gemacht wurden. Aber es läßt sich nicht bezweifeln: den leitenden Gliedern des Raths stand das Resultat schon zum Voraus fest. Worauf es wesentlich abgesehen war bei der Anordnung der Disputation, dieß war, den faktischen Umschwung der öffentlichen Meinung in einer großen Versammlung feierlich zu dokumentiren, damit der Oppositionen einen gewaltigen Stoß zu versetzen und dem Vollzuge der Reform den Weg zu ebnen.

Zwingli, voll der besten Zuversicht (VII, 261), faßte den Wesensgehalt seiner reformatorischen Anschauungen, das principiell gehaltene Programm für die von ihm angestrebte neue Ordnung der Dinge, übersichtlich in 67 sogen. Schlußreden oder Thesen zusammen und entbot sich, dieselben mit der Schrift zu vertheidigen. Ausgehend von der sich selbst genugsamen Autorität des Evangeliums, als welches keiner Bestätigung durch die Kirche bedürfe und dessen Summe die Offenbarung des Willens Gottes, der Erlösung und Versöhnung mit Gott durch den Sohn sey, wird Christus ausnahmlos für Alle als der alleinige Weg zur Seligkeit, als das ewige Heil und Haupt aller Gläubigen hingestellt, und von hier aus nun im Gegensatz zum römisch-klerikalen der Begriff der Kirche in die Gemeinschaft der Heiligen, d. h. der Glieder am Leibe Christi, der Kinder Gottes gesetzt. Diese aber sind nur an das Haupt und dessen Wort, nicht an die „geistlich“ genannten Satzungen und Menschenlehren gebunden. Der Glaube an sein Evangelium ist die einzige subjektive Bedingung der Rettung, Christus der einige, ewige Hohepriester, der einige Mittler zwischen Gott und den Menschen. Daher, also in Geltendmachung des Mittelpunktes christlicher Wahrheit, muß der gesammte römische Kirchenapparat mit seinen angeblichen Heilsvermittelungen dahinfallen: Pabstthum und Messe*), Fürbitte der Heiligen und Werkgerechtigkeit, Fastengebote, Feiertage und Wallfahrten, Mönchsorden und Priesterschaft, der ganze Formendienst des Cultus, Beichte, Absolution, Ablaß, die satisfaktorischen Bußwerke, Fegfeuer und Jahrzeiten. Nicht genug, auch dem Staate wird sofort in höchst karakteristischer Weise seine Stellung zum Institut der Kirche angewiesen,

*) Art. XVIII. Daß Christus, sich selbst einest ufgeopfert, in die ewigheit ein wärend und bezalend opfer isi, für aller glöubigen sünd; darus ermessen wirt, die meß nit ein opfer, sunder des opfers ein widergedächtnuß syn und sichrung der erlösung, die Christus uns bewisen hat.

der Obrigkeit unter Vorausſetzung ihrer Chriſtlichkeit die Jurisdiktian des bisherigen hierarchiſchen Kirchenregiments vindicirt, hiemit die ganze Exiſtenz der römiſch-katholiſchen Kirche nach Grund und Erſcheinung negirt. Auf den Fall jedoch, daß die Obrigkeit „außer der Schnur Chriſti fahren würde", mag ſie mit Gott entſetzt werden (Art. 42). Die Handhabung des Bannes ſteht keinem Einzelnen, ſondern nur der Lokalgemeinde in Gemeinſchaft mit dem Pfarrer zu.

An dem für die Diſputatian anberaumten Tage fanden ſich unter der Oberleitung des Bürgermeiſters Max Röuſt im großen Rathsſaale zuſammt den Mitgliedern des Großen Raths eine Verſammlung van mehr als 600 Männern ein, darunter die Repräſentanten des Biſchofs, ſein Hofmeiſter v. Anwyl, der Generalvikar Dr. Faber und Dr. Blanſch van Tübingen, ferner ohne officiellen Karakter Dr. Sebaſt. Meyer von Bern, manche Gelehrte, Daktaren und Prediger van auswärts, ſowie auch eine erkleckliche Anzahl von Bürgern und Landleuten. Mit Ausnahme Schafthauſens hatten die eidgenöſſiſchen Stände die an ſie ergangene Einladung mit dem Verbote beſchieden, daß Niemand van den Ihrigen auf dem Geſpräche erſcheine. In der Mitte des Saales, an einem abgeſonderten Tiſche, vor ſich die heilige Schrift in hebräiſcher, griechiſcher und lateiniſcher Sprache, ſaß Zwingli, um deſſen Perſon, ſein Lehren und Wirken, es ſich in erſter Linie handelte. Die Verhandlung ſelbſt, bei der ſo viel auf die Haltung der biſchöflichen Cammiſſarien ankam, nahm für die antireformatoriſche Partei einen kläglichen Verlauf, durch welchen nichts ſa ſehr als ihre verwunderliche Schwäche, ihre geiſtige Inferiorität conſtatirt wurde. Nach der Eröffnung durch den Bürgermeiſter, der klugen Erklärung der Vertreter des Biſchofs, daß ſie in ihrer ſchwierigen Stellung blaß zum Anhören da ſeyen, und Zwingli's Anerbieten, ſich durch Vertheidigung ſeiner Sätze über die ihm Schuld gegebenen Ketzereien auszuweiſen*), verſuchte Faber in gewinnenden Warten die Zuſtändigkeit der Verſammlung, über das kirchliche Herkommen zu Gericht zu ſitzen, in Anſpruch zu nehmen und die Entſcheidung, unter Mitwirkung theologiſcher Fakultäten wie Paris, Köln und Löwen, einem allgemeinen Concil vorzubehalten. Im vollen Widerſpruche damit, faſt keck in ſeinem Auftreten, machte Zwingli geltend, es ſeyen in der Verſammlung neben einer ausreichenden Zahl van befähigten Fachmännern ſa viele chriſtliche Herzen, gelehrt vom heiligen Geiſt, daß ihr unter der Leitung des Geiſtes Gottes das Urtheil nicht ſchwer fallen könne, welche der beiden Parteien die Schrift — dieſen unfehlbaren und unparteiiſchen Richter — für oder aber wider ſich habe. Faſt nahm es den Anſchein, als wolle das Geſpräch, noch ehe es in Gang gekommen, nach Berührung dieſer Vorfrage, ein kampfloſes Ende nehmen. Denn trotz der Einladung des Bürgermeiſters und Zwingli's wiederholter Aufforderung wallte Niemand das Wart ergreifen, bis ſich Faber, unverſehens und wider Willen, durch Zwingli verlockt, in die unangenehme Nathwendigkeit der Entgegnung verwickelt ſah. Allein weder für die Anrufung und Fürbitte der Heiligen, noch für den Cölibat, welche allein zur Verhandlung gelangten, wußte er einen Schriftgrund beizubringen; ſtatt deſſen berief er ſich in einem zu auf Concilienbeſchlüſſe und päbſtliche Dekrete, welche von Zwingli ebenſa beharrlich zurückgewieſen wurden. Van den übrigen Gegnern wagte außer Dr. Blanſch, der ein nichtsſagendes Votum abgab, keiner hervorzutreten.

Wiewahl alſa Zwingli's ſtoffreiche Theſen nicht discutirt worden waren, konnte doch Niemanden entgangen ſeyn, daß das traditianelle Syſtem und der verlangte Schriftbeweis zwei incammenſurable Größen ſeyen. Schon in der eigens hiezu berufenen Nachmittagsſitzung eröffneten denn auch Klein- und Graß-Rath den folgewichtigen Be-

*) I, 119: Er hoffe, ja wiſſe, daß ſeine Predigt und Lehre nichts anders ley, als das wahrhaftige lautere Evangelium, das Gott durch ihn mit Einſprechung ſeines Geiſtes habe reden wollen. Warum aber der allmächtige Gott nach ſeinem verborgenen Rath ſolches gerade durch ihn, ſeinen unwürdigen Diener thue, — mag ich nit wiſſen. Nun wohl har in dem Namen Gottes, hier bin ich!

ſchluß: Nachdem der Biſchof auf das letztjährige Anſuchen hin ſich nicht veranlaßt geſehen habe, die gewünſchten Maßregeln zur Beruhigung der Gemüther zu treffen, ſey um Frieden und Herſtellung chriſtlicher Einigkeit willen dieſer Tag angeſetzt worden. Da nun Niemand ſich unterſtanden, die Artikel Zwingli's mit der göttlichen Schrift anzugreifen, auch Niemand irgend welche Ketzerei in ſeiner Lehre aufgezeigt habe: ſo ſolle Magiſter Ulrich Zwingli *fortfahren*, forthin wie bisher das heilige Evangelium und die rechte göttliche Schrift nach dem Geiſte Gottes und beſtem Vermögen zu verkündigen, ſo lang und bis er eines Beſſern überführt werde. Desgleichen ſollen die ſämmtlichen übrigen Geiſtlichen zu Stadt und Land nichts vornehmen und predigen, als *was ſie mit der Schrift bewähren können*, auch ſich gegenſeitig weder ketzern noch ſchmähen, — unter Androhung von Strafe (I, 105 ff. 143 f. Bulling. I, 97. Anshelm VI, 195 f. Wirz IV, 2, 45 ff.). Zwingli nahm dieſe Eröffnung mit freudigem Danke gegen Gott und mit einem ermuthigenden Zuruf an ſeine Herren von Zürich entgegen. Jetzt erſt beanſtandete Faber, dem es auf dem Rathhauſe zu Zürich nach eigenem Geſtändniſſe zu Muthe war, als ſey er in die ketzeriſche Pikardie gerathen, den Inhalt der zwingli'ſchen Schlußreden, um den Eindruck der erlittenen Niederlage zu paralyſiren. Der erneuerte Anlauf, welchen er diesmal mit übel angebrachten Schriftſtellen zu unterſtützen ſuchte, ſchlug jedoch wo möglich in noch ſtärkerem Grade zu ſeinen Ungunſten aus. Als ihm zuletzt die, freilich ſpäter von ihm in Abrede geſtellten Worte entſchlüpften: „Man könnte freundlich, friedlich und tugendhaft leben, wenn gleich kein Evangelium wäre“ (I, 168), und er darüber von Zwingli die gebührende Zurechtweiſung erhalten hatte, löſte ſich die Verſammlung, ermüdet durch das Gerede des Vikars, von ſelber auf. Der Bürgermeiſter aber urtheilte: das Schwert, damit der zu Conſtanz gefangen gehaltene Pfarrer zu Fislispach erſtochen worden iſt, will nicht herfür; und wohl hatte Oekolampad Recht, wenn er bald nachher ſchrieb: tam inermes prodierunt adversarii, ut praerepta tibi sit occasio, robur viresque tuas experiundi (VII, 274. Vgl. Füßli, Beiträge II, 81 ff.).

Abgeſehen davon, daß hier das Formalprincip des Proteſtantismus mit einer Unerbittlichkeit und Schärfe zur Anwendung gebracht worden war, wie bisher noch kaum irgendwo, gebührt dem Geſpräche auch inſofern die vollſte Aufmerkſamkeit, weil mit ihm ein zweites, ganz neues Princip in der Geſchichte der Kirche und ihrer Reformation Platz nimmt, nämlich das von Zwingli im Laufe der Verhandlung klar ausgeſprochene kirchenrechtliche Princip, daß es nicht die Hierarchie, ſondern die *chriſtliche Gemeinde*, „*die Gemeinſame der Frommen*“ *in ihrer ſtaatlich-ſocialen Repräſentation* ſey, bei welcher die Entſcheidung über die materielle Zuſammenſtimmung der Kirchenlehre und Kirchenpraxis mit dem unantaſtbaren, ſchlechthin normativen Schriftinhalt ſtehe. Die Chriſtengemeinde, dem Umfange nach mit der bürgerlich-politiſchen zuſammenfallend, iſt abſolut gebunden an das in der Schrift bezeugte und erkennbare Wort Gottes, innerhalb dieſer Gebundenheit aber autonom, und ſie vollzieht ihre daherigen Befugniſſe — nicht durch ihr eigenthümliche, ſelbſtgeſchaffene Organe, die ſie ohnehin nicht beſaß, ſondern — durch die politiſch-ſocialen Organe der eben ihrem äußerem Umfange nach ſie deckenden, ideal-theokratiſch gefaßten Staatsgemeinde*). Auf dieſem durch die Verhältniſſe empfohlenen, die *chriſtliche und politiſche Gemeinde einheitlich zuſammenſchließenden* Grundſatze, deſſen Conſequenz die Uebertragung der biſchöflichen Gewalt an die dem Worte Gottes unterſtellte oberſte Landesbehörde war, beruhte das ganze Verfahren bei dem Geſpräche. Die Feſthaltung

*) Vgl. *Hundeshagen* in Dove's Zeitſchrift, Jahrg. III, 2, 254 ff. Ebenſo Zwingli's Ausſprüche auf der zweiten Diſputation, Werke, I, 524. 529: Es ſöllend ouch mine herren kein geſatz fürſchryben anderſt dann us der heiligen unbetruglichen geſchrift gottes. Wo ſy daran ſümig wurdind und ein anders erkanntind, das ich nit hoff: ſo wird ich nit deſt minder ſtyf mit dem wort gottes wider ſy predgen. Und: Ich gib jnen das urteil nit in ir händ; ſy ſöllend ouch über das wort gottes ganz nit urteilen, nit nun allein ſy, ja ouch alle welt nit.

deſſelben hat in der Folge den Gang der ſchweizeriſchen Reformation und die Geſtaltung des religiöſen Geſellſchaftslebens eigenthümlich beſtimmt.

Mit ſeinem, im unmittelbaren Anſchluß an das Geſpräch gefaßten und verkündeten Entſcheid hatte die oberſte Staatsgewalt die Sache Zwingli's öffentlich zu der ihrigen gemacht, die kirchliche Oberleitung im Princip beſeitigt und das Reformationswerk für das zürcheriſche Gebiet proklamirt. Es folgte die Veröffentlichung der Akten der Diſputation, ein gehäſſiger Gegenbericht von Faber, ſekundirt durch den luzerniſchen Gerichtſchreiber Salat, ſowie eine derbe Zurückweiſung des Faber'ſchen Machwerks in der von jungen Zürchern verfaßten, „das Gyrenrupfen“ betitelten Satyre. Ernſterer Art war Zwingli's Beſchäftigung. Das gleißende Breve Hadrian's VI. und deſſen noch glänzendere Anerbietungen, durch welche er ihm unter der Hand omnia praeter sedem papalem in Ausſicht ſtellen ließ, vermochten nichts über ihn (VII, 266. 300. Mycon. 15. Bulling. I, 83). Sein Augenmerk war auf die Sicherung und Befeſtigung des erreichten Erfolges gerichtet. Wazu ihm das Geſpräch ohne ſeine Verſchuldung nicht die erwünſchte Gelegenheit geboten hatte, ſollte auf anderem Wege nachgeholt werden. Um nämlich das weitere Publikum über den Geſammtumfang der abſchwebenden Differenzen zu orientiren, ſchrieb er raſch eine populär gehaltene farrago omnium opinionum, quae hodie controvertuntur (VII, 275, I, 172), die den 14. Juli unter dem Titel „Uslegen und Gründ der Schlußreden oder Artikel“ erſchien. Zwingli lieferte damit eine ſeiner wichtigſten reformatoriſchen Schriften, in der er die antirömiſche Polemik der Hauptſache nach zum Abſchluß brachte.

Der Ausgang der Diſputation, ſowie der durch ſie veranlaßte Schriftwechſel, aber auch die Ausſchreitungen oberflächlicher Stürmer hatten namentlich auswärts die Parteiung geſteigert, die Erbitterung der Widerſacher erhöht. Die neue Lehre, hieß es hin und her, richte eitel Verwirrung an; welche Bewandtniß es mit der angeprieſenen chriſtlichen Freiheit habe, erhelle genugſam aus den Angriffen auf die Rechtmäßigkeit der Zinſen und Zehnten; Unbotmäßigkeit, Auflehnung gegen die beſtehenden Autoritäten, Untergrabung der öffentlichen Sicherheit ſey die unausweichliche Folge der angebahnten Veränderungen. Auf der Tagſatzung wurden entſtellte Auslaſſungen Zwingli's über den Söldnerdienſt als Schmähungen der Eidgenoſſenſchaft eingebracht; es wurde beſchloſſen, ihn gefangen zu nehmen, wo er ſich auf gemeineidgenöſſiſchem Gebiete ſollte betreten laſſen (VII, 602. Anſelm VI, 199 f. Füßli II, 26. V, 71). Sowohl in einer der Tagſatzung überreichten Schutzſchrift (3. Juli 1523), als in der erweiterten, dem berniſchen Probſt Niklaus v. Wattenwyl zugeeigneten Predigt: „Von göttlicher und menſchlicher Gerechtigkeit“ (30. Juli), fühlte er ſich daher bewogen, den ſchriftmäßigen Nachweis von der Gemeinverbindlichkeit des Gehorſams gegen die Obrigkeit und ihre mit dem Worte Gottes im Einklang ſtehenden Verordnungen zu leiſten, ſich auch über Zehnten und Zinſen unverhalen zu äußern und überhaupt die Wahlberathenheit eines Gemeinweſens neuerdings in's Licht zu ſtellen, welches das göttliche Wort über ſich thronen läßt.

Ganz entgegengeſetzter Art als auf der Tagſatzung und auch mit Ausnahme des ſtark getheilten Bern, im weitaus größten Theile der Schweiz, war die überwiegende Stimmung in Zürich. Aenderungen in den gottesdienſtlichen Ordnungen und beſtehenden kirchlichen Einrichtungen waren bis dahin nicht vorgenommen worden. Hinwieder ſtand in Folge der fortgehenden Verkündigung der Wahrheit von der alleinigen Gnade Gottes in Chriſto die öffentliche Meinung ſo ſehr auf Zwingli's Seite, daß die ſchrittweiſe Durchführung der Reformen ſich von nun an ohne hartnäckigere Kämpfe, nahezu wie von ſelber ergab und insbeſondere der Rath ſich beinahe nur noch auf die beſonnene Lenkung der Bewegung und die weiſe Gewährung der geſtellten Forderungen angewieſen ſah*). Das Edikt des Kaiſers gegen

*) Sein Verfahren karakteriſirt Myconius S. 17. mit den Worten: Ut ordine fierent omnia, quae praeter cetera videbantur ad incrementum Evangelii pertinere, primo quoque tempore mutabantur. Vgl. Wirz IV, 2, 87.

die reformatoriſchen Beſtrebungen, welches ihm vom Biſchof zur Nachachtung überſandt worden war, ignorirte er. Faſt gleichzeitig erhielt er Veranlaſſung, die erſte reformatoriſche Maßregel von größerer Tragweite zu treffen. Ein Theil der Dominikanerinnen am Oetenbach, deren Paſtoration Leo Judä aufgetragen worden war, kam nämlich wiederholt und im Einverſtändniß mit ihren Eltern mit dem Geſuch um Geſtattung des Rücktritts aus dem Kloſter ein, während die übrigen theils mit, theils ohne Beibehaltung der Ordenstracht in ihrem bisherigen Stande zu verbleiben begehrten. Der Große Rath entſprach ihnen unterm 17. Juni ohne vorherige Verſtändigung mit dem Biſchof und ſäumte nicht, die Erlaubniß zum Austritt, in Verbindung mit dem Rechte, das Eingebrachte wieder an ſich zu ziehen, auf alle Frauenklöſter zu Stadt und Land auszudehnen (Füßli II, 25 ff. IV, 47). Weiter wurde, nach Maßgabe der obwaltenden Bedürfniſſe und in richtiger Würdigung der Zeitforderungen, durch Aenderung der Statuten, im September eine Reform des Chorherren-Stifts am Groß-Münſter, dieſes einflußreichſten kirchlichen Inſtituts, in Ausführung gebracht, wobei zur nicht geringen Befriedigung des mitwirkenden Raths die Initiative, vornehmlich auf Zwingli's Anregung hin, gleichfalls von der zuſtändigen Corporation ausging (Bulling. I, 113). Abgeſehen von der Erleichterung, welche man den Pfarrgenoſſen durch Erlaß der Gebühren für die Adminiſtration der Taufe, des Sterbeſakraments u. dergl. gewährte, wurde die Uebereinkunft getroffen, daß durch Nichtwiederbeſetzung erledigter Stellen die Chorherren allmählich bis auf die zur Beſorgung des Gottesdienſtes und der Seelſorge in der Stiftskirche und ihren Filialen erforderliche Zahl reducirt, daß dafür durch Anſtellung gelehrter Männer eine Anſtalt zur Heranbildung von künftigen Geiſtlichen begründet und endlich der Ueberſchuß der Einkünfte zu Gunſten des Hoſpitals und der Armenpflege verwendet werden ſolle. Ein Jahr ſpäter überließ das Stift dem Rathe auch ſeine hohe und niedere Gerichtsbarkeit. Mit der Errichtung der höheren gelehrten Bildungsanſtalt aber, welche weſentlich als eine Schöpfung Zwingli's angeſehen ſeyn will (Mycon. 18), iſt der Grund gelegt worden zu dem ehrenwerthen Range, den Zürich ſeither fortwährend in der wiſſenſchaftlich gebildeten Welt eingenommen hat. — Mehr Anſtoß als die Umgeſtaltung der vornehmen, auf ihre Selbſtſtändigkeit eiferſüchtigen Corporation mit ihren 24 Chorherren und 36 Kaplanen, ihren ausgedehnten Privilegien und Machtbefugniſſen, erregten die Ehen, welche im Laufe dieſes Jahres von mehreren Prieſtern, zum Theil mit bisherigen Nonnen, öffentlich eingegangen wurden (Bulling. I, 108. Füßli IV, 45). Zwingli, der nach 1 Tim. 4, 1 ff. den Teufel als Urheber des Cölibats betrachtete, hatte ſeine Gewiſſensehe mit Anna Reinhard, der Wittwe des Johannes Meyer von Knonau, ſchon in der erſten Hälfte des Jahres 1522 vollzogen, worauf er ſie dann endlich zur großen Freude ſeiner Verehrer den 2. April 1524 in der Münſterkirche einſegnen ließ (VII, 210. 253. 335) — ein Verhalten, das allerdings in den Zeitverhältniſſen ſeine Erklärung findet, aber von einem höheren ſittlichen Standpunkte aus ſich ſchwerlich vollkommen wird rechtfertigen laſſen. Nur im Vorbeigang ſey bemerkt, daß er unterm 1. Auguſt 1523, alſo lange vor der kirchlichen Einſegnung ſeiner Ehe, ſeinem Stiefſohne Gerold Meyer die kleine, nicht nur an trefflichen Winken reiche, ſondern auch für die Kenntniß ſeiner Weltanſchauung nicht unwichtige Erziehungsſchrift: Quo pacto ingenui adolescentes formandi sint, widmete*).

Es ſollte nunmehr der kirchliche Ritus und die Abſtellung der daherigen Mißbräuche an die Reihe kommen. Der Anfang wurde mit dem Unverfänglichſten, mit der Einführung einer deutſchen Taufgende gemacht, durch welche zugleich die üblichen

*) Nach warmer Empfehlung der griechiſchen Sprache ſteht dort unter Hinweiſung auf das N. Teſtam. und die Arbeiten der griechiſchen Väter das bezeichnende Wort (IV, 152): Ad fontes igitur hic noster mittendus est. Für ihn ſelber charakteriſtiſch iſt der Ausſpruch S. 158: Christiani hominis est non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua sempor et magna facere. Schön auch S. 155: Non ut nobis vivamus nati sumus, sed ut omnibus omnia flamus.

Tauſceremonien der katholiſchen Kirche beſeitigt wurden (10. Aug. 1523. Vgl. II, 2, 224. Füßli IV, 47). Auf ernſteren Widerſtand mußte man ſich für die Umbildung, reſp. Abſchaffung der Meſſe, des eigentlichen Centrums aller cultiſchen Handlungen und der ergiebigſten Erwerbsquelle der Prieſterſchaft, gefaßt halten. Nachdem Zwingli ſchon in der XVIII. Schlußrede und deren Auslegung die Vorſtellung vom Meßopfer beſtritten hatte, unterzog er demnach in der Schrift: De Canone Missae epichiresis (4. Sept.) die Inſtitution und deren unevangeliſche Vorausſetzungen, in unverhüllter Siegeszuverſicht*), einer ſcharfen Kritik, der er unmaßgebliche Vorſchläge zur Rückbildung der Meſſe in die ſchriftmäßige Feier des Abendmahls beigab. Hier läßt er zum erſten Male die ihm eigenthümliche Abendmahlslehre deutlicher durchblicken. Wegen der Schonung der Schwachen, in deren Berückſichtigung er ſich wie immer, ſo auch bei der Feſtſtellung der beſürworteten Abänderungen hatte beſtimmen laſſen (III, 113), mußte er ſich wenige Wochen ſpäter (9. Oktober) puritaniſch-radikalen Stürmern gegenüber rechtfertigen (III, 117—120)**). Umgekehrt bewog ihn Emſer's Angriff die Verwerfung der Meſſe und der damit zuſammenhängenden Dogmen nochmals zu begründen, was faſt ein Jahr ſpäter (Auguſt 1524) im Antibolon adversus Emserum, und, ſo weit er ſich darin mit der Perſon des Gegners befaßt, in ſarkaſtiſch-abſchätziger Weiſe geſchah.

Bis zum Herbſt 1523 waren in Zürich noch keine bedeutenderen Exceſſe etwa in der Art von Karlſtadt's Sturm wider die Meſſe vorgekommen. Ungeſunden Elementen, welche ſich anſchickten, die mißverſtandene evangeliſche Freiheit ſchwärmeriſch auszubeuten, oder ungeduldigen Drängern, die den Verhältniſſen nicht Rechnung tragen wollten, war Zwingli in analoger Weiſe wie Luther den Zwickauern entgegengetreten. Auch fürderhin beabſichtigte er, die Reformen gleichen Schritt halten zu laſſen mit dem Maße der Einſicht, zu der ſich allmählich die Gemeinde in ihrer Majorität erhob. Jetzt aber traten ohne ſein Zuthun Vorgänge ein, welche eine Beſchleunigung in der erzielten Entwickelung der Dinge zur Folge hatten. Heißſporne zertrümmerten Lampen in Kirchen, goſſen das Weihwaſſer aus. Manche fragten ungeduldig, warum die Meſſe, die ja erwieſenermaßen kein Opfer ſey, noch fortgefeiert werde. Von Ludw. Hetzer erſchien (24. Sept.) ein Schriftchen — „Urtheil Gottes, unſers Ehegemahels, wie man ſich mit allen Götzen und Bildnuſſen halten ſoll" — darin er zu tumultuariſcher Entfernung und Verbrennung der „Götzen" aufrief (ſ. Real-E. Bd. VI, 57 ff.). Der Schuhmacher Nikl. Hottinger warf ſich zum Vollſtrecker des Urtheils auf. In Gemeinſchaft mit etlichen anderen Bürgern ſtürzte er ein großes Crucifix in der Vorſtadt Stadelhofen um und verkaufte das Holz zu Gunſten der Hausarmen. Aus der Kirche zu St. Peter verſchwanden Tafeln und Heiligenbilder mit ihrem Schmucke. Der Rath ſchritt ſofort ein. Die Zerſtörer des Crucifixes, über deren eigenmächtige That ein leidenſchaftlicher Meinungsſtreit entbrannte, wurden zur Haft gebracht. Die Einen verlangten ihren Tod, die Anderen ihre Freilaſſung (Füßli II, 33.; Wirz IV, 2, 124.; Müller-Hottinger, Schweiz. Geſch. VI, 387. 450. 498). Selbſt auf der Kanzel ließ ſich die brennende Tagesfrage nicht umgehen. Die Prediger, Zwingli voran, ſuchten vermittelnd einzuwirken, indem ſie Hottingern und Genoſſen dem Weſen nach Recht, in der Form dagegen Unrecht gaben und ihren Gewaltsakt nicht mit den Altgläubigen als eine todeswürdige Kirchenſchändung, ſondern als einen bloßen, aber allerdings ſtrafbaren Frevel taxirten. Die Aufregung, raſch über die Gränzen des Zürcher Gebiets dahingewogt, nahm einen ſehr beunruhigenden Karakter an. Der Rath, um ſich aus ſeiner peinlichen Verlegenheit zu ziehen, nahm daher ſeine Zuflucht zu einem zweiten Religions-

*) III, 84: Hostes nostri consilio destituti sunt; in totis castris eorum trepidatio est.

**) III, 119: Quod si qui sua sponte currunt, currant precor amplius, ac nos cum imbecillibus antevertant! Lucrentur calcaria! non invidebimus, nos interim languidiores ad eam mensuram exstimulabimus quam isti jam tenent.

gespräch, durch welches diesmal über die Schriftmäßigkeit der Bilder und der Messe entschieden werden sollte und dessen Abhaltung auf den 26. Oktober anberaumt wurde. Daß es dem Rothe hiebei mehr noch als das frühere Mal darum zu thun war, durch Entwaffnung, aber auch durch Einschüchterung der Gegner freie Hand zu bekommen, ergibt sich zur Genüge aus dem ganzen Verfahren auf diesem Gespräche.

Die eingeladenen Bischöfe von Constanz, Chur und Basel, sowie der Abt von St. Gallen, die Universität Basel und die eidgenössischen Stände lehnten, mit Ausnahme von Schaffhausen und St. Gallen, die Beschickung der Verhandlung ab. Dagegen erschienen mehr denn 500 Priester (I, 459. Acta; nach Bulling. I, 130 nur über 350), die Mitglieder des Kleinen und Großen Raths, viele Laien und Fremde, kurz eine imposante Versammlung von beiläufig 900 Personen. Zu Präsidenten wurden außer Dr. Vadian die Prediger Dr. Schappeler und Dr. Sebast. Hofmeister bestellt. Zwingli und Leo Jud hatten die Beantwortung der Angriffe auf die beiden vorgelegten Thesen übernommen. Nachdem der erstere aus dem reformatorischen Kirchenbegriff — durch Unterscheidung der unsichtboren und sichtbaren Kirche, die letztere vorherrschend als Lokalkirche gefaßt — der versammelten Christengemeinde in Angelegenheiten des Glaubens und der Lehre das angefochtene Recht der Entscheidung vindicirt hatte*), schritt man zur Behandlung der ersten, durch Leo Jud beleuchteten Schlußrede: „daß die Bilder von Gott in der heil. Schrift verboten seyen; deshalb sollen solche unter den Christen nicht gemacht, aufgestellt, noch verehrt, sondern abgethon werden.“ Das Beste, was zur Vertheidigung der Bilderverehrung angebracht wurde, sprachen die Gegner derselben. Ausgezeichnet durch die Ideolität des Standpunktes war das Votum des Commenthurs Schmid von Küßnacht. „Laß man den blöden Schwachen die uswendigen Bild ston, daran sie sich noch hebend, und berichte man sie vor, es sye ghein Leben, Heiligheit oder Gnad darin, und syggind schwächer dann ein Ror uns ze helfen, und richte man inen daby ein starken Stab uf, Christum Jesum, den einigen Tröster und Helfer oller Betrübten! So werdend sy befinden, daß sy der Bild, ouch der Heiligen nit bedörfend, gutwilliglich lassen faren, und Christum frölich ergryfen“ (I, 483). Aber sicher, auch Zwingli war im Rechte, wenn er aus dem Standpunkte der Empirie behauptete, sie werden verehrt und als Helfer geachtet werden, so lange man sie beibehalte**). Genug, das Ergebniß des Tages war, daß die gottesdienstliche Verwendung der Bilder für schriftwidrig erklärt und eine schonende Beseitigung derselben den Räthen empfohlen wurde. — Die sorgfältiger geführten, weit wichtigeren Verhandlungen der zwei folgenden Tage hatten die Messe, beiläufig nur auch das Fegefeuer zum Gegenstande. Die doherige These: „daß die Messe kein Opfer und bisher im Widerspruch mit der Einsetzung Christi mit vielen Mißbräuchen gehalten worden sey“, wurde nach Zwingli's Auseinandersetzung durch keine gewichtigen Einreden bestritten; im Gegentheil, es erklärten die Chorherren und ihre Kaplane, die Aebte und Vorsteher der Klöster, die Priester und einzelne verdächtige Laien, welche durch Nomensoufruf zur Eröffnung ihrer Ansichten gedrängt wurden, fast ausnahmslos ihre Zustimmung zum Inhalte derselben. Den ungestümen Fortschrittsmännern, wie K. Grebel und S. Stumpf, welche den radikalen Bruch mit der kirchlichen Vergangenheit gern zur sofortigen Ausführung gebracht hätten, widerstand Zwingli mit der festen Erklärung, es habe die Staatsgewalt die Versammlung nur in der Absicht einberufen, um sich die Gewißheit zu verschaffen,

*) I, 470: Denn sy nüt setzen noch entsetzen undernimmt, sunder allein hören will, was in gemeldten spänen im wort gottes erfunden ward.

**) Ueber Zwingli's Ansicht von den Bildern vgl. Antwort an Valentin Compar, II, 1, 17—59. Im Commentar bezeugt er später: Quantum ablatae imagines veram pietatem adjuvent, nemo recte credit, quam qui expertus est. Aber ebenso II, 2, 489: Wo sy nit vereeret werdend, ist nieman wider bilder und gemäld.

ob die Meſſe der Schrift zufolge eine Opferhandlung ſey oder nicht; im Intereſſe der Ordnung ſey es nunmehr ihr, der Obrigkeit, anheimzuſtellen, die weiteren Vorkehrungen noch beſtem Ermeſſen zu treffen*). Immerhin jedoch war es ein beachtenswerthes, wenn auch ans einſeitiger Subjektivität hervorgegangenes Wort, als hinſichtlich des dem hergebrachten Kirchenregiment abgeſprochenen und für den Stadt beanſpruchten Reformationsrechts Stumpf die Entgegnung ſollen ließ: Meiſter Ulrich, ihr habt nicht die Gewalt, meinen Herren das Urtheil in die Hand zu geben! Uebrigens trugen auch auf dieſem Geſpräche die reformatoriſchen Lehranſchauungen den unzweifelhafteſten Sieg davon. Zum Schluſſe entwickelte der Commenthur Schmid in ſehr beweglichen Worten den Gedanken, es müßten, wenn die geiſtlichen Behörden ihre Mitwirkung verweigerten, die Weltlichen ſich unterwinden, Chriſto wieder zu ſeiner Herrſchaft zu verhelfen. Als auch noch Zwingli, tief ergriffen, ſchluchzend, ein männlich gläubiges Wort der Ermuthigung beigefügt hatte, ſprachen die Präſidenten den Räthen gegenüber die Zuverſicht aus, Gott der Allmächtige werde ſie Mittel und Wege finden laſſen, um dem Worte Gottes zur gebührenden Anerkennung zu verhelfen und die Mißbräuche ohne Verletzung der Blöden zu entfernen (Füßli III, 1 ff.).

Man könnte vermuthen, es habe nun die ſiegreiche Reformation, geſtützt auf den Ausgang des Geſprächs, die Beſeitigung der Bilder und die Abſtellung der Meſſe ungeſäumt durchgeſetzt. Aber keineswegs. Vielmehr hielt man unverrückt die bisher betretene Bahn feſt, ohne Ueberſtürzung, auf dem langſameren Wege der evangeliſchen Belehrung, vorzuſchreiten (vgl. I, 531 ff. Füßli II, 31 ff.). Selbſt der wiederholten Verwendung der fremden Abgeordneten für die inhaftirten Bilderſtürmer glaubte man nur inſoweit Rechnung tragen zu dürfen, daß ſie bloß polizeilich, zur Tragung der Koſten, der unglückliche Hottinger überdem zu zweijähriger, ein St. Galliſcher Mitſchuldiger zu lebenslänglicher Verbannung aus dem Gebiet von Zürich verurtheilt wurden. Eine beſondere Commiſſion — zuſammengeſetzt aus vier Gliedern des Kleinen, vier des Großen Raths, aus drei hervorragenderen Geiſtlichen der Landſchaft und den drei Stadtpfarrern — erhielt zugleich den Auftrag, die Frage zu begutachten, wie das Reformationswerk in ſachgemäßeſter Weiſe gefördert werden könne. Dieſe Commiſſion, in der ſich der erſte Anſatz zu einem Kirchenrathe erblicken läßt, beantragte zunächſt nichts weiter, als die Abfaſſung einer ſummariſchen Darlegung der Hauptlehre, geeignet, dem Ungeſchick der Seelſorger in der Handhabung der Predigt von Chriſto entgegenzuwirken. So entſtand Zwingli's letzte Impuls gebende Schrift: Ein kurze chriſtenliche Ynleitung (17. Nov. 1523). Ausgehend nach Chriſti Vorbild von der allgemeinſten Grundforderung aller Predigt: „Beſſert euch!“ (Matth. 4, 17. Vgl. im „Hirt“ I, 639), entwickelt ſie nach einander die bibliſche Lehre von der Sünde, vom Geſetz, von der ſeligmachenden Gnade Gottes in Chriſto, von der Gerechtigkeit (Rechtwerdung) durch den Glauben und von der daraus erwachſenden Heiligung. Sodann wird mit muſtergültiger Umſicht und Schärfe, weſentlich im Gegenſatz zu den bereits vorhandenen ſchwarmgeiſteriſchen, antinomiſtiſchen Regungen, die Frage nach der Abrogation und der fortdauernden Verbindlichkeit des Geſetzes unter dem Evangelium erörtert. Den Schluß bilden zwei Abſchnitte über den Bilderdienſt und die Meſſe, in Beziehung auf welche die Unterweiſung aus der heiligen Schrift in aller Geduld fortgeſetzt werden ſoll, bis daß „die Blöden auch hernach kummend“, Bilder und Meſſe einſtimmiger, „ohne Aufruhr“, hingelegt werden und an die Stelle der letzteren mit Zuſtimmung der Gemeinde die einſetzungsmäßige Feier des Sakraments treten kann.

Die „Einleitung“, vom Großen Rathe gutgeheißen, wurde allen Seelſorgern

*) Es war bei dieſem Anlaſſe, daß Zwingli die denkwürdigen Worte ſprach: Alſo ſind auch deren vil, die dem wolgeleerten mann, Martino Luther, nüt ablernen wellend in ſinen bücheren dann die räſſe ſiner worten, die er oft us angezündter inbrünſtiger Liebe redt. Aber das fromm trüw herz, ſo er zu warer göttlicher warheit u. zu dem wort gottes hat, das will im keiner ablernen. I, 502.

und Prädikonten zugesondt, „damit sie die evongelische Wohrheit einhellig forthin verkündigen“ möchten, und hiemit der Grund für die Einigung der einzelnen Kirchgemeinden des Landesgebiets zu einer orgonisirten, in sich einheitlichen Kirche gelegt, welche in der weltlichen Obrigkeit ihre Spitze erhielt. Ebenso übermachte mon sie den Bischöfen von Constanz, Chur und Basel, der Universität Basel und den eidgenössischen Regierungen mit der Bitte um Anzeige etwaiger Irrthümer. Ferner sollten der Abt Joner von Kappel, der schon früher durch Bullinger's Berufung sein Kloster zu einer Bildungsstätte für besser geschulte Geistliche zu erheben gesucht hatte, jenseits des Albis, der Commenthur Schmid im Seebezirk und in der Landschaft Grüningen, Zwingli aber in den noch Schaffhausen und dem Thurgou zu gelegenen Londestheilen das Evangelium predigen. Für olles Uebrige dogegen sollte es vor der Hand beim Herkommen verbleiben und nur das Eine ward nach gestattet, daß Privaten die von ihnen geschenkten Bilder in aller Stille zurücknehmen dürfen (VII, 313 f. Bulling. I, 135). Seitdem jedach die Principien im Allgemeinen durchgeschlagen hatten, konnte es nicht fehlen, daß jeder Specialfall, der etwo vorgekommener Reibungen wegen eine Lösung erheischte, auch im Geiste derselben erledigt wurde. So endigte eine Anzeige der Chorherren, daß ihre Koplone das Lesen der Messe verweigern, mit der vorläufigen Freigebung der Messe. Die Altortafeln in den Kirchen sehen zu verschließen wie in der Fastenzeit; das Herumtragen von Bildern bei öffentlichen Processionen habe zu unterbleiben; hingegen der definitive Entscheid über Messe und Bilder solle nach bis Pfingsten 1524 ousgesetzt werden (19. Dezember 1523). Dem renitenten Chorherrn Hofmonn und dessen Freunden wurde nach vorousgegangener Auseinandersetzung die Nachachtung der obrigkeitlichen Anordnungen bei Verlust ihrer Pfründen zur Pflicht gemocht (Jan. 1524.; WW. I, 566 ff.; Bulling. I, 139 ff. Füßli II, 43 ff.). Von größerem Belang war der Beschluß, daß sämmliche Verhandlungen über die Predigtweise der Priester in Zukunft nicht mehr im Schooße des Kleinen, sondern in dem reformfreundlichern Großen Rothe zum Austrog gebracht werden sollen. Bei allem dem hielt man sich streng innerhalb der Schranken weiser Mäßigung. Gesetzwidrige Ausschreitungen duldete man ebensowenig, als Schmähungen gegen Zwingli oder den Rath. Simon Stumpf, der Unruhen in seiner Gemeinde onrichtete, wurde verwiesen. Noch ouf die Fastenzeit 1524 untersagte eine Verordnung zur Verhütung von Aergerniß den Fleischgenuß in Gasthöfen, Versammlungen und Gesellschaften!

Die eidgenössischen Stände hatten sich bis dahin keine direkte Einmischung erlaubt. Aber sollten sie die im vollen Gange befindliche Bildung einer ketzerischen Kirche, welche ouch für sie verhängnißvoll zu werden drohte, sollten sie die religiöse Absonderung Zürichs sich widerstandslos gefallen lassen, nachdem dieser Stand zuvor schon in eine politische Sonderstellung eingelenkt hotte? Bei den damals herrschenden Ueberzeugungen konnte ihnen dieß nicht wohl zugemuthet werden. Als Antwort auf die ihnen übersondte „Einleitung“ verordneten daher jetzt die zwölf Orte auf einem Tage zu Luzern (26. Januar 1524) nicht nur die unbedingte Aufrechterhaltung der traditionellen Institutionen und Uebungen, sondern sie beschlossen, durch eine feierliche Gesondtschaft der sämmtlichen Stände, sich über die eingeleiteten Reformen in Zürich ernstlich zu beschweren und dovon obzumahnen. Allein der Schritt hotte keineswegs die beobsichtigte Wirkung. Die Erwiderung Zürichs (21. März) fiel sehr bestimmt ous: den Bund gedenke man getreulich zu halten, von Demjenigen dagegen, was dos Wort Gottes und das Heil der Seelen verlange, könne man nicht weichen (Bulling. I, 157. Anshelm VI, 227 ff. Füßli II, 231 ff.). Der Bruch hatte also seinen förmlichen Ausdruck erhalten; zwei feindliche Systeme standen sich von nun on ousgesprochenermoßen in der Schweiz gegenüber. Vielbewegte Tage waren ongebrochen. Die Zweiung, bis zur Leidenschaft erregt, nahm jetzt ungleich größere Dimensionen on. Claus Hottinger war um seines Bekenntnisses willen zu Luzern auf Befehl der Tagsotzung mit dem Schwerte gerichtet worden (9. März), — der erste Blutzeuge der Re-

formation in der Schweiz. Umgekehrt geboten, wie zuvor Straßburg, die Räthe von Conſtanz und Baſel die Predigt des Evangeliums noch Mitgabe der Schrift, ohne menſchliche Zuthat. Schaffhauſen hatte bereits auf dem Geſandtentage zu Zürich eine zurückhaltende Stellung eingenommen. Die Stimme der Evangeliſchen wurde kecker. Myconius ſchrieb ſeinen Suasoria an die ſchweizeriſche Prieſterſchaft. Zwingli veröffentlichte gleichzeitig eine Ermahnung an die Eidgenoſſenſchaft, „daß ſie nicht durch ihre falſchen Propheten verführt, ſich der Lehre Chriſti widerſetzen“, und ſeinen „Hirt“ — eine den Zeitbedürfniſſen angepaßte, tief einſchneidende Paſtoralinſtruktion, worin er die falſchen Hirten der Epoche am Bilde des wahren zeichnet und ſtraft (26. März)*). Als um jene Zeit die eidgenöſſiſchen Söldner abermals geſchlagen aus dem Mailändiſchen zurückkehrten, erhob er, wie gewohnt, die Stimme des Patrioten, donnernd wider die ſelbſtſüchtige Politik der Einmengung in die Händel der Großen (II, 2, 314—321). In Zürich nahmen mittlerweilen die Reformen im Kleinen ihren faſt ununterbrochenen Fortgang: Aberkennung der mancherlei Proceſſionen und ſo geheißenen Kreuzgänge, des Frohnleichnamsfeſtes, des Todten- und Wettergeläutes, des Palmenſegnens, des Salz- und Waſſerweihens, des Orgelſpiels und der letzten Oelung, die Entfernung und ehrliche Beſtattung der Reliquien (Weihnacht 1523 bis Sommer 1524. Bulling. I, 160 ff.). Da endlich, in jedem Betracht zu ſpät, traf die erſehnte Erwiderung des Biſchofs hinſichtlich der Bilder und Meſſe ein (1. Juni). Sie war nicht dazu angethan, eine Umſtimmung der zur Herrſchaft gelangten Ueberzeugungen zu bewirken. Einige Wochen ſpäter (18. Aug.) erhielt ſie ihre Abfertigung in der von Zwingli verfaßten officiellen Denkſchrift: Chriſtliche antwurt burgermeiſters und rotes zu Zürich (II, 583—630). Wollte man der Gefahr vorbeugen, daß durch Auftritte wie zu Zollikon, wo am Pfingſtfeſte Bilder und Altäre zertrümmert wurden, die in die Menge eingedrungene Bewegung unverſehens eine tumultuariſche Wendung nehme, ſo ließ ſich dem verſprochenen Entſcheid nicht länger ausweichen. Und doch, ſelbſt jetzt noch beſchloß man, in weſentlicher Berückſichtigung der Stimmung in der übrigen Eidgenoſſenſchaft und in theilweiſer Ermäßigung des weitergehenden Rathſchlags der niedergeſetzten Commiſſion (I, 572—581)**), es ſolle die Meſſe für den Augenblick in ihrem äußeren, jedoch des Opferkarakters entledigten Fortbeſtand belaſſen werden; die Bilder dagegen ſehen allerdings in der Stadt, „im Vertrauen auf Gott und im Gehorſam gegen ſein Wort“, bei verſchloſſenen Kirchthüren, in Anweſenheit der drei Leutprieſter und eines Delegirten jeder Zunft, unter Vermeidung jedes unnöthigen Aufſehens und jeder muthwilligen Beſchädigung zu entfernen (15. Juni 1524). In ganz analoger Weiſe wurden die Bilder auch auf der Landſchaft, wo das „Gotteswort“ namentlich in Folge der vielen Beſchäftigung mit der Schrift gleichfalls mehr und mehr zur allgemeinen Loſung ward, ohne Anwendung von Zwang, durch Abſtimmung der Gemeinden, unter Aufſicht des Pfarrers und einiger ehrbaren Männer, aus den Kirchen geräumt und vielfach verbrannt. Den Schmuck derſelben verwendete man allerwärts zum Beſten der Armen (II, 1, 58. Anshelm VI, 225. Füßli I, 142. II, 60. IV, 49). „Deß hätte ſich kein Menſch verſehen“, merkt Bullinger I, 174 an, „daß eine ſolche Sache ſollte ſo richtig hindurch ohne Aufruhr und Gefecht gegangen ſeyn.“

Die politiſchen Beziehungen zu den mitverbundenen Ständen erforderten die umſichtigſte Erwägung des Verfahrens, das eingehalten werden ſollte. Luzern, Uri, Schwyz,

*) I, 651: Nicht fürchten, iſt der Harniſch. — I, 644: Wee dem hirten, der zu dieſen zyten, darin ouch die kinder u. torechtigen ze reden bericht ſind, ſchwygt u. das liecht under das mäß verſtellet, u. die werk gottes trüglich thut u. das volk gottes nit hilft erledigen!

**) Der Rathſchlag läßt ſich unter Anderem I, 579 vernehmen: Hierum hat uns nicht ungut bedünkt, eine Meinung anzuzeigen, die den Feſten nicht nachtheilig und den Blöden nicht vorteilig oder ärgerlich wäre, ſolcher Geſtalt, in Hoffnung, der allmächtige Gott werde unſer Gemüth gnädiglich anſehen, daß wir zu bauen und nicht abzubrechen geneigt ſind.

Unterwalden, Zug und Freiburg beschränkten sich nicht auf die Verabredung, in ihren Gebieten an die Niederhaltung der neuen Lehre Alles zu setzen, sondern sie stellten überdieß eine Aufwiegelung der zürcherischen Landgemeinden, eventuell eine gänzliche Trennung von Zürich in Aussicht. Zwar hatte sich hier die Einsicht, daß den Anforderungen des göttlichen Wortes Genüge geleistet werden müsse, zu sehr Bahn gebrochen, als daß man durch derartige Drohungen sich hätte irre machen lassen. Nichtsdestoweniger durfte der schließlichen Entwickelung der Dinge nur unter der Bedingung eines vollen Einverständnisses und aufrichtigen Zusammengehens zwischen Stadt und Landschaft mit ruhigem Vertrauen entgegengesehen werden. Als daher auf eine motivirte Anfrage an sämmtliche Gemeinden, weß man sich zu ihnen zu versehen habe (7. Juli 1524), die Antworten durchgehends ermunternd ausfielen, und hienach unzweideutig constatirt war, daß auch auf dem Lande das Uebergewicht auf Seiten der Freunde der Reformation sey, so schritt man inmitten der sich häufenden Gefahren und Verwickelungen getrost auf dem betretenen Wege fort (Bulling. I, 177. Füßli II, 228. III, 105). Beschränkung der Zahl der Feiertage, Aufhebung der Klöster und Stifte in der Stadt, etwas später auch auf dem Lande (Mycon. 17. Bulling. I, 228. 230), Uebergabe der fürstlichen Abtei zum Fraumünster (Bulling. 125), Begründung eines armenpflegerischen Almosenamtes (Bulling. 233), einer Kranken- und Fremdenherberge, Verbot des Haus- und Gassenbettels, Erhöhung der Besoldung von Lehrern und Predigern, Errichtung einer neuen Schule und eines theologischen Seminars aus den eingezogenen Klostergütern — eines folgte dem anderen, bis zuletzt auch noch die längst discreditirte Messe an die Reihe kam, mit deren Umwandlung in die durch Christum angeordnete Gedächtnißfeier seines sühnenden Todes die Trennung von der römischen Kirche zu ihrem Abschlusse gelangte. Es geschah am Hohen Donnerstag, Charfreitag und Ostern 1525, daß auf Zwingli's und seiner Amtsbrüder erneutes Dringen die Feier des heil. Abendmahls, mit hohem Ernste und unter spürborem Segen nach der ursprünglichen Einsetzung, unter Darreichung des Kelches an die Laien, begangen ward (I, 567. 577.). An die Stelle des Altars trat der weißbedeckte Tisch, auf dem die hölzernen Teller und Becher mit dem ungesäuerten Brod und dem Weine standen. Wie sehr Zwingli bemüht war, sich an die gewohnten Formen des Gottesdienstes möglichst eng anzuschließen, in keiner Weise aber ohne Noth mit ihnen zu brechen, zeigt die von ihm hiefür bearbeitete, responsorisch gehaltene Abendmahlsagende mit der beibehaltenen Kniebeugung und dem Küssen des Bibelbuchs. Vgl. II, 2, 233—242. III, 337 ff. VII, 389 ff. Bulling. I, 263. Anshelm VI, 324. Füßli IV, 64.

Bei den weiteren gottesdienstlichen Reformen leitete Zwingli das Interesse, sowohl negativ, durch Beseitigung der nicht schriftmäßigen Bestandtheile, dem todten Werkdienste, der bloß äußerlichen Observanz der cultischen Handlungen entgegenzuwirken, als positiv, durch Erhebung der Verkündigung des Evangeliums zum beherrschenden Mittelpunkte des Gottesdienstes, die Aufmerksamkeit des Subjekts auf das Wesen desselben, die religiöse Erbauung zu concentriren. Er entkleidete ihn dem Bedürfnisse der Zeit gemäß seines symbolisch-darstellenden Karakters, nicht weil ihm der Sinn für diesen abging, sondern um dem objektiven Momente der Heilsonbietung im Worte Gottes und der hiedurch bedingten Vermittelung der subjektiven Anbetung im Geist und der Heiligung in der Wahrheit Raum zu schaffen. Der Gemeinde, dem christlichen Volke zu einer möglichst umfassenden Vertrautheit mit dem Schriftinhalt zu verhelfen, es allmählich zur Selbstständigkeit in der Heilserkenntniß heranzuziehen, darauf hat er das entscheidende Hauptaugenmerk gerichtet. Meß- und Chorgesang mußten verstummen, ohne daß an dessen Stelle sofort der deutsche Gemeindegesang getreten wäre. Selbst die Orgeln fielen (Dezember 1527. Bulling. I, 418). Dagegen wurden Frühmesse und Vesper zu Bibelstunden verwendet. Außer den sonntäglichen Vor- und Nachmittagspredigten wurde in der Stiftskirche mit Ausnahme des

Freitags täglich ein erbaulicher Vortrag gehalten. Denn „so die menschlich seel täglich mit sünden bekränkt wirt, ist ouch not, daß sy täglich mit dem wort gottes gestärkt werd", I, 567. Auch gelang, einen solchen Eifer für Erforschung der Schriftwahrheit zu entflammen, daß noch zwanzig Jahre später Magistratspersonen und Kaufleute das Alte und Neue Testament im Grundtexte lasen (Aloys v. Orelli 492)*). Für die heranwachsende Jugend wurde mit Wegfall der Firmung eine Unterweisung auf Weihnacht und Ostern geordnet, woraus mit der Zeit der nunmehrige pfarramtliche Katechumenen-Unterricht erwachsen ist. Desgleichen mußte auf die Heranbildung tüchtiger Geistlichen ernstlich Bedacht genommen werden. Zwingli erhielt das Amt eines „Schulherrn" (April 1525). Nach seinem Plane und unter seiner Leitung wurde das bereits erwähnte humanistisch-theologische Institut in's Leben gerufen (Mycon. 18), an welchem mit bestem Erfolge neben ihm Ceporin, nach dessen baldigem Tode Pellican, Myconius, Collin, Megander und Andere lehrten. Im Anschlusse daran wurde in der Prophezey, unter Verlassung der scholastischen Methode, die gelehrte Schrifterklärung mit praktischer Abzweckung zur Grundlage alles theologischen Studiums gemacht (19. Juni 1525. S. d. Art. Bd. VIII. S. 232).

Aber nicht nur um die Reconstruktion des Gottesdienstes, um die Erziehung der Gemeinde zu einer höheren Stufe der Mündigkeit und insofern auch um die Gewinnung gründlich gebildeter Träger des Amtes handelte es sich; sondern nachdem der Bruch mit dem Organismus der kirchlichen Vergangenheit erfolgt war, mußte wenigstens den allgemeinsten Elementen nach eine neue Ordnung der Kirche geschaffen werden. Zunächst wurde die Ablösung von dem bischöflichen Gerichte in Matrimonial-Angelegenheiten durchgeführt und in der Stadt zur Regelung der Ehesachen und zur Pflege der Sittenzucht nach Zwingli's Entwürfen ein eigenes Chor- und Ehegericht aus vier Rathsgliedern und zwei Leutpriestern gebildet (10. Mai 1525. WW. II, 2, 356), welchem, in übrigens untergeordneter Stellung, in der Folge in den Landgemeinden die „Stillstände" (Presbyterien) entsprachen. Diesen lokalen Aufsichtsbehörden lag ob, die Befolgung der neuen Ehegesetzgebung — die mit der tieferen Erfassung der sittlichen Bedeutung der Ehe in gewissen Fällen auch die Berechtigung der Ehescheidung statuirte (II, 2, 358 f.) und vierteljährlich von den Kanzeln verlesen werden sollte — die würdige Feier der Sonn- und Festtage, den fleißigen Besuch des Gottesdienstes und alles in den Kreis der Oeffentlichkeit fallende Leben nach Maßgabe der auf dasselbe bezüglichen Sittenmandate zu überwachen, die Fehlbaren zu vermahnen, die Aergerniß Gebenden und Unbußfertigen zeitweilig vom Abendmahl auszuschließen und sie unter Umständen der Obrigkeit zur weiteren Bestrafung anzuzeigen**). Erst im Frühjahr 1528 sodann wurde die Organisation der Kirche durch die Stiftung der Synode, zusammengesetzt aus der Gesammtheit der Pfarrer, den Abgeordneten der Gemeinden und Vertretern der Regierung (assessores publici), abgeschlossen. Nahezu ausschließlich auf die Ueberwachung der Lehre und des Lebenswandels der Geistlichen angewiesen, nahm Zwingli auf ihr so ziemlich die Stelle eines Bischofs ein (II. 3, 18 ff. Bulling. II, 3). Wenn übrigens mitunter geurtheilt wird, er lasse bei aller Vollendung der Polemik gegen das römische System die organisatorische Befähigung im größeren Style auffallend vermissen, so wird erlaubt seyn, zu fragen — nicht allein, wo um jene Zeit die evangelische Kirche eine ihrem Wesen entsprechendere, ausgebildetere Verfassung besessen habe, sondern namentlich — welche wesentlichen Lücken sich unter Voraussetzung des von ihm adoptirten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat

*) Vgl. auch II, 1, 421, aus dem Jahre 1524: Die christen fragend ihren gesalbeten pfaffen nüt me nach. Und sind kü- und gänshirten iez geleerter denn ire theologi. Und ist eins jeden buren hus ein schul, darin man nüws und alts testament, die höchsten kunst, lesen kann.

**) Zwingli's Ansichten über die Anwendung des Bannes I, 334 ff. II, 2, 353. 358. Später Verhandlungen mit Oekolampad VIII, 510 ff.

denn eigentlich in seiner allerdings höchst einfachen antihierarchischen Kirchenverfassung nachweisen lassen.

3) Die Kampfeszeit. Mit dem Jahre 1525 war zu Zürich, um uns einer schon damals gebräuchlichen Bezeichnung zu bedienen, „die Lehr- und Glaubensbefferung" in der Hauptsache zu Ende geführt. Dem besonnenen, eben so ruhigen als festen Vorgehen des Reformators, der nur schrittweise, unter fast ängstlicher Schonung der Gewissen, sein klar bewußtes Ziel mit unerbittlicher Consequenz verfolgte, war es durch die unermüdlichste Geltendmachung des Schriftwortes gelungen, der Reformation ohne erschütternde Kämpfe, auf relativ friedlichem Wege zum Siege zu verhelfen (vgl. VII, 389). Von jetzt an dagegen wird es anders. Das Werk, einstweilen auf den verhältnißmäßig engen Umfang des Zürcher Gebiets beschränkt, muß die Feuerprobe bestehen; es will behauptet, vertheidigt, sichergestellt werden theils wider die überstürzende Verzerrung, die sich auf seinem eigenen Boden erhebt, theils wider den Ansturm der eidgenössischen Stände, welche auf dessen Unterdrückung ausgehen, theils wider die Angriffe, die es aus dem anderen Hauptlager der Reformation auf die ihm zu Grunde liegende Lehrauffassung zu erfahren hat. Es sind die gleichzeitigen Kämpfe mit den Wiedertäufern, mit der päbstlichen Partei in der Schweiz und mit Luther, welche den friedliebenden Zwingli nöthigen, sich in die kriegerische Waffenrüstung zu werfen, um sie nicht wieder hinzulegen. Ehe wir aber zur Darstellung derselben übergehen, haben wir nachzutragen, daß Zwingli, gleichsam als Abschluß seiner reformatorischen Bethätigung in Zürich, zu deren Rechtfertigung in den maßgebenden Kreisen und zur Anbahnung eines erweiterten Wirkungskreises, im Frühjahr 1525 den auf mehrseitige Aufforderung geschriebenen und dem Kaiser Franz I. von Frankreich dedicirten Commentarius de vera et falsa religione erscheinen ließ. Sein Zweck ist: exponere eam religionem, quam de Deo et ad Deum domi habet, und wir haben hier die umfassendste, zwar keineswegs streng systematische, aber gleichwohl geordnetste Darlegung seiner Lehre, so weit sie vor dem Streite mit den Wiedertäufern und mit Luther überhaupt zu dogmatischer Bestimmtheit gediehen war, — das auf die gelehrte Welt berechnete, mehr apologetisch gehaltene Seitenstück zu der „Auslegung der Schlußreden". (Vgl. VII, 387).

a) Wir beginnen mit dem mehrjährigen Kampfe gegen die Wiedertäufer, der dem Reformator eigener Bezeugung zufolge mehr Schweiß gekostet und schwerere Leiden bereitet hat, als selbst derjenige gegen die Pabstkirche (VII, 398. VIII, 52. II, 1, 230. Bulling. I, 308). War es ja doch ein Kampf mit einer auf dem nämlichen Boden fußenden Erscheinung, welche nicht nur nach Außen die gesammte Bewegung in den schlimmsten Verruf setzte, sondern auch in das Innere der jungen Gemeinde die drohendste Verwirrung brachte, — ein Kampf mit den „Hausgenossen", der sich für Zwingli um so verhängnißvoller anließ, als er zu ihnen in einem näheren Verwandtschaftsverhältniß stand denn Luther.

Die ersten Regungen fektirerischer Geistesrichtung waren auf dem zweiten Religionsgespräche (Oktober 1523) hervorgetreten. Die Träger derselben, C. Grebel, Manz u. A., suchten vorerst, in wesentlicher Uebereinstimmung mit Münzer's Zumuthungen an Luther, Zwingli vielfach zur Aussonderung und Begründung einer makellosen Gemeinde von begnadigten Kindern Gottes zu bestimmen. Er wies sie ab. „Das Rotten werde die Kirche nicht säubern; ja in der Kirche werde allezeit etwas zu bessern bleiben und nicht Ein Wesen mit dem Reiche Gottes werden, wie sie sich einbilden." Durch unablässige Zudienung des Wortes Gottes sey die Mehrung der Gläubigen zu erzielen, nicht durch Zerreißung des Leibes in viele Theile (II, 1, 231. 234. 345. 371 f. III, 395). Die Spannung erhielt neue Nahrung durch die vermeintliche Zurücksetzung von Grebel und Manz, deren der erstere auf eine griechische, der letztere auf die hebräische Professur meinte aspiriren zu können (II, 1, 308. 371). Von da an war Zwingli ein Lauer, gleich Luther ein Dieb und ein Mörder, der große Drache, der

leibhaftige Antichriſt (II, 1. 234. 277 u. ö.). Was ſich nicht im Bunde *mit* ihm in Ausführung bringen ließ, das ſollte nun *ohne* ihn und *im Gegenſatze* zu ihm in's Werk geſetzt werden. Die radikalen Schwärmer ſuchten mit Münzer und mit deſſen Parteigänger, Balthaſar Hubmeier, Pfarrer zu Waldshut, Verbindungen anzuknüpfen (II, 1, 374. Bulling. I, 224. 237. und der Wiedert. Urſpr. 2). Die *Wiedertaufe* ward nicht gleich von Anfang, aber bald einmal zum zuſammenhaltenden Feldzeichen erhoben (III, 364), um welches das neue Iſrael, die wahre Gemeinde der Heiligen mit ihren merkwürdigen phantaſtiſch-religiöſen, ſeparatiſtiſch-ſpiritualiſtiſchen, communiſtiſchen und politiſch-revolutionären, auf eine radikale Umgeſtaltung des Geſammtlebens abzielenden Träumereien ſich ſchaaren ſollte (II, 1, 231. 259. 276. 305. 308. III, 364). Grebel taufte zuerſt den energiſchen, geiſtig regſamen Mönch *Blaurock* aus Chur, dieſer wieder Andere (Füßli I, 189 ff. 246. 265. II, 338). Mit erſtaunlicher Schnelligkeit griff bei der allgemeinen Gährung der Gemüther die unklare Bewegung auf dem Lande und über die Gränzen hinaus, namentlich nach St. Gallen zu, um ſich. Aus der nächſten Umgebung der Stadt erſchienen wiederholt ganze Schaaren in Sack und Aſche, mit Stricken umgürtet, und ſchrieen „Wehe!“ über Zürich, wo „in Kurzem eine wundergroße Verwirrung“ entſtand (Bulling. I, 238). Oftere Zuſammenkünfte und Privatgeſpräche Zwingli's und Anderer mit den Führern der Täufer blieben ohne Erfolg (II. 231 ff. II, 2. 380 f. Bulling. I, 237. III, 363. Mycon. 18). Nachdem auch in den Flammen der Ittinger Karthauſe ein unheimlicher Geiſt aufgeflackert hatte und die Zuckungen des deutſchen Bauernkrieges ſich bereits an den Gränzen der Schweiz bemerkbar machten, glaubte er nicht länger ſchweigen zu dürfen. Noch vor dem Schluſſe des Jahres 1524 wies er daher in der Schrift: „*Welche Urſach gebind zu Uſruren, welches die waren Ufrürer ſygind*“, mit dem Pathos der Indignation die Beſchuldigung zurück, daß die Reformation und ihre Predigt des Wortes Gottes den tieferen Grund der revolutionären Erregtheit der Maſſe bilde. Veranlaſſung geben allerdings die falſchen Freunde des Evangeliums, die fleiſchlich Geſinnten, unter denen namentlich die Zehnt- und Zinsverweigerer und die Täuferiſchen — welche durch ihre Werthlegung auf ein äußerlich Ding neuerdings der justitia ex operibus zuſteuern und vor der größten Beſtie chriſtlichen Lebens, der aufgeblaſenen Geiſthochfahrt, gewarnt werden — weitläufigere Berückſichtigung finden. Allein die eigentlich Schuldigen ſeyen eben die, welche jenen ungerechten Vorwurf erheben: die hohen Würdenträger der Kirche mit ihrem Troſſe von Pfaffen und Mönchen einerſeits, die inconſequenten Beſchirmer des Pabſtthums, die Fürſten, die weltlichen Machthaber und Reichen mit ihrer Vergewaltigung und herzloſen Ausbeutung des geplagten Volkes andererſeits, während die Abhülfe hinwieder doch nur von der freien Verkündigung des Evangeliums und von der conſequenten Durchführung ſeiner Anforderungen zu erwarten ſtehe. Mit der Frage, wann endlich der „Freiheitsbube“ genug geſchält haben werde, eilt hierauf Zwingli dem Schluſſe der Schrift zu, darin er „ruch“, aber „wahr“ gegen Freund und Feind kämpft. Um zwei Dinge ſey es bei der Reformation zu thun, 1) um die Speiſung des inwendigen Menſchen mit dem ſüßen Gotteswort, 2) um das Pabſtthum, welches „brechen“ müſſe; wolle aber Jemand das Evangelium zu einer Erlaubniß des Fleiſches machen, ſo trage hiefür die Obrigkeit das Schwert. (Vgl. VII, 384. *Heberle*, die Anfänge des Anabaptismus in der Schweiz, in den Jahrbb. für deutſche Theologie, Bd. III. S. 225 ff.) Dem wachſenden Zwieſpalte zu wehren, ordnete der Rath, dem Grebel mittlerweilen eine Schutzſchrift eingereicht hatte, zuerſt auf den 17. Januar, und dann wieder auf den 20. März 1525 ein offenes Geſpräch an zwiſchen den Gegnern und Vertheidigern der Kindertaufe. Die gepflogenen Verhandlungen waren indeß eben ſo unvermögend, eine Aenderung in den Anſichten und im Verhalten der Erſteren zu bewirken, als alle vorangegangenen. Gleichwohl verfügte der Rath unter Androhung von Landesverweiſung die Taufe aller Kinder der antipädobaptiſtiſch Geſinnten innerhalb acht Tagen, ließ einige unter den Widerſetzlichen einfangen und verhängte über mehrere

Fremde die in Aussicht gestellte Verbannung (VII, 385. Füßli I, 189. IV, 251 f.). Mehr als durch obrigkeitliches Einschreiten (vgl. II, 1, 235) hoffte Zwingli immer noch auf dem Wege der Belehrung zu erreichen. Es erschienen von ihm kurz nach einander die Bücher: Vom Tauf, vom Wiedertouf und vom Kindertauf (27. Mai 1525) und: Vom Predigtamt (20. Juni).

Die erste Schrift, der Gemeinde St. Gallen gewidmet, wo damals die Täufer bereits über 800 Köpfe stark waren, vertritt theilweise, und abgesehen von der antibaptistischen Lehrentwicklung, die sie enthält, die Stelle eines Referats über die abgehaltenen Gespräche (Bulling. I, 238). Aehnlich wie in dem nur wenige Wochen zuvor veröffentlichten Commentarius gibt Zwingli hier dem Ausdrucke *βαπτίζειν* in der Schrift die vierfache Beziehung auf die sakramentliche Wassertaufe im gewöhnlichen Verstand, auf die Geistestaufe, welche nur von Gott verliehen werden kann, auf die mit einander verbundene Heilsverkündigung und Taufthätigkeit zugleich, und endlich auf den die christliche Lebensordnung bedingenden Heilsglauben, dem die sinnbildliche verpflichtende Wassertaufe begleitend zur Seite geht. Um sich der Consequenzen seiner Gegner zu erwehren, wider die er den Kampf anfänglich offenbar mehr aus instinktiver Abneigung gegen ihre schwärmerische, alle Berechtigung der geschichtlichen Entwickelung in der kirchlichen Lebensgestaltung negirende Geistesrichtung im Ganzen, als mit klarer Einsicht in das schibalethartige Streitobjekt der Tauflehre unternommen hatte, muß er mit Hülfe bald der einen, bald der anderen der aufgezählten vier Wortbedeutungen seine Zuflucht vielfach zu einer, wir möchten nicht sagen bewußt sophistischen, aber immerhin gewaltthätigen Exegese nehmen. Ueberhaupt trägt die Schrift die deutlichen Spuren der Verlegenheiten, welche ihm bei der Exclusivität seines Schriftprincips das Täuferthum bereitete, an dessen Urhebern er nichts will wahrgenommen haben als „ein saturnische, melancholische Eigenrichtigkeit und Letzköpfige oder aber einen ungemässen Durst der Eeren“ (II, 1, 277). Die Taufe ist ihm im Gegensatz zur Auffassungsweise aller früheren Theologen ein anheblich Pflichtzeichen, welches die Verpflichtung zum Beginn des neuen Lebens in der Nachfolge Christi auferlegt, insofern der Anfang des neuen Lebens und das Zeichen dafür, — als äußerliche Handlung ohne irgend welche reale Wirkung aber auch nur objektive Bedeutung. „Der Wassertauf wird nicht von deß wegen, der ihn annimmt, sondern von den andern Gläubigen wegen gegeben“ (243). Wird jedoch die Verpflichtung als deklaratorischer, subjektiver Akt des Täuflings gefaßt, wird ihm die Taufe nur um der Anderen willen zugedient, „als so ein Kriegsmann sich zum ersten laßt anschryben“; so setzt dieß bei dem Betreffenden Bekanntschaft mit der Heilswahrheit und Glauben voraus, woraus sofort wieder die Unstatthaftigkeit der Kindertaufe folgt. Wirklich gesteht auch Zwingli ein, daß er, ausgehend von der Annahme, es seyen die Sakramente zur Befestigung des Glaubens geordnet, sich zur Verwerfung derselben hingeneigt habe (245). Soll also nun gleichwohl ihre Berechtigung behauptet werden, so bleibt nichts Anderes übrig, als den Schwerpunkt der Verpflichtung, die ihr Wesen ausmacht, zu verlegen, d. h. die Taufe muß, statt als eine verpflichtende Kundgebung des Subjekts, vielmehr als eine solche der Kirche hingestellt werden, mit der diese uns Gott verschreibt und es auf sich nimmt, uns Christo, dem Hirten unserer Seelen, zuzuführen. Allein diese Wendung ist hier noch nicht klar vollzogen; Subjekt der Verpflichtung ist noch vorwiegend der Täufling, und Zwingli müht sich ab, die Zulässigkeit der Taufe für den Umfang der christlichen Kirche sowohl vor als nach der Erweckung zum Glauben aus den zerstreuten Daten der Schrift darzuthun. Die Kindertaufe vertheidigt er sodann vermittelst der beiden Sätze: 1) daß die Kinder der Christen Gottes seyen, dem Volke Gottes gehörig, schuldlos, nicht verdammlich, daß somit auch kein Recht vorliege, ihnen das Bundeszeichen des Volkes Gottes vorzuenthalten; 2) daß die Taufe die Stelle der Beschneidung im Alten Bunde vertrete, daß bei dem Mangel einer herbezüglichen Weisung im Neuen Testament deshalb auf das Alte Testament recurrirt werden müsse und

daß folglich die Taufe den Kindern auch ertheilt werden *solle*. Den *Wiedertäufern* gegenüber wird geltend gemacht: die Identität der Johannes- und der Christustaufe (vgl. auch II, 2, 490), die unter Anderem hiedurch unterstützte Unkräftigkeit des bloß symbolischen Taufaktes für die allein an den Glauben gebundene Heilsvermittelung, die bleibende Gültigkeit der in der Jugend empfangenen Taufe, die Unmöglichkeit, einen exegetisch zulässigen Anhaltspunkt für die Wiederholung derselben in der Schrift aufzuzeigen — wobei die aus Apgesch. 19. resultirende Instanz beseitigt werden muß — der principielle Rückfall in den katholischen Gesetzesstandpunkt, den die prätendirte Nothwendigkeit der Wiedertaufe involvire, und der unverzeihliche sittliche Selbstbetrug, der aus der Annahme der Wiedertaufe die Führung eines sündlosen Lebens ableitet. Aber das Widerwärtigste, Unleidlichste ist für Zwingli die separatistische Vermessenheit seiner Antagonisten, in individualistischer Willkürlichkeit, ohne Einwilligung der Gemeinde, der allein die Beurtheilung der Schriftgemäßheit einer Lehre zusteht, durch Auskündung unerwiesener Doktrinen, ein historisch unmotivirtes, den Bestand der Kirche Christi gefährdendes Kirchensystem in Gang zu bringen. Vergl. VII, 387. u. 398: Seditio est, factio, haeresis, non baptismus.

Die letztere Ungehörigkeit ist es denn auch, welche er in der, den gleichfalls bedrohten Toggenburgern gewidmeten Schrift: *Von dem Predigtamt*, beleuchtet. Nicht sowohl gegen die Lehre als gegen das kirchenzerstörerische Treiben der Partei gerichtet, legt Zwingli unter Zugrundelegung von Ephes. IV, 11—14. dort das Hauptgewicht auf die ihr fehlende Legitimation zur Handhobung des Predigtamtes und zur Leitung der christlichen Gemeinde. So wenig als auf eine äußere, sind die Wiedertäufer im Stande, für ihr verwirrendes Auftreten sich auf eine innere göttliche Sendung zu berufen. Denn daß sie um zeitlicher Güter, um Zehnten und Zinsen willen Aufruhr erregen, daß sie die Zulässigkeit des weltlichen Regiments beanstanden, daß sie um äußerlicher Dinge willen Spaltung unter den Gläubigen anrichten und es eben auf diese, keineswegs auf die Bekehrung der Ungläubigen absehen, daß sie es thun, ohne von einer Gemeinde ordnungsmäßig gewählt zu seyn, beweist hinlänglich, daß sie nicht von dem Gotte des Friedens und der Ordnung erweckt, sondern nichts weiter als revolutionäre, im Dienste der Göttin Eris stehende Selbstboten sind. So sieht sich Zwingli im Streite mit diesen Leuten genöthigt, das abstrakt gehaltene Princip von der alleinigen Autorität der heil. Schrift faktisch zu begränzen! Auch die Forderung, daß die Pfarrer von den freiwilligen Gaben der Gläubigen leben, nicht aber eine Besoldung beziehen sollen, wird ausführlich erörtert.

Die religiösen Wirren waren um so beunruhigender, als ihnen eine auch in den Kantonen Basel, Solothurn und Schaffhausen sich regende, *social-politische Bewegung* zur Seite ging, welche in ihren Zielen wesentlich mit den Bestrebungen des Bauernaufstandes in Deutschland, in ihren Forderungen mit den wiedertäuferischen Ideolen von der Gestaltung des öffentlichen Lebens zusammentraf. Nach einer Reihe von tumultuarischen Auftritten erfolgte aus mehreren Bezirken der Landschaft die Eingabe von Beschwerdeschriften, in denen die Landleute Befreiung von den mit dem Evangelium unvereinbaren Feudallasten und Erweiterung ihrer Freiheiten verlangten. Die begütigende Antwort der Regierung befriedigte nicht. In Töß trat sogar eine Volksversammlung von beiläufig 4000 Mann zusammen, die indeß auf ihren theilweise stürmischen Verlauf einen überraschend friedlichen, fast harmlosen Ausgang nahm. Bald war es eigentlich nur noch die durch ihre große Ausdehnung so lästige *Zehntpflichtigkeit*, welche das Landvolk in Aufregung erhielt und seinem Unmuthe einen umso nachhaltigeren Vorschub leistete, als nicht allein die Wiedertäufer, sondern auch eine Anzahl evangelisch-kirchlich gesinnter Prediger ihre Rechtmäßigkeit bestritt und überhaupt über ihren biblischen Grund in weiten Kreisen Unklarheit waltete. Um aller Unsicherheit ein Ende zu machen, nahm man daher Anfangs August 1525 abermals zu dem bereits erprobten Mittel eines *öffentlichen Gespräches* vor Rath und Bürgern

ſeine Zuflucht. In einem Mandate wurde das Ergebniß deſſelben zu allgemeiner Kenntniß gebracht und dadurch die Rückkehr der ſchwer gefährdeten Ordnung herbeigeführt. Zwingli, der für die Aufrechterhaltung der bürgerlichen Rechtsordnung in die Schranken trat, wurde diesmal hart gedrängt durch den juridiſch gebildeten Unterſchreiber Am-Grüt. Er ſtellte die Zuläſſigkeit der Berufung auf die moſaiſche Inſtitution in Abrede; dagegen baſirte er die Verbindlichkeit der Zehntentrichtung auf die privatrechtliche Natur der Zehnten, welche ſowohl nach göttlichem als menſchlichem Recht reſpektirt ſeyn wolle (II, 2, 362 ff. Bulling. I, 265—286).

Hatte der ehrbare Theil des irre gewordenen Landvolks eine ſeltene Empfänglichkeit für Belehrung an den Tag gelegt, ſo verharrte hingegen die Faktion der Wiedertäufer ungeachtet des neubefeſtigten Anſehens der Obrigkeit in ihrer fanatiſchen Starrköpfigkeit und in ihrem angeſtammten Trotz. In den aufgewiegelten Bezirken gingen viele der trüben Elemente zu ihr über; mächtiger als zuvor griff ſie um ſich. Um nun theils der beſtändigen Beſchwerde der Führer zu begegnen, man ſey noch nie gründlich auf ihre Argumente eingegangen, und Zwingli vorab habe ſie in allen bisherigen Verhandlungen nicht zum Worte kommen laſſen, theils um den Verdacht abzuwenden, als ſey es auf eine gewaltſame Unterdrückung der mißbeliebigen Störenfriede abgeſehen, ließ ſich der Rath, freilich nicht ohne Widerſtreben, auf Zwingli's und ſeiner Freunde Verlangen nochmals zur Anordnung eines Geſprächs, bereits des dritten in dieſem Jahre, herbei. Am Tage vor dem Beginn deſſelben unterzeichnete Zwingli die in einem faſt übermüthigen Tone gehaltene ſarkaſtiſche Streitſchrift: Uiber Doctor Balthazar's Tanfbüchlin*), worin er „die Summe der beſten Gründen beider Parthen“ (Bulling. I, 296) niederlegte und zugleich beſtimmter als früher die Taufe nicht als die ſymboliſche Verſiegelung des gläubigen Sünders faßt, der den Eintritt in die kirchliche Gemeinſchaft nachſucht, ſondern im Gegentheil, ſie als die kirchliche „Zuſchreibung unter das Volk Gottes“, als die auf die vorausgeſetzte Erwählung baſirte, von der Kirche ausgehende, ſymboliſch-rituelle Aufnahme des Individuums in den Schooß derſelben beſtimmt (II, 1, 347). Das Geſpräch, zu welchem unter Zuſicherung ungeſchmälerter Redefreiheit außer zwölf verordneten Zeugen aus der Herrſchaft Grüningen, dem Hauptheerde der Wiedertäuferei, Jedermann geladen war, der ſich zum Schriftbeweiſe entbieten wollte, „daß die Kindertaufe vom Teufel erdacht und die Wiedertaufe recht ſey“, wurde nicht ohne ergötzliche Zwiſchenfälle durch Grebel, Manz und Blaurock auf der einen, durch Zwingli, Judä und Megander auf der anderen Seite in der Großmünſter-Kirche vor einer ſehr anſehnlichen Zuhörermenge über die von Zwingli am Schluſſe ſeiner Schrift: Vom Touf u. ſ. w. geſtellten Theſen geführt und währte drei volle Tage (6. bis 8. Novbr.). Das Urtheil des Raths und aller Uneingenommenen ging dahin, es haben Zwingli und ſeine Freunde die Lehrſätze der Wiedertäufer mit überwältigenden Gründen der Schrift widerlegt, die Nichtigkeit ihres Unterfangens überzeugend dargethan, desgleichen auch die Statthaftigkeit der Kindertaufe genügend in's Licht geſtellt. Auf Grund deſſen wurde die ſchwärmeriſche Genoſſenſchaft als unzuläſſige Sekte und Rotte erklärt. Die Häupter, die ſich indeß nicht für überwunden erachteten, wurden ernſtlich vermahnt, ihrem Irrthum zu entſagen. Auf ihre Weigerung folgte Thürmung einer ziemlichen Zahl von Täufern, bald darauf wieder deren Freilaſſung unter Bedrohung und ein förmliches Verbot der Wiedertaufe bei Strafe von ein Mark Silber für Jedermann (30. November).

Das November-Geſpräch hatte zur Aufklärung der öffentlichen Meinung über das trübe Täuferthum nicht wenig beigetragen und inſofern der weiteren Verbreitung der verlockenden Schwarmgeiſterei im Volke einen heilſamen Damm entgegengeſetzt. Allein

*) Balth. Hubmeier, Pfarrer in Waldshut, hatte ſich um Oſtern 1525 mit etwa 110 Perſonen von Reubli taufen laſſen, nachher ſelber die Wiedertaufe an ungefähr 300 vorgenommen und wider Zwingli und die Zürcher: „Von dem chriſtlichen Touf der Gläubigen“, geſchrieben (11. Juli 1525). S. den Artikel.

bei ſektireriſchen Richtungen und der ihnen eigenen Beſchränktheit, an der jeweilen, allerdings meiſt unbewußt, auch die ſelbſtſüchtige σάρξ ihren Antheil hat, verfangen keine Argumentationen. Das gelinde Verfahren der Regierung verfehlte ſeinen Zweck vollkommen. Die Aufwiegelung nahm ihren ungehemmten Fortgang. Die Anweſenheit des nach Zürich geflüchteten „Propheten“ Hubmeier veranlaßte fortgeſetzte Verhandlungen, in welchen theils Zwingli, theils Judä, Myconius und Hofmeiſter mit ihm diſputirten, bis er ſich endlich zu einem heuchleriſchen Widerrufe herbeiließ (VII, 536 f. Mycon. 19.; ſ. den Art. Bd. VI, 302). Die ſittliche Ungebundenheit, die Verkehrung der evangeliſchen Freiheit in fleiſchliche Zuchtloſigkeit, die nuptiae spirituales (ut unum habemus spiritum, ita et unum corpus sumus), haarſträubende Exceſſe in St. Gallen brachten die Partei vollends in Verruf. Immer lauter wurde ſtrengeres Einſchreiten gegen ſie verlangt. Es erſchien das Mandat vom 7. März 1526, welches auf die Wiedertaufe und deren Begünſtigung die Strafe der Ertränkung ſetzte. Zur Ermöglichung einer leichtern Controlirung ordnete man überdem die Errichtung von Tauf- und Eheregiſtern an (30. Mai; Bulling. I, 381). Indeß ſtillte auch dieß die hochgehenden Wogen der Bewegung nicht. In der Herrſchaft Grüningen dauerte die Widerſetzlichkeit gegen die obrigkeitlichen Erlaſſe ungebrochen fort. Die täuferiſchen Prediger, denen die Pfarrer auf dem Lande keineswegs überall die Spitze zu bieten vermochten, traten je länger, je ungeſtümer auf. Verſammlungen wurden gehalten in Wald und Feld. Als zuletzt alle anderen Mittel der Beſchwichtigung erſchöpft waren, die Unruhſtifter jede Zumuthung, ſich der kirchlichen und bürgerlichen Ordnung zu fügen, trotzend von der Hand gewieſen hatten, wurde Blaurock ausgepeitſcht, an dem gelehrten Manz aber (5. Januar 1527), ſpäter an noch zwei Anderen (September 1528) — die angedrohte Ertränkung vollzogen. Wie weit Zwingli mit dieſer, unter den damaligen Verhältniſſen immerhin etwas befremdlichen Maßregel einverſtanden war, läßt ſich ſchwer beſtimmen. So viel iſt ſicher, daß er in richtiger Würdigung ſeiner eigenen Poſition, beſonders zu Anfang, wiederholte Fürſprache zu Gunſten der excentriſchen Parteihäupter eingelegt hat (II, 1, 255). Auch ließ er ſich der Verbiſſenheit dieſer Leute gegenüber, unter Beobachtung einer bewunderungswürdigen Geduld, wenigſtens nicht von ſeinen Grundprincipien abbringen, die Verirrung mit den Waffen des Geiſtes und ſtetem Rückgang auf die Autorität der Schrift zu bekämpfen, ſo wenig er andererſeits die Nothwendigkeit der Anwendung ernſter Repreſſivmaßregeln gegen die radical-revolutionären Umtriebe in Abrede ſtellen konnte*) Um vorab die Geiſtlichen in die Verfaſſung zu ſetzen, einen erfolgreichen Widerſtand zu leiſten, und zugleich zur Unterſtützung ſeiner früheren Darlegungen, veröffentlichte er (31. Juli 1527) mit ſpecieller Rückbeziehung auf eine gegen ihn gerichtete Widerlegung noch eine letzte Schrift in dem dornenreichen Handel: In Catabaptismarum Strophas elenchus. Zur Kenntniß der zürcheriſchen Schwarmgeiſter und des ſich ſtets gleichen Sektenweſens äußerſt wichtig, bietet indeß das Buch rückſichtlich der Lehrgeſtaltung, mit Ausnahme der ſtärkeren Hervorhebung des Begriffs der Erwählung, kein neues Moment. Entgegen dem anabaptiſtiſchen Hauptargumente: Apostoli non leguntur baptizavisse infantes, ergo baptizandi non sunt, bilden den Nerv der Zwingli'ſchen Beweisführung die in die reformirte Kirchenlehre übergegangenen Sätze: die Kinder der Chriſten befinden ſich innerhalb der Kirche Chriſti und des Bundes der Gnade, ſie ſind membra populi Dei; ſo lange nun Gott nicht das Gegentheil davon zu Tage bringt, wollen ſie daher auch ſchon vor ihrer Erweckung zum Glauben als Auserwählte, als Kinder Gottes in Kraft der Erwählung betrachtet ſeyn und ſoll ihnen folglich das neuteſtamentliche signum foederis nicht vorenthalten

*) Bulling. I, 381. Füßli I, 270 Anm. IV, 239. 265. Etwas tendenziös apologetiſch wird es doch wohl ſeyn, wenn Myconius S. 19 ſagt: Tandem ergo carcere, proscriptionibus, morte contra perjuros, inobedientes, seditiosos, non jam contra Catabaptistas, Senatus compellebatur grassari, ni falsum maluisset quam verum, seditiones quam pacem, malum quam bonum.

werden. Es trat hinzu, daß sich die Stände Zürich, Bern und St. Gallen, denen sich bald auch Basel und Schaffhausen beigesellten, zu einem gleichförmigen Verfahren gegen die Anhänger der Rotte vereinbarten (14. Aug. 1527). Diese gemeinsamen Gegenwirkungen, durch welche es gelang, die öffentliche Meinung vollends zu bestimmen, setzten endlich der Bewegung Schranken und dämmten sie in das zwar unbequeme, immerhin aber für den Bestand von Kirche und Staat ungefährliche Sandbett des Sektenthums zurück, während in Deutschland dagegen die ungestüme, allein weniger entwickelte anabaptistische Strömung sich nicht einmal in einer besonderen Genossenschaft auf die Dauer zu verwirklichen vermochte. Später sah sich Zwingli in der Beantwortung der von Schwenkfeldt verfaßten Quaestiones de Sacramento Baptismi veranlaßt, seine Auffassung vom Taufsakramente noch einmal polemisch auseinanderzusetzen. Opp. III, 563—588*). Vgl. Bullinger, Adversus Anabapt. Ott, Annales Anabaptistici. 1672.

b) Während Zwingli in den Jahren 1524—1527 „mit allem Vermögen" (Bull. I, 308) dem Unfuge der radikalen Stürmer widerstand, der wie ein Ungewitter über die Blüthe des heranwachsenden Evangeliums hereingebrochen war (II, 1, 230), fiel ihm zugleich der Haupttheil zu an dem Kampfe Zürichs mit der päbstlichen Partei, den starren Anhängern des Alten in der Eidgenossenschaft. Denn wenn auch vorab in den größeren Städten, wie Schaffhausen, St Gallen, Basel und Bern, die reformatorischen Anschauungen unter der Pflege einzelner Prediger oder hervorragender Rathsglieder in der Bürgerschaft immer mehr Boden gewannen, so standen doch der Adel und die von ihm beeinflußten Regierungen bis 1524 noch sämmtlich an der Spitze der Gegner der Reformation. Die Glaubens- und Kirchenfrage rückte rasch in die vorderste Reihe der eidgenössischen Angelegenheiten. Schon bald wurde sie zur drückendsten Sorge der Regierungen, zum stehenden Traktandum häufiger Tagsatzungen. Wider Zwingli, den Begründer der politischen und religiös-kirchlichen Sonderstellung Zürichs, den geistigen Mittelpunkt und mächtigen Träger der wachsenden Bewegung auch in der übrigen Schweiz, war der Haß seit den beiden ersten Disputationen auf's Höchste gestiegen. Er, den man in der Fastenzeit von 1523 zu Luzern in der Figur eines Strohmannes als Ketzer auf dem Richtplatze verbrannt hatte (VII, 278), hieß der Urheber aller Zerwürfnisse, der große Störenfried, der Anstifter unabsehbarer Umwälzungen, der sich die unleidlichste Einwirkung auf den Gang der öffentlichen Angelegenheiten herausnehme, der Schmäher einer löblichen Eidgenossenschaft, „der Verächter des alten wahren Glaubens und der Sakramente, der hochwürdigsten Jungfrau Maria und der lieben Heiligen."

Bereits oben haben wir der feierlichen Abmahnung gedacht, welche die Tagsatzung an Zürich erließ (März 1524). In der Gruppirung der Kantone trat nun je nach dem Grade ihrer Entschiedenheit von dort an eine Aenderung ein. Zur Leistung eines compakteren Widerstandes schlossen sich die dem allgemeinen Bildungsaustausche ferner stehenden Kantone Luzern, Uri, Schwyz, Unterwalden, Zug und Freiburg enger an einander an. Schaffhausen und Appenzell, wo sich, wie in Graubünden und Glarus, bei einem nicht zu verachtenden Theile der Bewohnerschaft die Neigung zu einem entschiedenen Bruche mit dem Pabstthume verrieth, suchten sich umgekehrt eine neutrale Stellung zu schaffen. Auf einem stürmischen Tage zu Zug (12. Juli 1524), zu dem die beiden ersteren und Zürich nicht einberufen worden waren und dem eine Aufforderung des Pabstes zur Ausrottung der Ketzerei vorlag, wurde eine nochmalige Abordnung

*) S. 585: Nos in ecclesiam recipimus non auctores aut domini, sed ministri in ecclesiam Domini receptos, data tessera, visibiliter recipimus, qui aut ex promissione aut spiritus illustratione vere antea sunt accepti. Sacramento igitur recipimus, qui re ipsa dudum fuerunt recepti. — S. 577: Fatemur et nos, in baptismo publicam confessionem requiri; sed non quam baptizatus ipse, si per aetatem non potest, faciat. Facit enim os parentum; et si illorum quoque os mendax esset, facit os ecclesiae, quae suo judicio votos recipit, et quos receperit, eis tesseram suam credit.

an Zürich beſchloſſen, deren Inſtruktion den förmlichen Ausſchluß des Standes von den Tagſatzungen und alſo vom Bundesverbande in Ausſicht ſtellte. Wenige Tage darauf ging bei einem Volksauflaufe, der die Befreiung des durch einen ſchwyzeriſchen Landvogt gefangen genommenen, mit Zwingli befreundeten Pfarrer Oechslin auf Burg bei Stein erwirken wollte, und deſſen Zuzüger meiſt Angehörige zürcheriſcher Gränzgemeinden waren, die reiche reformfeindliche Karthauſe Ittingen in Flammen auf (17. Juli). Dieſer Vorfall rief eine Erbitterung der Parteien hervor, wie ſie zuvor noch nicht dageweſen war. Wiederholt ſchienen während des ſogenannten Ittinger Handels ſtatt der erfolgloſen Vergleichsverſuche die Waffen den Ausſchlag geben zu müſſen. Die Häupter der ehrenhaften Leiter des Landſturms fielen zu Baden nicht etwa wegen ihres Antheils an dem Auflaufe, ſondern um ihres „ketzeriſchen Glaubens“ willen unter Nachrichters Hand (29. September. Vgl. Bulling. I, 180—206. 210. 225 ff. 253 ff.; Zwingli's Gutachten im Ittinger Handel II, 2, 329 ff.). Im November erließen neun Orte — unter Hinweiſung auf die Verwickelung Zürichs und anderer Orte in die Lutheriſch Sekt und böſen Mißglauben durch des Zwinglins verführiſch Lehr, ſa wie auf die daraus reſultirende Unbotmäßigkeit des gemeinen Mannes gegenüber aller Obrigkeit, guter Polizei und Regiment — an Wallis auf den Kriegsfall eine Mahnung zu freundeidgenöſſiſchem Aufſehen (Bulling. I, 211). Aber auch durch Abſtellung einiger der ſchreiendſten Uebelſtände gedachte man einen Augenblick dem Umſichgreifen der Irrung zu begegnen. In Betracht, daß der oberſte geiſtliche Hirte der Kirche und die geiſtliche Obrigkeit ſchweige und ſchlafe, daß demnach die weltliche Obrigkeit zu Hülfe kammen müſſe, veranlaßten nämlich die neun Orte und Wallis den Entwurf eines „Mandats vom Glauben und Verbeſſerung“. Obwahl es die weſentlichen Differenzpunkte in Lehre und gattesdienſtlichen Uebungen nicht beſchlug, wurde es jedoch aus Scheu theils vor jeder Einmengung in die Befugniſſe der Kirche, theils vor der abſchüſſigen Bahn, welche man damit zu betreten im Begriffe ſtand, nachgerade nicht einmal angenommen (Bulling. I, 212—223). — Das ſchwer bedrängte Zürich hinwieder, „wider das alle Welt, inſonders alle Eidgenoſſen waren“, ſetzte ſich in der Stille in Kriegsbereitſchaft*) und verſicherte ſich zugleich neuerdings der Zuverläſſigkeit ſeiner Gemeinden. Nachdem ihnen durch Rathsboten die Mißlichkeit der Lage offen auseinandergeſetzt worden war, verband man ſich eidlich, die Bünde aufrichtig zu halten, einen Krieg womöglich zu verhüten, aber unentwegt bei dem Worte Gottes und dem Evangelium zu verbleiben (Bull. I, 232). Eine manifeſtartige Rechtfertigungsſchrift ſetzte die gegneriſchen Kantone hievon in Kenntniß (5. Januar 1525). Allein die Anſchuldigungen Zwingli's und der Unwille gegen das unzugängliche Zürich, welches ſich nach wie vor zu ſeiner Perſon und zu ſeinem Reformationswerke bekannte, nahmen deshalb nicht ab (II, 2, 343), und nur dem für Franz I. unglücklichen Ausgang der Schlacht bei Pavia (25. Febr. 1525), in der die reisläuferiſchen Orte ſchwere Verluſte erlitten, hatte es eine etwelche Ernüchterung der kriegeriſchen Stimmung ſeiner Feinde zu verdanken (Bulling. I, 256 ff.).

Zwingli ſelbſt, um dem Vorwurfe unberufener Einmiſchung in die eidgenöſſiſchen Verhandlungen nicht neue Nahrung zu geben und überhaupt jede unnöthige Reizung zu vermeiden, griff nur ſo weit aſſen in den Streit mit den Kantonen ein, als dieß ſeine perſönliche Rechtfertigung erforderte oder es die Freunde in der übrigen Schweiz zu ihrer Ermuthigung bedurften. Es gehören dahin ſeine Zuſchrift an die Toggenburger (VII, 352), die Schrift: Ueber die Gevatterſchaft**), das kurz nachher

*) Ein von Zwingli geſchriebener, ausführlicher Kriegsplan aus dieſer Zeit iſt noch vorhanden.

**) II, 2, 347: All min Leeren, Herz und Gmüt reicht alles zu Uſenthalt einer Eidgnoßſchaft, daß die nach harkummen unſerer Vordren, jr ſelbs nit frömder Herren achtende, in Friden und Fründſchaft mit einander leben und blyben möcht. — Ebendaſ. S. 349 an die Eidgenoſſen: Thund um gottswillen ſinem Wort keinen Drang an; dann warlich, warlich es wirt als gwüß ſinen Gang haben als der Rhyn; den mag man ein Zyt wol ſchwellen, aber nit gſtellen.

erlaſſene „Sendſchreiben an gemeine drey Bünde in Rhätien“ (VII, 380) und: Ein Antwurt H. Zwingli's, Valentino Compar, alt Landſchreiber zu Uri gegeben (27. April 1525). Einzig die letzte dieſer Schriften, welche mit Ausnahme der erſten ſämmtlich in die arbeitsſchwerſte Zeit des Kampfes mit den Wiedertäufern fallen und gleichmäßig von dem unerſchütterlichen Glaubensmuthe Zwingli's unter den mannichfachſten Bedrängniſſen zeugen, iſt von größerem Umfange. Sie verbreitet ſich lichtvoll über diejenigen Punkte ſeiner Lehre, welche von Compar in einem nicht mehr vorhandenen Schriftſtück in Anſpruch genommen worden waren — über das Verhältniß von Evangelium und Kirche, von Schrift und Tradition, über die Autorität der Kirchenväter, beſonders eingehend über die Bilderverehrung und ſchließlich über das Fegfeuer.

Im Schooße der katholiſchen Partei wurde mittlerweile ein Plan betrieben, von deſſen Ausführung man ſich vorausſichtlich mehr Erfolg verſprechen durfte, als von drohenden Vorſtellungen und Rüſtungen, von Reibungen und Gewaltthaten, Verfolgungen und Hinrichtungen. Ohnehin ließ ſich das kecke Schutz- und Trutzargument Zwingli's daß ſie Gottes Wort für ſich hätten, ſowie das ſtereotype Entbieten der Zürcher, von den Neuerungen abzuſtehen, ſobald ſie aus der Schrift des Irrthums überwieſen würden, auf die Dauer nicht einfach ignoriren (Bulling. I, 331). Man verfiel alſo ſchon ziemlich bald auf den Gedanken eines impoſanten eidgenöſſiſchen Religionsgeſpräches, deſſen Anordnungen ſich ja ſo treffen ließen, daß es zum Vortheil ſeiner Veranſtalter ausfallen mußte. Vornehmlich war es der argliſtige Generalvikar Dr. Faber, ſeit ſeiner Niederlage in Zürich Zwingli's bitterſter Feind, welcher mit angelegentlicher Geſchäftigkeit auf deſſen Zuſtandekommen hinarbeitete und ſich zu dem Ende nicht nur mit den inländiſchen Führern der Päbſtlichen, ſondern auch mit dem Erzherzog Ferdinand und mit dem ſchwäbiſchen Bund in Verbindung ſetzte (II, 2, 454). Die Inconſequenz, wonach er früher als getreuer Vertreter der Hierarchie gegen die Zuſtändigkeit öffentlicher Diſputationen zur Erledigung von Lehrſtreitigkeiten ſein Veto eingelegt hatte, kam ihm nicht in Betracht Angeſichts der Hoffnung, auf dieſem Wege dem Reformator einen zermalmenden Schlag beibringen, von dem erſchütterten Gebäude der Kirche den Einſturz abwenden zu können (II, 2, 402. 459. 468 u. ö.). In wieweit zur Förderung des Unternehmens Geldſpenden in Anwendung gebracht wurden, wie man in Zürich wiſſen wollte, mag dahingeſtellt bleiben (II, 2, 479. 482. 456. 499). Genug, zum Vorkämpfer wurde Dr. Eck in Ingolſtadt auserſehen. In Zuſchriften an die Tagſatzung (13. Aug. und 26. Sept. 1524) machte er ſich anheiſchig, wo und wann ihr gelegen ſey, den Beweis für die Schriftwidrigkeit der Lehre Zwingli's zu leiſten. Zwingli lud ihn ungeſäumt nach Zürich ein. Der Rath ſtellte ihm einen förmlichen Geleitsbrief zu. Unter dem Vorgeben, den Entſcheid der Tagſatzung abwarten zu müſſen, erklärte indeß Eck, von demſelben nicht Gebrauch machen zu können (II, 398—415). Ueber den weiteren Verhandlungen, während deren auch Pabſt Clemens VII. Vorſchläge übermittelte (II, 2, 387 ff. Bulling. I, 326) und aus welchen ſich immer deutlicher ergab, was für Erfolge man ſich bis tief nach Deutſchland hinein von dem projektirten Geſpräche verſprach, verſtrichen noch volle anderthalb Jahre. Endlich, nachdem die Kantone noch unterſchiedliche Anſtrengungen gemacht, Zürich zum Mindeſten zur Wiederherſtellung der Meſſe zu bewegen (II, 2, 343. 382. Bulling. I, 292. 298), wurde zuerſt von acht, ſpäter mit Ausſchließung der Zürcher Geſandten von ſämmtlichen zwölf Ständen die Abhaltung der Diſputation beſchloſſen und, Dank den Umtrieben Faber's, als Ort für dieſelbe die kleine Stadt Baden bezeichnet, wo acht Orte zu gebieten hatten. Das heftige Ausſchreiben auf den 16. Mai 1526 führte in ſehr bezeichnender Weiſe als Zweck an: „damit der Zwingli und ſeines Gleichen in der Eidgenoſſenſchaft ihres verführeriſchen Lehrens geſchweigt und etlichermaßen das gemeine Volk von den Irrthümern abgewendet und ruhig gemacht werde“ (Bulling. 337). Der Ausgang der großen eidgenöſſiſchen Diſputation durfte alſo nicht erſt abgewartet werden;

das Urtheil ſtand im Voraus feſt. Noch hing indeß Vieles davon ab, ob Zwingli ſich perſönlich einfinden werde oder nicht. Die Gegner ließen nichts unverſucht, um ihn und die Zürcher dazu zu bewegen. Der Geleitsbrief, der zu ſeinen und ſeiner Freunde Handen ausgeſtellt wurde, enthielt die unter den obwaltenden Umſtänden auffällige Clauſel: „ſofern ſich Jedermann geleitlich halte“ (Bulling. 344. WW. II, 2, 460).

In Zürich befand man ſich in nicht gewöhnlicher Verlegenheit. Auf Zwingli's Perſon war es weſentlich abgeſehen. Sollte er nun in Baden ſeine Sache verfechten? ſollte er es nicht thun? Im erſten Falle ſetzte er ohne Noth Freiheit und Leben auf's Spiel, im letzteren lud er den Schein der Feigheit und der mangelnden Zuverſicht in die Begründetheit ſeines Werkes auf ſich. Eck und Faber hatten erklärt, wider die Ketzer müſſe man mit Feuer und Schwert diſputiren; Tagboten ließen verlauten, man ſey ihnen weder Zuſage noch Geleit zu halten ſchuldig; wegen reformatoriſcher Aeußerungen waren zu Schwyz zehn Tage vor Eröffnung des Geſprächs zwei Männer, darunter ein Prieſter, unter Faber's Vorſitz der Prediger Hügli verbrannt worden; Aehnliches war zu Luzern und im Thurgau geſchehen; der giftige Mönch Thomas Murner hatte auf der Kanzel ausgerufen: „Zwingli, ich künde dir nun Leib und Leben ab!“ u. ſ. w. (II, 2, 421 f. 452. 463. 468. 472. VII, 483. 508. Bulling. I, 340. 342). Unter ſolchen Auſpicien erkannte es Zwingli im klaren Bewußtſeyn um den ihm von Gott gewordenen Beruf als ſittliche Pflicht, ſich in Baden nicht „baden“ zu laſſen (II, 2, 473). Gleich vom erſten Beginn der Verhandlungen an hatte er oft die beſtimmte Deklaration abgegeben, und ſuchte ihr eine möglichſt große Publicität zu verſchaffen, nichts könne ihm willkommener ſeyn als eine freie Diſputation auf Grund der Schrift; zu Zürich, in Gegenwart ſeiner Gemeinde, ſey er erbötig, Rede und Antwort zu ſtehen, nicht weniger auch in Schaffhauſen, St. Gallen oder Bern; nach Baden dagegen, in die Gewalt der fünf Orte, wolle er nicht. Die Regierung, nach eingehenden Berathungen, ſtellte ſich auf den nämlichen Standpunkt. Sie ging ſo weit, Zwingli förmlich zu unterſagen, ſich nach Baden zu verfügen, nachdem ſie ihn zuvor ſchon angehalten hatte, ſein Anerbieten zu einer auswärtigen Diſputation zurückzunehmen. Dem Drängen der Tagherren begegnete man mit Berufung auf das Bundesrecht, demgemäß jeder Beklagte an ſeinem Wohnſitze und vor dem zuſtändigen Gerichte belangt werden ſolle (II, 1, 18). Je näher übrigens der fixirte Termin rückte, deſto höher ſtieg in beiden Lagern die Aufregung, deſto giftiger und derber wurden die gegenſeitigen Auslaſſungen. Gleich einem gereizten Löwen biß der tauſendfach verketzerte Zwingli in einer ganzen Reihe von kleineren Schutz- und Streitſchriften um ſich, welche nach jeder neuen Phaſe der Unterhandlungen immer wieder daſſelbige Thema behandeln: die Gründe ſeiner Ablehnung und die Bedingungen, unter denen er bereit ſey, anderwärts eine Diſputation zu beſtehen. Die letzten Würfe und Gegenwürfe wechſelte er mit Faber auf deſſen hochtrabende Herausforderung. Nach unſerm 15. Mai trat er unter dem Titel: Die ander Geſchrift Zwinglins an D. Joh. Faber, mit einer Appellation an die Chriſtenheit hervor, worin er gleich Eingangs ſchreibt: „Es pfeifen alle Päpſtler auf dem letzten Löchlein, darum ſind ſie ſo ungeſtüm“, und die Faber'ſchen Zulagen Punkt für Punkt zurückgibt. Er ſey es, der an Zürich nach Baden vorüberfliehe und ſich fürchte! Am Eröffnungstage aber (21. Mai) überſandte er: „Die erſte kurze Antwart über Eggen ſieben Schlußreden“, und zwei Wochen ſpäter, noch vor Ablauf des Geſprächs, für das wir auf Bd. I. S. 658 und III, 633 f. verweiſen: „Die ander Antwort über etlich unwahrhaft, unchriſtlich Antworten, die Egg auf der Diſputation zu Baden gegeben hat.“ Sein Anerbieten, jeweilen bis zum anderen Morgen von Zürich aus eine ſchriftliche Beantwortung desjenigen einzureichen, was Eck Tags zuvor in Baden geſprochen, ſofern man ihn davon in Kenntniß ſetze, war nicht berückſichtigt worden. Dadurch ließ er ſich jedoch nicht abhalten, ob auch abweſend, gleichwohl thätig in den Gang der Verhandlungen einzugreifen. Täglich wurden ihm die Eck'ſchen Argumentationen mitgetheilt,

täglich unterſtützte er die evangeliſchen Sprecher durch Ueberſendung von höchſt erwünſchtem Material zu deren Beleuchtung. „Ich bin in ſechs Wochen nie in das Bett gekommen“, bezeugte er damals, als Oekolampad's gewöhnlicher Bote ihn in der Pfingſtnacht zur Mitternachtszeit aus dem Schlafe weckte, und Myconius ſchreibt: Magis vero laboravit Zwinglius currendo, cogitando, vigilando, consulendo, monendo, scribendo et literas et libellos, quos Badenam miserat, quam laborasset disputando vel inter medios hostes, praesertim contra caput adeo veritatis ignarum. Oekolampad aber urtheilte, wenn Zwingli ſich zur Diſputation geſtellt hätte, ſo hätten ſie beide auf dem Scheiterhaufen geendet (Bulling. I, 351).

Statt übrigens die Schlichtung der vorhandenen Zerwürfniſſe anzubahnen, hat das pomphafte Religionsgeſpräch, welches der Zeit nach beinahe mit dem erſten Reichstage zu Speier zuſammenfiel, die Kluft vielmehr befeſtigt und erweitert. Die große Majorität erklärte ſich ſelbſtverſtändlich gegen die wenigen Vertreter des Evangeliums. Aeußerlich waren ſie unterlegen. Dem Siegesgeſchrei der Römlinge lieh Dr. Murner in wüſten Schmähungen auf Zwingli und deſſen Feigheit einen entſprechenden Ausdruck. Auch Eck hatte ihn öffentlich als den Tyrannen von Zürich, als Schänder der Heiligen und Kirchenräuber ausgerufen. Durch Beſchluß von neun Ständen, denen Bern und Baſel nicht beitraten, wurde über ihn und ſeine Genoſſen nun ſofort der *große Bann* verhängt, jede Verbreitung ſeiner und verwandter Schriften unterſagt und der unabänderliche Wille zu erkennen gegeben, ſich in der Behauptung des kirchlichen Herkommens gegenſeitig zu unterſtützen, der entgegenſtehenden Regungen ſich durch gemeinſame Maßregeln zu erwehren (Bulling. I, 355). An den Rath von Zürich ſtellte man, unter Androhung, man werde die Beſchwerden bei den zürcheriſchen Gemeinden anhängig machen, die gemeſſene Forderung, Zwingli zum Abſtehen von ſeinen Verunglimpfungen anzuhalten (II, 2, 500). Zwingli's Gegenvorſtellung: *An der Eidgenoſſen Boten zu Baden verſammelt* (14. Juni), durchzieht Etwas von heiligem Zorn. Bei aller Ehrerbietigkeit in der Form ſetzt er hier nun auch *ſeinen* Beſchwerden gegen die Kantone ein gebührendes Denkmal. „Ich bin das unſer Aller Vaterland ſchuldig“, ſchreibt er gegen den Schluß, „daß ich wider alle Papſtſäulen die Wahrheit ſchirme, daß wir nicht unter des Papſtthums und ſeiner Schulen, auch der päpſtlichen Doktoren Gewalt und Eigenſchaft gedrängt werden, welches unſern Nachkommen nachtheiliger ſeyn würde, als wenn man ſich unterſtände, uns die zeitliche Freiheit zu nehmen; und ich werde mich alſo wider alle Lehre, die ſich wider Gott aufrichtet, mit Gott aufrichten und ſtrüſſen, dieweil ich leb, auch mein Ehr, ſofern deren Verletzung zu Gottes Schmach gereicht, retten; und wo ich das nicht thät, dann wär ich ein verlogen ehrlos Mann“ (I, 2, 506).

Wie wenig Zürich gewillt war, den anmaßlichen Zumuthungen der Orte Gehör zu ſchenken, bewies es ſowohl durch ein abermaliges Manifeſt an die Landſchaft, als durch die energiſche Vertheidigung Zwingli's in der ihm abgeforderten Antwort an die Tagſatzung. Aber auch ein gut Theil der Stände war entſchloſſen, nicht mehr zurückzugehen. Die Zeit der fruchtloſen Unterhandlungen ſchien vorüber; an deren Stelle ſollte die Aktion treten. Als daher in jenen Tagen die periodiſche Erneuerung der eidgenöſſiſchen Bünde vorgenommen werden ſollte, weigerten ſich ſieben Orte, Denen von Zürich, Baſel, St. Gallen und Mühlhauſen zu ſchwören. Sie haben dadurch den Anſtoß zu einer völlig veränderten Parteiſtellung, ſo wie zu den ſpäteren Scheidungen in der Eidgenoſſenſchaft gegeben (Bulling. I, 362). Denn die unbeugſame Härte, gepaart mit provocirender Anmaßlichkeit, verbitterte nicht nur allerorten die Freunde der Reformation, ſondern verdroß überdem auch vielfach die Beſonneneren unter den Gegnern derſelben. Niemand konnte ſich jetzt mehr die Gefahr des ſich nahenden Bürgerkrieges verhehlen. Sie wurde noch einmal abgewendet durch die unerwartete Werbung, welche Franz I. gegen den Kaiſer geſtattet wurde. Die leidenſchaftliche Gereiztheit erfuhr unterdeſſen keine Abnahme. Murner's Schmäh-Kalender mit dem Bildniſſe Zwing-

li's am Galgen erfreute ſich hoher Protektion. Zwingli blieb ebenfalls nicht paſſiv. Noch in zwei kleinen Druckſchriften kämpfte er wider Faber's Machinationen. Nachdrücklich verlangte er die Veröffentlichung der Badener Akten, deren Mittheilung man anfänglich ſogar den betheiligten Kantonen verweigerte. Namentlich aber kränkten wiederholte Anläufe der ſieben Orte, ſich in die inneren Angelegenheiten der übrigen einzumiſchen, das reizbare Gefühl der kantonalen Selbſtſtändigkeit. Unverſehens hatten Bern, Baſel, St. Gallen, Schaffhauſen und Appenzell, die keine Luſt empfanden, ſich durch das Ungeſtüm der anderen fortreißen zu laſſen, eine Mittelſtellung eingenommen. In der öffentlichen Meinung vollzog ſich ein mächtiger Umſchwung. Die Reaktion, welcher die Badener Diſputation zur Baſis dienen ſollte, hatte bereits zum Theil in ihr Gegentheil umgeſchlagen, ſo daß im Frühjahr 1527 die fünf Waldkantone mit Freiburg und Wallis ſich entſchloſſen, von nun an ihre eigenen Wege zu gehen und die Grundlagen zu einem Schutz- und Trutzbündniß feſtzuſtellen (Bulling. I, 388).

c) Ehe wir aber die letzten Entwickelungen der durch Zwingli getragenen Bewegung in der Schweiz weiter verfolgen, müſſen wir des dritten gleichzeitigen Kampfes gedenken, der ſich nicht mehr, wie der mit den Wiedertäufern, vorherrſchend auf den eigenen Kanton, noch auch wie derjenige mit den papiſtiſchen Eidgenoſſen, auf das weitere Vaterland einſchränkte, ſondern weit über die Gränzen des letzten hinausgriff und eine welthiſtoriſch univerſelle Bedeutung erlangt, auch die theologiſche Eigenthümlichkeit Zwingli's erſt in's klare Licht geſtellt hat: das viel verhandelte Zerwürfniß mit Luther und ſeinen Anhängern über die beiderſeitige Auffaſſung des Abendmahls.

Ueber das Abendmahl hatte ſich Zwingli zuerſt im Gegenſatz zu der römiſchen Meſſe und dem ihr zu Grunde liegenden Opferbegriff dahin ausgeſprochen, daß es nicht eine Wiederholung, ſondern ſeiner Abzweckung nach ein Wiedergedächtniß, eine eindrückliche ſymboliſche Vergegenwärtigung des Opfers Chriſti am Kreuz und eine Sicherung, ein Pfand der durch dieſes einmalige Opfer vollbrachten Erlöſung für den blöden Glauben ſey. Er ging alſo rein hiſtoriſch zu Werke. Indem er die Transſubſtantiationstheorie kategoriſch abweiſt, erklärt er gleich von Anfang an das Eſſen des Leibes und Trinken des Blutes Chriſti nach Maßgabe von Joh. 6. als einen Glaubensakt. Von Anfang an betont er, daß das Fleiſch zu nichts nütze ſey. Es ſolle das Abendmahl nichts weiter ſeyn, als ein Wiedergedächtniß des, „das einſt geſchehen iſt"; Chriſtus habe uns in ihm ein gewiß ſichtbar Zeichen ſeines Fleiſches und Blutes gelaſſen; er habe darin ſeinem ewig gültigen Verſöhnungstode, den ſonſt das Wort uns nahe bringt, eine ſpeisliche Geſtalt gegeben, um uns ſeine Erlöſungsthat begreiflicher zu machen und unſerem die Wohlthat Chriſti ſich zueignenden Glauben durch einen ſichtbaren Handel zu Hülfe zu kommen. Wie durch das Wort, ſo reiche demnach Chriſtus sub speciebus panis et vini dem gläubig Genießenden ſich ſelber dar zur Speiſung der Seele. — Wenn Zwingli ſich aus wohlberechneter Vorſicht vorerſt nicht beſtimmter ausließ, ſo kann doch Niemandem entgehen, daß ihm nichts ferner lag, als die Annahme einer ſubſtanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti. Er weiß von keiner anderen Daſeynsweiſe Chriſti als von derjenigen zur Rechten Gottes im Himmel und von derjenigen im gläubigen Herzen auf Erden. Vom Brod und Wein im Abendmahl dagegen gilt ihm, was vom Waſſer in der Taufe: er will ſie wohl Fleiſch und Blut Chriſti heißen, aber per catachresin (Auslegung der Schlußreden XVIII. beſ. S. 242. 246. 248. 251 f. Brief an Wyttenbach vom 15. Juni 1523; De Canone Missae, beſ. III, 115; Ynleitung I, 262 ff.). Und dieweil das Sakrament in erſter Linie die Aneignung des im Tode Chriſti beſchloſſenen Heils und die Einigung des Subjekts mit Chriſto durch den Glauben erleichtert, ſo wird dann in den Schriften „Rathſchlag von den Bildern und der Meß" (I, 575 f.) und „Chriſtenlich Antwurt" (I, 628 f.), mit Berufung auf 1 Kor. 10. hervorgehoben, wie es in abgeleiteter Weiſe zugleich zur Vermittelung der innerlichen und äußerlichen Vereinba-

rung der Genießenden zum Leibe des Herrn diene. Ja, ſofern man der Frucht des Leidens und Sterbens Chriſti auch ohne das Sakrament theilhaft werden kann, fällt nachgerade der eigentliche Schwerpunkt der Inſtitution ſchon jetzt in dieſe Abzielung auf die Gemeinde. Man bezeugt durch den Genuß ſeine Zugehörigkeit zur Gemeinde der Gläubigen und verpflichtet ſich zum entſprechenden Verhalten gegen die letztere.

Als mittlerweilen im Lager der Evangeliſchen die Abendmahlslehre durch Karlſtadt zum Gegenſtande ſehr lebhafter Erörterung und ſtarker Parteiung geworden war, als bald einmal die Häupter der Wiedertäufer ſeine Schriften auch im Kanton Zürich eifrig verbreiteten, hielt Zwingli dafür, es ſey nunmehr der Augenblick gekommen, da er auch ſeine, unter der Hand bereits mit vielen Gelehrten beſprochene Auffaſſung des Sakraments nicht länger zurückhalten dürfe (III, 269 f. 330. II. 1, 479). Er entwickelte ſie ſofort in der bekannten Zuſchrift an Alber vom 16. Nov. 1524 (III, 591 ff.), welche auf ſeine Veranſtaltung hin mehr als 500 Brüdern in Abſchrift mitgetheilt wurde. So ſehr lag ihm daran, die Karlſtadt'ſche Darlegung ihren Weg nicht allein machen zu laſſen! (III, 605). Nicht als ob er dort neue Geſichtspunkte aufgeſtellt hätte. Wohl aber werden die früher mehr nur angedeuteten ſchärfer beſtimmt, die exegetiſchen Hauptargumente gegen die Zuläſſigkeit der Annahme irgend welcher Art von leiblicher Gegenwart vorgelegt, alle zweideutigen Wendungen gemieden und zum erſten Male für die Erklärung der Einſetzungsworte die ſymboliſche Faſſung der Copula, die Deutung des est im Sinne von significat — die er einer ihm 1523 mitgetheilten Schrift des Niederländers Hanius entnahm (II, 2, 61. III, 553. 606) — als die einfachſte, völlig zureichende Löſung der Schwierigkeit nicht ohne fühlbare Ergriffenheit empfohlen und kurz gerechtfertigt. Gleich Eingangs erklärte er, daß ihn die Ausführung Karlſtadt's in deſſen Schrift: De antichristiano abusu eucharistiae, der einzigen, welche er von ihm geleſen, nicht befriedige. — Ausführlich, unumwunden und für die Oeffentlichkeit berechnet, ſetzte er hierauf ſeine Auffaſſungsweiſe im Commentarius (März 1525) auseinander, nachdem inzwiſchen Luther in ſeiner Schrift „Wider die himmliſchen Propheten" ſich mit großer Entrüſtung über die Karlſtadt'ſche Auslegung ausgelaſſen hatte. Angeſichts des abſolut entſcheidenden Ausſpruchs Joh. 6, 63., dieſer „ehernen Mauer" ſeiner Anſicht, darf nach Zwingli's Erachten die Frage nach einem leiblichen Genuſſe des Leibes Chriſti im Abendmahl gar nicht einmal aufgeworfen werden. Non debet humana sapientia plus valere quam divina veritas! Non esus, sed caesus nobis Christus est salutaris. Wird deſſenungeachtet ein Eſſen und Trinken des Leibes und Blutes Chriſti gefordert, ſo kann dieß hiemit nur auf den Glauben als das alleinige ſubjektive Medium für die Heilsaneignung Bezug haben. Objekt des Glaubens aber kann nie und nimmer etwas Sinnliches und Sinnenfälliges, keine leibliche Subſtanz, kann nur Ueberſinnliches, nur Gott, nur die Gnade Gottes in Chriſto, nur das durch den Tod Chriſti uns erworbene Heil ſeyn. Gleicherweiſe iſt bei dem ſich ausſchließenden Gegenſatz von Körper und Geiſt auch die Behauptung eines geiſtlichen Genießens des wirklichen Leibes Chriſti ein völlig ſinnloſes Gerede. Dieſen leitenden Geſichtspunkten gemäß wollen die ſtreitigen Einſetzungsworte verſtanden ſeyn, und wenn nun dort est in der nicht allein zuläſſigen, ſondern durch die anderweitigen Ausſagen Chriſti geradezu geforderten Bedeutung von significat, alſo das Brod als Symbolum corporis pro nobis traditi, der Wein als Symbolum sanguinis, qui est novi testamenti sanguis aber als Symbolum ac instrumentum testamenti, quod sanguine Christi constat, genommen wird, dann — omnia quadrant! (vgl. III, 257. 335)*).

*) Zwingli geht in ſeiner Argumentation überall von dem Satze aus: Caro non prodest quidquam. Daraus folgert er: ergo ista verba Christi: Hoc est corpus meum, tropice dicta sunt. (Quem tu ordinem nullis cuneis, nullis machinis perrumpere potes). Ac deinde tropum explicamus non nostro ingenio, sed administra scriptura. Vgl. III, 609.

Iſt aber die vorſtehende Auffaſſung der Einſetzungsworte per se manifesta et verbo Dei firma, und handelt es ſich nun weiter um die Fixirung der Idee des Abendmahls, ſo combinirt jetzt Zwingli zu deren Eruirung die Einſetzungsworte, wonach das Abendmahl eine ſymboliſche Gedächtnißfeier nicht ſowohl des Todes Chriſti, als des durch den Tod Chriſti begründeten Teſtaments, des neuen Bundes iſt, mit 1 Kor. 10., wonach es, als Handlung betrachtet, eine Communio darſtellt. Davon, daß es in irgend einer Weiſe ein objektives Gnadenmittel für den Einzelnen ſey, iſt nicht mehr die Rede. Vielmehr bekennt das Subjekt durch ſeine Theilnahme an der Handlung nur ſeinen dankerfüllten Glauben an die Heilsgnade des Opfertodes Chriſti (εὐχαριστία); es bekundet ſeine Zugehörigkeit zur Gemeinde des Herrn und verpflichtet ſich zu einer damit im Einklang ſtehenden Lebensführung (Pflichtzeichen), ſo daß ſich ſchließlich das Abendmahl nach Weſen und Zweck zu einer dem Paſſah des alten Teſtaments parallel laufenden, auf einen gemeinſamen, weſentlich der Belebung des Gemeindebewußtſeyns zu gute kommenden Glaubens- und Bekenntnißakt abzielenden Gedächtnißfeier der neuen Bundesſtiftung durch den Verſöhnungstod Chriſti geſtaltet (III, 241. 263). Damit in genauem Zuſammenhange ſteht die Beſchränkung der Abendmahlsfeier auf die Höhepunkte des kirchlichen Gemeindelebens, die hohen Feſtzeiten Oſtern, Pfingſten, Herbſt und Weihnachten (II, 2, 234).

In der vom 17. Auguſt 1525 datirten Schrift: Subsidium sive coronis de Eucharistia, beſchränkt ſich Zwingli darauf, die tropiſche Faſſung des est theils mit neuen Argumenten zu ſtützen, theils gegen erhobene Einwendungen ſicher zu ſtellen. Da die Beifügung „für euch gegeben“ ſich nur auf den irdiſchen, nicht aber auf den verklärten Leib beziehen kann, da zudem Chriſtus den Jüngern ſelbſtverſtändlich nicht ſein ja noch nicht „vergoſſenes“ Blut gereicht hat; ſo wird auch hieraus die Unthunlichkeit einer anderen als der ſymboliſchen Erklärung gefolgert. Beſondere Wichtigkeit mißt dort Zwingli der in einem Traume ihm geoffenbarten Parallele 2 Moſ. 12, 14. zu, wo פֶּסַח הוּא dem von Jeſu wahrſcheinlich geſprochenen בְּשָׂרִי הוּא auf's Genaueſte entſpricht (III, 341 ff.) und entwickelt im Gegenſatz zu dem ihm gemachten Vorwurf des Mangels an Glauben ganz trefflich den Begriff und Umfang des für den Chriſten allein in Betracht kommenden, ſeligmachenden Glaubens.

Dieß war die Auffaſſung, welche Zwingli der durch ſich ſelber erklärten Schrift enthoben hatte, als Oekolampad in ſeinem Buche: De genuina verborum Domini — expositione (Aug. 1525) beſtimmter, als es bisher von Zwingli geſchehen war, auch die Anſchauungsweiſe Luther's einer Kritik unterwarf und nun lutheriſcherſeits Bugenhagen den Streit mit einer Zuſchrift an den Pfarrer Heß in Breslau förmlich eröffnete. Luther hatte ſchon vor dem Erlaß des Schreibens an Alber etwelche, freilich ſehr ungenügende Kunde von Zwingli's Abendmahlslehre erhalten und in ihm von vornherein einen unſelbſtſtändigen Nachtreter Karlſtadt's erblickt, dem er vorerſt in warnenden Briefen mit der nämlichen Gereiztheit entgegenzuwirken ſuchte, wie dieſem (Br. an Hausmann, 12. Nov. 1524, und Art. „Luther“ Bd. VIII. S. 592; Köſtlin, Luther's Theologie I, 139). Dem etwas plumpen Ausfalle Bugenhagen's begegnete Zwingli mit ſeiner kurzen, aber feſten Responsio vom 23. Oktober (III, 604 ff.; vgl. VII, 404)*).

Ebenſo ſetzten die im Weſentlichen lutheriſch geſinnten Schwaben dem Oekolampad ihr Syngramma (21. Oktober) entgegen, deſſen deutſche Ausgabe Luther mit einer Vorrede verſah, worin er zuerſt wider die „neue Sekte“ öffentlich Zeugniß ablegte und ihren teufliſchen Irrthum mit dem Thier der Apokalypſe zuſammenſtellte. Schon etwas früher (Oktober 1525) hatte er den vermittelnden Straßburgern die Erklärung zugehen

*) Er ſchreibt am Schluſſe der Responsio: Quod si vel tu vel alius quis omnino mecum certamen inire cupiat, equidem vehementer hoc si fieri potest deprecor; sin minus, veritate tectus sic pugnabo, Christo spectatore et adhortatore, ut non aërem petisse videar.

laſſen, daß die Einen von Beiden des Satans Diener ſeyn müſſen, daß es daher keine Ausgleichung gebe und es ihm unmöglich falle, länger zu ſchweigen. Auch ſein Brief an die Reutlinger wurde bekannt (III, 462). Es folgten Oekolampad's Antiſyngramma, ſeine „Billige Antwart“ auf Luther's Vorrede zum Syngramma und die ziemlich unerhebliche Epistola Billikan's: De verbis coenae dominicae et opinionum veritate ad U. Regium, deren Beleuchtung durch Oekolampad gleichfalls nicht auf ſich warten ließ (Zw. Opp. VII, 464. 471). Der Schriftenwechſel war ſomit in vollem Gange, der Kampf entbrannt. Auch Zwingli — der ſich des weiblichen Dieners Gottes, des trefflichen Streiters mit dem männlichen unbewegten Gemüth, dem in tauſend Jahren keiner gleichgekommen (I, 253. 255 f.), neidlos gefreut und die weſentliche Einheit mit ihm öffentlich dokumentirt hatte — konnte nachgerade, auf die leidenſchaftlichen Ausbrüche Luther's, nicht umhin, auf der Wahlſtatt zu erſcheinen. Er that es, um den gehäſſigen Darſtellungen ſeiner Anſicht entgegenzuwirken und durch Bekanntmachung derſelben auch einem größeren Publikum die Bildung eines unbefangenen Urtheils zu ermöglichen, in der deshalb deutſch geſchriebenen Schrift: Ein klare Underrichtung vam Nachtmal Chriſti (23. Febr. 1526). Sie gewährt eine hinter keiner der früheren Erörterungen zurückbleibende Begründung ſeiner Lehre. Zur Entkräftung der gegneriſchen Lehre wird neben der ihr vorgehaltenen Schriftwidrigkeit hier, im Zuſammenhang mit der davon unabtrennbaren Auseinanderſetzung über das Verhältniß der beiden Naturen Chriſti, auch der bisher mehr nur im Vorbeigang berührte dogmatiſche Nachweis von der Unvereinbarkeit der Annahme einer ſubſtanziellen Gegenwart des Leibes und Blutes Chriſti im Abendmahl mit den Glaubensartikeln von der Himmelfahrt, dem Sitzen zur Rechten Gottes und der Wiederkunft Chriſti zum Gericht geleiſtet*). Aber auch ſonſt ging Zwingli gefliſſentlich darauf aus, ſeine Auffaſſungsweiſe möglichſt öffentlich zu machen, und erblickte darin das ſicherſte Mittel, ihr gegenüber allen Entſtellungen, Verketzerungen und gewaltthätigem Vorkehren zum gewiſſen Siege zu verhelfen. Noch im Laufe des Jahres 1526, während die Badener Diſputation zuſammt den ihr vorangehenden und nachfolgenden Kämpfen und Arbeiten ſeine Zeit vollauf in Anſpruch nahm, verfaßte der unermüdliche Mann die Antwarten an Billikan, an Urban Rhegius, an Edlibach **), die Zuſchrift an die Nürnberger ***) und die in volksthümlichem, theilweiſe derbem Tone gehaltene Abfertigung des Dr. Jak. Strauß †)

*) Er ſchließt mit den bezeichnenden Worten: So vil von dieſem Sakrament, in welchem wir ſo gewüß ſind, als daß Chriſtus zur Gerechten Gottes lyblich ſitzt, daß er hie nit lyblich ſyn mag. Und hab als wenig Zwyfel als an Gott, der Himmel und Erden geſchaffen hat, als an Chriſto Jeſum, warem Gottes Sun, daß nit möglich iſt, daß der Lychnam Chriſti in diſem Sakrament ſyn; wir wellend denn die Artikel des Glouben, die gemeldt ſind, ſchwächen. Deshalb ich mich des hochgeleerten Manns, Martini Luters, anrüren will entſagt haben. Hierum, frommen Chriſten, laſſend üch nit zu Muj und Ungnad zühen in dieſer Sach durch die Geleerten, die ſich zum erſten vertieft habend und iez ee die Unwahrheit bſchirmen, weder ſich bekennen wellend; denn der Glonb muß brechen, oder aber unſer Lehr iſt grecht.

**) Responsio brevis ad epistolam satis longam amici cujusdam haud vulgaris, in qua de Eucharistia quaestio tractatur.

***) Ad celeberrimam quandam Germaniae civitatem, quae tam ipsius quam Oecolampadii scriptis aditum ad se perclusérat.

†) II, 1, 477: Glych als ſo der Künig zu ſinem Sun ſpräch: Ich gib dir min Kron; und der Sun verſtünds allein von der guldinen Kron und nit das ganz Rych, alſo fallend wir uf das lyblich Fleiſch Chriſti. — S. 483: So ihr ſagend, ſin Lychnam werde lyblich und weſenlich geeſſen; und ſprechend aber, es gange geiſtlich zu; ſo muß je der Lyb, von dem jr ſagend, ein Geiſt und nit Lychnam ſyn. Dann frag ich dich, Struß, ob in diſem Sakrament der Lychnam eſſe oder die Seel? Ißt der Lychnam, wie kann der Lychnam geiſtlich eſſen? Ißt aber die Seel, wie kann es dann ein Lychnam ſyn? Iſſet die Seel ouch lyblich Spys? Iſt es dann ein Geiſt, ſo machend ihr Chriſti Menſchheit zu eim Geiſt, nit wir. Ja, es iſt ein hülzin Schürzſelin, davon ihr ſagend. — S. 486, gegen das der Allmacht Gottes enthobene Argument: „Es folget nit: Du biſt ein Struß und mag dich Gott wol zu einer Gans machen; ſo biſt du auch ein Gans.“ — S. 487: Die Wort Chriſti mißverſton und darauf wellen glouben, iſt nit den Worten Chriſti glaubt, ſunder eignem Mißverſtand.

— eine Reihe von kleineren Arbeiten, welche noch dem Abſchluſſe, zu dem ſeine Ueberzeugung und der Umfang ſeiner Beweisgründe in der „Klaren Unterrichtung“ gelangt war, ſachlich meiſt nur ſchon Dageweſenes wiederholen, aber durch die ſtets wechſelnden Geſichtspunkte doch nicht verfehlen, das Streitobjekt in immer helleres Licht zu ſetzen. Wie ſehr ihn damals beſonders auch die einſchlagenden chriſtologiſchen Probleme beſchäftigten, zeigt unter Anderem der Brief an Honer vom 3. Dezember 1526 (VII, 568), wo er ſich zum erſten Male über die Alloiosis, h. e. communicatio idiomatum verbreitet.

Nicht ohne Grund hatte Zwingli an Billican ſchreiben können, daß einſtweilen noch nichts wider ihn vorgebracht worden ſey, was ſeine Anſicht im Geringſten zu erſchüttern vermöchte (III, 648). Seine volle Höhe erreichte der Kampf überhaupt erſt, als Luther direkt in denſelben eingriff und nun, als denn ſeit dem Jahre 1527 die beiden bedeutendſten Männer jener Zeit ſich gegenüberſtanden, aller Orten die Evangeliſchen zur entſchiedenen Parteinahme für oder wider gedrängt wurden. Luther that es zuerſt — immer noch in mehr als unzulänglicher Bekanntſchaft mit der Lehrweiſe der Schweizer (vgl. III, 461) und deren religiöſem Intereſſe, von großentheils unrichtigen Vorausſetzungen aus, ohne Sorgfalt ſogar in der Darlegung der eigenen Anſchauung, auffallend ungelenk — im bekannten „Sermon von dem Sakrament des Leibes und Blutes Chriſti, wider die Schwarmgeiſter“, 1526. Zwingli übereilte ſich nicht mit der Beantwortung. Ganz anders, als es in der Art der Schwärmer zu ſeyn pflegt, ohne Leidenſchaft, in ruhiger Gemeſſenheit und mit ſonſtmüthigem Geiſte, männlich feſt wie er war, trat er ſoft gleichzeitig, Ende Februar und März 1527, mit der auf die gelehrte Welt berechneten Streitſchrift: Amica exegesis, und mit der mehr populären, im Blicke auf die Gemeinden verfaßten: „Fründlich Verglimpfung und Ableinung über die Predig des trefflichen Martini Luthers wider die Schwärmer“, hervor. Die erſtere zerfällt in einen ſpeciell polemiſchen, ſehr ausführlichen, und in einen anderen, die eigene Auffaſſung nur kurz darlegenden Theil. Specifiſcher Streitgegenſtand, welchem auch die weniger glücklichen philoſophiſch-dogmatiſchen Vorausſetzungen über das Verhältniß von Leib und Geiſt und von den beiden Naturen in Chriſto dienen müſſen, iſt die Frage nach der leiblichen Gegenwart Chriſti im Abendmahl und nach der heilskräftigen Wirkung des leiblichen Genuſſes Chriſti, in deren Bejahung Zwingli nichts weiter als einen verhängnißvollen Abfall vom evangeliſchen Glaubensprincip zu erblicken im Stande iſt.

Mit den raſch aufeinander folgenden Publikationen war es Zwingli gelungen, ſeine Abendmahlslehre, bei der es ihm offenbar nicht um eine rationaliſirende, ſondern lediglich um deren ſchriftgemäße Geſtaltung zu thun war, weit und breit in niederdeutſchen Gebieten, in Holland, Oſtfriesland und bis nach Frankreich hinein Anerkennung zu verſchaffen (ſ. VII, 521. VIII, 31. 44 f. 64). Die ſtets wachſende Zuſtimmung und die vollendete Gewißheit ihrer Richtigkeit ließen in ihm ſogar die Hoffnung aufkommen, daß innerhalb dreier Jahre ſich Italien, Frankreich, Spanien und Deutſchland für ſeine Auffaſſung erklären würden (VIII, 61). An Luther überſandte er ſeine letzten Schriften mit einem Begleitſchreiben vom 1. April 1527, deſſen unverhohlenere Sprache dem deutſchen Reformator als unerträgliche Anmaßlichkeit eines Unbefugten vorkam (VIII, 39 ff.). Kurz nachher trat unter dem Titel: „Daß dieſe Worte Chriſti: das iſt mein Leib, noch feſtſtehen, wider die Schwarmgeiſter“, Luther's maßloſe Schrift ein, die er ungefähr zur nämlichen Zeit ausgearbeitet hatte, während welcher Zwingli an ſeiner Amica exegesis und fründlich Verglimpfung — ſchrieb, oder deren mehr als letzterrichteriſcher Ton und verſchwommene Argumentation mit dieſen auf's Unvortheilhafteſte contraſtirte. Ihre Beantwortung, zu der er von allen Freunden gedrängt wurde, konnte Zwingli nicht ſchwer fallen, da das Material zu einer ſolchen in der Amica exegesis der Subſtanz nach bereits vollſtändig vorlag. Dem Herzog Johann von Sachſen gewidmet, ging ſie kaum zwei Monate ſpäter (20. Juni) ſchon aus der Preſſe hervor. Im Ganzen

durchaus edel, ritterlich gehalten, trägt ſie doch hin und her die Spuren der Gereiztheit an ſich, welche ſich bei Zwingli gern in die verletzende Form des ſarkaſtiſchen Humors hüllt. „Daß diſe Wort Jeſu Chriſti: das iſt min Lychnam, der für üch hinggeben wirt, ewiglich den alten einigen Sinn haben werdend, und M. Luther mit ſinem letzten Buch ſinen und des Pabſts Sinn gar nit geleert und bewärt hat“ — dieß iſt ihr Titel. Gleich von Anfang kehrt er die für ihn entſcheidenden Hauptpunkte heraus (II, 2, 18), indem er Luthern Gnade und Frieden wünſcht durch Jeſum Chriſtum, den lebendigen Sohn Gottes, der um unſeres Heils willen den Tod erlitten, hernach die Welt leiblich verlaſſen und gen Himmel gefahren, wo er ſitzt, bis daß er wieder kommen wird am letzten Tage nach ſeinem eigenen Wort, „damit du erkenniſt, daß er durch den Glouben in unſern Herzen wonet, Eph. 3, 17., nit durch das lyblich Eſſen des Munds, als du one Gottes Wort leeren willt.“ Der ſühnende Tod Chriſti, der Glaube an ihn, nicht das leibliche Eſſen ſeines verklärten Leibes, dieſes bloß äußerliche Menſchenwerk, verſchafft uns die Sündenvergebung. Sehr gut wird die trübe, doketiſirende Ubiquitätsvorſtellung Luther's zurückgewieſen*), die Theorie von der Alloioſis — deren abſtrakte Anwendung die Grundanſchauung, daß die beiden Naturen nur der Ausdruck für zwei Exiſtenzweiſen der Einen und nämlichen Perſon ſetzen, nicht aufhebt — weiter ausgeführt, worauf ſchließlich folgende Behauptungen Luther's als ſchriftwidrige Irrthümer hingeſtellt werden: 1) die Allenthalbenheit des Leibes Chriſti; 2) die beſondere Art, wie Chriſtus unter Vorausſetzung der Allenthalbenheit gerade im Sakramente für uns erſt wahrhaft greifbar werde; 3) die Tilgung der Sündenſchuld durch den leiblichen Genuß des Leibes Chriſti; 4) die abſolute Geiſtartigkeit des Fleiſches Chriſti; 5) die prinzipartige Einpflanzung des Auferſtehungsleibes in unſeren Todesleib durch das leibliche Eſſen des Fleiſches Chriſti; 6) die Mehrung unſeres Glaubens durch das leibliche Eſſen des Leibes Chriſti.

Noch folgte ein zweiter Gang, der indeß weder für die Aufhellung der Differenzpunkte, noch für die Ausbildung der beiden antagoniſtiſchen Lehrtropen neue Geſichtspunkte zu Tage förderte, ſondern nur die Unthunlichkeit irgend welcher Verſtändigung dokumentirte. Luther in ſeinem „Bekenntniß vom Abendmahl“ (Frühling 1528) nahm ſich in ſeiner Voreingenommenheit auch diesmal nicht die Mühe, die entſcheidenden Einreden Zwingli's gegen die Statthaftigkeit der Annahme eines mündlichen Genuſſes des Fleiſches und Blutes Chriſti und gegen die daraus abgeleiteten Wirkungen einer gründlichen Prüfung zu unterwerfen. Daran hinderte ihn von vornherein das zornige Ungeſtüm, womit er zum Behuf der Widerlegung ſich wider die ketzeriſchen Sakramentsfeinde in Harniſch warf. Zwingli dagegen beobachtete in ſeiner Erwiederung: Uiber Doctor Martin Luthers Buch, Bekenntnuß genannt (Ende Auguſt 1528), welcher auch diejenige Oekolampad's beigegeben war, ſtrenge Objektivität. In der ihm klar bewußten Sicherheit, er ſtehe „auf dem unüberwindlichen Felſen Chriſto Jeſu“, innerlich gehoben durch die inzwiſchen erzielten Erfolge in der Schweiz und in Ober-Deutſchland, immer noch nicht ohne Hoffnung auf eine endliche Ausgleichung des ihm ſo widerwärtigen Streits (II, 2, 97. 222. VII, 203), geht er Luther Schritt um Schritt nach, legt ſeine Inconſequenzen, ſeine Sophismen, ſeine vielfach wirklich ſchwachen Argumentationen mit dialektiſcher Ueberlegenheit bloß und ſchließt — nachdem er noch erinnert hat, wie gemeiniglich die allerhöchſten Ingenia in etwas „zänkiſche Eigenrichtigkeit“ gefallen ſetzen: „Es ſteht aber auf unſerer Seite der Glaube, die Schrift,

*) Dem Satze, daß Luther nach Maßgabe der lokal gefaßten Unendlichkeit der Gottheit auch die Menſchheit ausdehnen wolle, damit dieſe gleich jener allenthalben ſey, ſetzt Zwingli S. 73 die malitiöſe Frage bei: Lieber, weiſt nit, was ſchwirmen, ſchwärmen, ſchwarmen heißt? — Früher ſchon, S. 19: Es wirt hie Gottes Wort Oberhand gwünnen, nit „Schwärmer, Tüfel, Schalk, Ketzer, Mörder, Ufrürer, Glychsner oder Hüchler, Trotz, Potz, Plotz, Blitz, Donder, po, pu, pa, plump“ und derglychen Schelt-, Schmutz- und Schänzetwort.

der Brauch der ersten Christen, der Brauch der ältesten Christen, der Verstand der ältesten Lehrer.“ Wenn er die spröde Endlichkeit der menschlichen Natur Christi in ihrem Verhältniß zur göttlichen in einer Weise betont, daß dadurch die in thesi festgehaltene Einheit der Person als beeinträchtigt erscheint, so haben wir darin einerseits einen Mangel in der wissenschaftlichen Ausprägung seiner ohnehin eigenthümlichen Christologie zu erkennen, aber andererseits auch nicht zu übersehen, daß er durch die Situation selbst, durch die von Luther vertretene Uebertragung der göttlichen Qualitäten an die dadurch gefährdete Realität der menschlichen Natur, zu seiner einseitigen Auseinandersetzung gedrängt worden ist.

Man darf Zwingli's Abendmahlslehre, so wie er sie Luther gegenüber vertrat, und zumal wenn man sie nicht in ihrem Zusammenhange mit seiner theologischen Gesammtanschauung betrachtet, sondern sie für sich fixirt, eine dogmatisch dürftige nennen. Indem er die subjektive Heilsaneignung objektiv durch den heil. Geist, subjektiv durch den vom heil. Geiste gewirkten Glauben vermittelt werden läßt, das ausschließliche Organ des Geistes aber im Worte Gottes erblickt, fällt ihm, ganz analog wie bei der Taufe, das Sakrament des Abendmahls in keiner Art unter die Kategorie des Gnadenmittels nach dem gewöhnlichen Verstande des Wortes. Vielmehr ist ihm die objektive Versöhnung durch den Tod Christi, die Vergebung der Sünden, die Lebensgemeinschaft mit Christo, schon außer dem Sakrament, im Glauben, völlig gewiß. Von Christo angeordnet, kann demnach auf dem Standpunkte Zwingli's dem Abendmahl nur die Dignität des Wiedergedächtnisses an den Opfertod Christi zukommen, wiewohl es deshalb in Wahrheit keineswegs als ein bloß und schlecht memorialer Ritus ausgegeben werden darf. Seine Begehung und eigentliche res ist die öffentlich-feierliche gratiarum actio, Eucharistie, und dieweil solcher Danksagungsakt einen Bekenntniß-, resp. Verpflichtungsakt der Genießenden involvirt, so fällt schließlich die spezifische Bedeutung der Abendmahlshandlung darein, das der Taufe correspondirende constitutive Element der Gemeinde- und Kirchenbildung zu seyn. Luthern auf der anderen Seite leitete das instinktive, bei einem von dem Zwingli'schen verschiedenen Glaubensbegriffe unentbehrliche, dogmatische Interesse, dem Abendmahl seinen *sakramentalen* Karakter für die persönliche Lebensvereinigung mit Christo zu wahren. Allein es gelang ihm so wenig, dieses wohlberechtigte Interesse sauber und klar in den Vordergrund zu stellen, er führte diesmal seine Sache so ungeschickt, so consequenzlos, daß man sich dem Geständniß schwerlich auf die Dauer wird entziehen können, es sey Zwingli aus dem Ringkampfe über den *secundären Punkt, der die Verhandlungen die ganze Zeit über beherrschte*, sowohl exegetisch als dogmatisch betrachtet, siegreich hervorgegangen. Wie peinlich auch dieser Streit ihm fiel — der mit Niemandem auf Erden lieber einig gewesen wäre als mit den Wittenbergern (Bull. II, 235) — so hat er hinwieder mit demselben der *schweizerischen Reformation*, deren schöpferischer Träger er war, ihre *ebenbürtige Stellung* neben der *sächsischen* thatsächlich erobert. Es konnte Zürich von jetzt an nicht mehr bloß als eine unter den vielen Städten angesehen werden, welche dem evangelischen Glauben ihre Thore öffneten, sondern es repräsentirte nun auch in den Augen Deutschlands und der europäischen Christenheit überhaupt nicht nur einen eigenthümlichen und selbstständigen, sondern, wie die fortschreitende Vertiefung in die Christenlehre mehr und mehr wird anerkennen müssen, auch einen wirklich berechtigten Heerd desselben. Seinen geschichtlichen Ausdruck hat dieses faktische Verhältniß sodann in den ersten Tagen des Oktobers 1529 im *Marburger Gespräche* erlangt, für das wir auf Bd. IX. S. 13 ff. und WW. III, 2, 44 ff. IV, 172 ff. verweisen. Es hat jenes Gespräch, bei aller Resultatlosigkeit in Betreff der streitigen Grundfrage nach der substanziellen Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl, zwischen den Sachsen und Schweizern zur Anerkennung und Dokumentirung der wesentlichen Einheit in den Fundamentallehren geführt, hat den vorhandenen Riß allerdings constatirt, aber durch den vereinbarten Waffenstillstand nicht nur der Erweiterung desselben Einhalt

gethan, ſondern zugleich Raum zu neuen Lehrbildungen, zu einer höheren Vermittelung der Differenz geſchaffen und hat wenigſtens den Landgrafen Philipp von Heſſen vollends für die Zwingli'ſche Anſicht und damit für die reformirte Kirche gewannen. Wenn im Uebrigen Zwingli die mit dem Glauben zuſammenfallende spiritualis manducatio zu Marburg rückhaltlos adoptirte (IV, 174), wenn Art. XV. das Sakrament mit dem Worte auf die nämliche Linie geſtellt und der Zweck beider in die durch den heiligen Geiſt zu bewirkende Erregung der ſchwachen Gewiſſen zum Glauben geſetzt wird: ſo beweiſen ſeine Noten zu den Artikeln (IV, 183 f.) genugſam, daß er durch die Eingehung dieſes Compromiſſes in nichts von ſeiner vorherigen Auffaſſung abgegangen iſt, daß er insbeſondere die Stärkung und Befeſtigung des Glaubens nicht ſowohl vom Genuſſe des Sakraments, d. i. Zeichens (panis exhibitio), als vielmehr von der daran geknüpften Verkündigung des Todes Chriſti ableitete. Auch in der Folge ſind ihm die zweideutigen Unionsformeln Bucer's in die Seele zuwider geweſen (vgl. VIII, 550 u. a.). Im großartigen Bewußtſeyn, daß er nicht allein für die Gegenwart, ſondern auch für die nachfolgenden Zeiten lehe, und daß aus der Verläugnung der Wahrheit den kommenden Geſchlechtern arge Verwirrung erwachſen müßte, hat er ſeinen Standpunkt unverrückt bis an's Ende gewahrt (III, 2, 82. 87). Nur inſoweit, und zum Theil nach durch politiſche Rückſichten beſtimmt, ließ er ſich zu einer Annäherung an die Gegenpartei herbei, als er die Beziehung des Genießenden zum Zeichen wieder ſchärfer in's Auge faßte und eine ohnehin ſelbſtverſtändliche Gegenwart Chriſti für den Glauben ausdrücklich anerkannte. Non est ut hoc quisquam a nobis exigat, an credamus, Christum esse in coena. Nam nisi adsit, abhorrebimus a coena. Non de Christo dissidium est. VIII, 579. Allein dieſe Gegenwart des wahren Leibes Chriſti im Abendmahl, „fidei contemplatione", hat es ſo wenig mit einer objektiv-realen Mittheilung zu thun, iſt ſo ſehr eine blaß ſubjektiv-gläubige Vergegenwärtigung, eine geiſtige Ergreifung und intuitive Nießung des Verſöhnungstodes Chriſti, daß ſelbſt das dispensari der virtus passionis in coena geläugnet wird. Iſt von Förderung des Glaubens durch das Mittel der Sakramente, vorab des Abendmahls, die Rede, ſo behält es doch vor wie nach immer wieder ſein Bewenden bei dem Satze: Credo, imo scio, omnia sacramenta tam abesse ut gratiam conferant, ut ne adferant quidem aut dispensent. (Fid. rat. IV, 9. 11. 30 sqq. Fid. expos. IV, 51 sqq. Ferner die liebliche Parallele De convitiis Eccii IV, 38 sq. VIII, 504. 551 f. 579 und öfter in den Briefen).

IV. Der Fortgang der Reformation in der Schweiz und das Ende.— Nachdem wir geſehen, wie Zwingli im dreifachen Rieſenkampfe den ſchwärmeriſch-radikalen Ueberſtürzungen des reformatoriſchen Princips im eigenſten Gebiete, den vereinigten Gegenwirkungen der Kantone und Regierungen der Schweiz und nothgedrungen auch den anders gerichteten evangeliſchen Beſtreitern ſeines eigenthümlichen Standpunkts in Deutſchland, Luthern voran, die Spitze geboten, liegt uns jetzt ab, den perſönlichen Einfluß Zwingli's auf den ferneren Entwickelungsgang der Reformation in der Schweiz zu verfolgen.

Der verletzende Uebermuth und das ungeſtüme Drängen der Päbſtlichen nach der Badener Diſputation, aber auch Zwingli's unerſchütterlicher Glaubensmuth hatten zur Folge, daß die Widerſtandskraft der zahlreichen Anhänger der Reformation ſich allerwärts, zumal in den ſchwankenden Städten, fühlbar ſteigerte, ihr Selbſtgefühl ſich zuſehends hob. Die Forderung der ſieben excluſiv katholiſchen Orte, daß in Baſel Oekolampad, in Bern Haller verabſcheidet werden, ihre Zumuthung, daß Bern ſeine Gemeinden über die einzunehmende Stellung zur Glaubens- und Kirchenfrage einvernehme, die beigefügte Drohung, ſie würden es im Weigerungsfalle durch ihre Boten thun laſſen u. dergl. m., beförderte einen Umſchlag der kirchlich-politiſchen Stimmung auch in Kreiſen, welche bis dahin ihren Standort noch auf der Seite der Zurückhaltenden genommen hatten. Vorab in Bern, von deſſen Entſcheid es weſentlich abhing, ob die

Herrſchaft über die Gemüther in der weſtlichen Schweiz der alten oder der neu ſich bildenden Kirche zufallen würde, drang unter ſtarker Entzweiung die evangeliſche Ueberzeugungsweiſe immer mehr durch. Den entbrannten Streit um die Reform zum Austrag zu bringen, wurde nun im November 1527 vom Großen Rathe einſtimmig die Abhaltung eines Religionsgeſpräches beſchloſſen. Weithin fühlte man ſofort die Tragweite dieſer Maßnahme. Die ehemaligen Beförderer und Fürſprecher der eidgenöſſiſchen Diſputation wollten von einer ſolchen in Bern nichts wiſſen. Die erfreuten Evangeliſchen erließen dringende Mahnungen an Zwingli, als „der Held im Handel Chriſti“ ja nicht auszubleiben (VIII, 113 ff.). Deſſen hätte es diesmal ohnehin nicht bedurft, denn längſt hatte Zwingli ſein Augenmerk auf Bern gerichtet; mit Spannung war er der dortigen Bewegung gefolgt und hatte Haller, „den Steuermann in jener Gegend“, nicht nur vielfach mit ſeinem Beirath unterſtützt, ſondern ihn auch eindringlich zur Entfaltung einer energiſchen Wirkſamkeit, zur raſchen Benutzung der gelegenen Zeit angeſpornt (VII, 185. 315. 388. VIII, 10 u. ö.). Jetzt war es ihm förmliche Herzensangelegenheit, das ganze Gewicht ſeiner Perſönlichkeit in die Wagſchale zu werfen (VIII, 119). Er beſorgte den Druck der Schlußreden, welche in der Formulirung des materiellen Heilsprincips und in der Fixirung der Schriftautarität, als des ausſchließlichen formellen Kanons, genau mit demjenigen zuſammentrafen, was von jeher den Ausgangspunkt ſeiner Lehrausführungen gebildet hatte, verſah die Berner mit den fehlenden Büchern und hielt den 4. Januar 1528 an der Spitze von mehr als hundert Predigern und Gelehrten aus der öſtlichen Schweiz und Süddeutſchland ſeinen ſtattlichen Einzug in die mächtige Stadt. Er war, wie Schenkel treffend ſagt, „recht eigentlich die Seele und der Mund der zahlreichen Verſammlung“ und erhebend der erfochtene Sieg (ſ. den Art. Bd. II. S. 81 ff.). Nach vor ſeiner Abreiſe kannte er Angeſichts der umgeſtürzten Altäre und Bilder in der Münſterkirche zur chriſtlichen Standhaftigkeit in der Behauptung der evangeliſchen Freiheit auffordern — „die uns hier in den Conſcienzen frei und dort ewig fröhlich macht“ — und ſprach die Hoffnung aus, der Gott, welcher die Berner erleuchtet und gezogen, werde zu ſeiner Zeit auch noch die übrigen Eidgenoſſen ziehen (II, 1, 229).

Mit dem Uebergang Berns trat die Zwingli'ſche Reformation in ein neues Stadium ein. Zürich hatte die Kriſe glücklich beſtanden; von nun an war es kirchlich und politiſch nicht mehr auf ſich ſelber gewieſen; ein ſtarker Bundesgenoſſe ſtand an ſeiner Seite. Angriffe der übrigen Orte hatte man nicht mehr zu fürchten. Aber auch die Lehrauffaſſung Zwingli's — diejenige über das Abendmahl, welche auf dem Geſpräche mit zur Verhandlung gelangt war, nicht ausgenommen — erhielt mit dem folgenreichen Ereigniſſe eine ſehr andere Bedeutung. Denn während ſie bisher, mit Ausnahme von Zürich, mehr nur auf Privatkreiſe beſchränkt geweſen war, gelangte ſie jetzt zur kirchlichen Geltung im größten und einflußreichſten Theile der Schweiz. Selbſt die vier oberdeutſchen Reichsſtädte Straßburg, Conſtanz, Memmingen und Lindau, welche in Bern ihre Vertreter gehabt hatten, nahmen keinen Anſtand, ſich für Zwingli zu entſcheiden. Ueberhaupt gingen nun nach langem Gähren und Schwanken die Tage der unabwendbaren Entſcheidung an. Dem Beiſpiele Berns folgten zu Anfang des Jahres 1529 die Städte Baſel und St. Gallen, einige Monate ſpäter Schaffhauſen; in Appenzell Außer-Rhoden ging auch noch die letzte Gemeinde zur Reformation über; in Graubünden machte ſie ſtetige Fortſchritte; Glarus ſtellte den Ausſchlag den einzelnen Gemeinden anheim; Salathurn war ſehr getheilt; durch Farel trug Bern die neue Lehre auch in die romaniſchen Gebietstheile hinüber.

Der Antheil, den der Vorkämpfer der Evangeliſchen an der Reformation Berns hatte, die großen Ausſichten, deren längſt angeſtrebte Verwirklichung ſie auf einmal zu ſichern ſchien, erhoben jene Tage zu den ſchönſten, welche ſein vielbewegtes Leben aufzuweiſen hat. Zwingli ſtand um dieſe Zeit auf dem Gipfelpunkte ſeines perſönlichen Anſehens und ſeiner Machtſtellung. Aber auch die im Jammer

der menſchlichen Dinge begründeten Rückſchläge ſtellten ſich ein, im Zuſammenhang mit welchen ſein Geſchick von dort weg eine mehr und mehr tragiſche Wendung nahm. Er ſelbſt verräth nicht mehr das frühere Maß von bewunderungswürdiger Beſonnenheit und unentweglicher Ruhe, nicht mehr die nämliche ſtramme Geſchloſſenheit und Idealität in der Verfolgung ſeiner Ziele, die von keinen anderen Waffen hören will, als von dem Schwerte des Geiſtes, dem Worte Gottes. Er wird ungeduldiger, haſtiger; ohne Aufenthalt, um jeden Preis, ſoll die Reformation in der Eidgenoſſenſchaft durchgeſetzt, völlig ſichergeſtellt, jeder Widerſtand ſo oder anders überwunden oder gebrochen werden, und wir werden kaum irren, wenn wir dieſe Aenderung in ſeinem Geſammtverhalten von dem Einfluſſe datiren, welchen eben die Eroberung Berns auf ihn geübt hat.

Die fortlaufende Ausbreitung und Befeſtigung der Reformation, das Fehlſchlagen aller Gegenwirkungen zur Unterdrückung derſelben reizte unabläſſig den Zorn der verdroſſenen Gegner. Das im Frühjahr 1527 verabredete Separatbündniß der fünf Orte mit Freiburg und Wallis (oben S. 739) gelangte im November 1528 zum förmlichen Abſchluß. Nicht genug; ein Bündniß, welches ungleich mehr Beſorgniß erwecken mußte, das ſich mit den eidgenöſſiſchen Bünden in keiner Weiſe vertrug und ſogar Beſtimmungen über eventuelle Eroberungen im Umfange der Eidgenoſſenſchaft enthielt, wurde zur Behauptung des alten Glaubens im April 1529 mit dem Erzherzog Ferdinand von Oeſterreich vereinbart. Auf der anderen Seite war es Zürich und ſeinem Reformator gleichfalls nicht unerwünſcht, erſt mit Conſtanz (Decbr. 1527), in der Folge auch mit Bern, St. Gallen, Biel, Mühlhauſen und Baſel zum Schirme der evangeliſchen Lehre, immerhin jedoch unter Vorbehalt der alten Bünde, ein Bündniß ſchließen zu können, welchem ſpäter noch Schaffhauſen und Straßburg (Sept. u. Dezbr. 1529) beitraten und das den Namen des „chriſtlichen Bürgerrechts“ führte (III. 2, 27). Damit aber war die Schweiz, mit Ausnahme weniger Stände, welche eine vermittelnde Stellung einzunehmen ſuchten, zum Theil an das Ausland gelehnt, in zwei ſich ſchroff gegenüberſtehende Lager auseinander gegangen. Die Erſtarkung durch die Sonderbündniſſe ſteigerte den verſucheriſchen Reiz zum rückſichtsloſen Vorgehen. Der Kampf um die Reformation der Kirche und die damit angeſtrebte Wiedergeburt des Volkslebens nahm mehr und mehr einen politiſchen Karakter an. Die vielfach ſich durchkreuzenden Rechtsanſprüche und Rechtsverbände der beiden Parteien und ihrer Glieder machten heftige Reibungen und Zuſammenſtöße auf einer ganzen Reihe von Punkten ohnehin faſt unvermeidlich. Dort fielen 800 Unterwaldner mit dem Landespanner zur Unterſtützung der Aufſtändiſchen im berniſchen Oberland, welche die Herſtellung des römiſchen Cultus verlangten, in das Gebiet der Berner ein. Hier ſtritt Zürich in den gemeinen Herrſchaften, dem Thurgau und Rheinthal, mit Glück um das Uebergewicht wider die fünf Orte, nachdem es mit Bern noch einen Specialvertrag zur Aufrechterhaltung der Reformation in jenen Gegenden geſchloſſen hatte (Bulling. II, 8 ff.). Für St. Gallen forderte es von dem formwidrig gewählten, aber durch die andere Schirmorte anerkannten Fürſtabt, geſtützt auf ein Gutachten Zwingli's, beharrlich den Rücktritt von ſeiner geiſtlichen Herrſchaft. Ueberhaupt warfen ſich Zürich und Bern überall zu eifrigen Protektoren der Evangeliſchen auf, während die fünf Orte ſich leidenſchaftlich jedem Abfall von der Pabſtkirche widerſetzten. Bald bereiteten ſich ſowohl Zürich als die fünf Orte unter der Hand auf den Kriegsfall vor. Das erſtere zählte in einem Ausſchreiben an ſeine Gemeinden fünfundzwanzig Klagpunkte gegen die letzteren auf. Ihre Beziehungen zu Oeſterreich erregten auch in der übrigen Schweiz die lebhafteſten Befürchtungen. Sieben Orte, denen ſich die Städte St. Gallen, Mühlhauſen und Biel anſchloſſen, ließen durch ihre Geſandtſchaften dringend bitten, von dem Bunde mit dem Erzherzog Ferdinand abzuſtehen (21. April 1529). Umſonſt; die Rückäußerungen lauteten nicht nur ablehnend, ſondern in hohem Maße beleidigend, drohend, trotzig, und brachten vor Allem in Zürich den Unmuth auf's Aeußerſte. Hier erachtete man es nach Zwingli's nunmehriger

Betrachtungsweiſe für Chriſten-, für Bürger- und Bundespflicht, die ungehinderte Predigt des Wortes Gottes im Falle der Noth ſelbſt durch Anwendung von Waffengewalt zu erzwingen. Zwingli erſchien die damalige Lage als eine unerträgliche, als ein permanenter Kriegszuſtand, und alle Bemühungen zur Erhaltung eines Friedens, der doch kein Friede war, als verhängnißvoll für den endlichen Sieg des Evangeliums (VIII, 294). Er ermangelte deshalb nicht, beim Rathe und in ſeinen Predigten auf raſche Entſcheidung zu dringen (VIII, 299). In der Eidgenoſſenſchaft erblickte er ein in allen ſeinen Gliedern ſolidariſch verbundenes Gemeinweſen, deſſen Wohlfahrt durch die Herrſchaft des Wortes und Geiſtes Gottes bedingt ſey (vgl. II, 3, 103). „Dem Herrn Chriſto wieder zu ſeiner Herrſchaft verhelfen im Lande", das war das ausgeſprochene Ziel, das er verfolgte. Daher war ſeine erſte und oberſte, immer und immer wiederkehrende Forderung: uneingeſchränkte Freiheit für die Verkündigung des Evangeliums, als auf welches nach Gottes gnädigem Willen Jedermann ein ſchlechthin unveräußerliches Anrecht beſitzt. Weil indeß nicht ſo faſt die evangeliſche Wahrheit an ſich, als vielmehr ihre ſittlichen Zumuthungen, ihre Unverträglichkeit mit der nationalen Entſittung — die hinwieder ihre augenfälligſte Quelle im Bezuge der fremden Jahrgelder hatte — dem Widerſtande der gegneriſchen Machthaber zu Grunde lagen: ſo hing für Zwingli mit der religiöſen auf's Innigſte die nationale Frage zuſammen. Aus dieſem Grunde galt ſeine zweite Hauptforderung der Abſtellung des Penſionsunfugs und des ausländiſchen Söldnerdienſtes. Denn „Alle, die nicht Penſionen ſind, mögen wohl leiden, daß man Gottes Wort verkünde"; und: „die Penſionen ſind eine Urſache dieſes und alles Zweitrachts in einer Eidgenoſſenſchaft, und neben den Penſionen mag kein Regimentanfrecht bleiben" (VIII, 300). Von ſeinem allerdings nicht exkluſiv kirchlichen, geſchweige denn klerikalen, aber auch nicht einſeitig aber vorherrſchend patriotiſchen, wohl aber weſentlich theokratiſchen Standpunkte aus vindicirte er demgemäß jedem Bundesgliede das Recht und den heiligen Beruf, im eigenen wie im Intereſſe des Ganzen jenem offenkundigen Grundſchaden des nationalen Lebens mit aller irgend zu Gebote ſtehenden Macht entgegenzutreten. Insbeſondere hoffte er, durch das planmäßige Zuſammenwirken der verbündeten Bürgerſtädte in einem raſch auszuführenden Feldzuge den trotzigen Uebermuth der fünf Orte ziemlich ohne Blutvergießen zu brechen, die Löſung der unheilvollen Verwickelung zu bewerkſtelligen, der Einmiſchung Oeſterreichs zuvorzukommen, die Integrität der Schweiz zu retten *).

Wirklich bedurfte es nur noch des zündenden Funkens, um die Kriegsflamme zum Ausbruch zu bringen. Auch dieſer ließ nicht auf ſich warten. Der zürcheriſche Pfarrer Jakob Kaiſer wurde auf offener Landſtraße überfallen, nach Schwyz gebracht und trotz der Abmahnungen Zürichs als Ketzer zum Feuertode verurtheilt (29. Mai 1529). Die Nachricht rief einen Schrei allgemeiner Entrüſtung hervor. Wenige Tage ſpäter beabſichtigten die Unterwaldner, zu Baden einen Landvogt über die freien Aemter mit Gewalt einzuſetzen. Die dortigen Reformirten beſetzten das Kloſter Muri; Luzern auf ſeiner Seite warf Truppen an die Gränzen; auch von öſterreichiſchen Rüſtungen ging das Gerücht. Da beſchloß das ſchlagfertige Zürich den Krieg. Vom 5. bis 9. Juni zogen ſeine geordneten Schaaren nach einem wohl erwogenen, wahrſcheinlich von Zwingli entworfenen Operationsplan in verſchiedenen Richtungen ab (III, 2, 37. Eſcher und Hottinger, Archiv f. ſchweiz. Geſch. u. Lit. II, 2, 263; Weiß, Beſchreibung der Glaubensänderung, in Füßli's Beiträge IV.). Zwingli — ut consultationibus interesset,

*) VIII, 294: Non sitimus cujusquam sanguinem, neque etiam per tumultum hauriemus; sed in hoc sumus, ut Oligarchiae nervi succidantur. Id nisi fiat, neque Evangelii veritas, neque illius ministri apud nos in tuto erunt. Nihil crudele cogitamus, sed quidquid agimus, amicum et paternum est. Salvare cupimus quosdam, qui per ignorantiam pereunt. Servare libertatem satagimus. Vos igitur nolite abhorrere tantopere a consiliis nostris. Die Berner, an welche der Brief gerichtet iſt, hatten wiederholt erinnert, Kriegsgewalt ſey nicht der wahre Weg, dem gereinigten Glauben Eingang zu verſchaffen.

ne quid aberraretur a vero et bono (Mycon. 25) — mit ſeiner Hellebarde bewaffnet, zog mit der Hauptmacht, 4000 Mann ſtark, nach Koppel an der Gränze zwiſchen Zürich und Zug. Aber im Augenblicke, als am 10. Juni eben zum Angriff geſchritten werden wollte, gelang es dem herbeigeeilten Landammann Aebli von Glarus durch ſeine ergreifende Dazwiſchenkunft nochmals, eine Ausgleichung anzubahnen. „Gevotter Ammann“, ſprach der unzufriedene Zwingli, deſſen Hoffnungen dadurch durchkreuzt wurden, „du wirſt noch Gott müſſen Rechnung geben. Dieweil die Feinde im Sack und ungerüſtet ſind, geben ſie gute Worte. Do glaubſt du ihnen und ſcheideſt. Hernoch aber, wenn ſie gerüſtet ſind, werden ſie unſerer nicht ſchonen, und wird auch dann Niemand ſcheiden“ (Bulling. II, 170). Während der Friedensunterhandlungen nahm er im Lager eine ſehr bedeutſame Stellung ein. Seine Anweſenheit genügte, um eine muſterhafte Zucht und Ordnung aufrecht zu erhalten. Täglich predigte entweder er ſelbſt oder einer ſeiner Collegen. Vor und nach dem Eſſen wurde gebetet, kein Fluch gehört, kein Würfel geſehen. Insbeſondere adoptirte die Kriegsgemeinde die Friedensbedingungen in der von ihm beantragten Faſſung: Freiheit für die Predigt des Wortes Gottes im Geſammtumfange der Eidgenoſſenſchaft, verbunden mit der Zuſicherung, daß keinerlei Zwang zur Beſeitigung der kirchlichen Mißbräuche in Anwendung gebracht werden ſolle — „denn Gottes Wort wirt die Stäub alle ring dannen blaſen“; Aufkündung und Herausgabe der öſterreichiſchen und anderer Sonderbündniſſe; endlich beſchwarenes Verbot der ausländiſchen Penſionen, ſtrenge Beſtrafung der Urheber und Beförderer derſelben in den fünf Orten (VIII, 296 ff. III, 2, 42). Allein in dieſer ſcharfen Beſtimmtheit drangen die Vorſchläge ſchließlich nicht durch. Die Jahrgelder zählten auf beiden Seiten der Freunde immer noch zu viele; das Volk und ſogar das Heer begehrte eigentlich Frieden und nicht Krieg; Bern, auf deſſen durchſchlagende Unterſtützung Zürich gerechnet, wollte „wider das Recht“ nicht zu Hülfe ſeyn und hatte gleich anfänglich eine auffallend kühle, aber in Wahrheit ächt eidgenöſſiſche Haltung beobachtet. Zwingli's ſonſt maßgebenden Einfluß zu ſchwächen, wurde kein Mittel geſpart (VIII, 308. Mycon. a. a. O.). Immerhin gewährten die Stipulationen des ſogen. erſten Landfriedens (25. Juni 1529) erhebliche Vortheile (Bulling. II, 184); und wenn häufig behauptet wird, daß ſie in ihrer Unbeſtimmtheit die Keime zum baldigen Wiederaufleben der ungeſchlichteten Zwietracht geborgen hätten, ſo iſt dieß doch nur in einem ſehr beſchränktem Maße richtig, indem vielmehr die Art und Weiſe, wie das von Zwingli geleitete Zürich das gewonnene Uebergewicht ſich zu Nutzen machte, die hauptſächlichſte Schuld an der kurzen Dauer des Friedens trug. War der Jubel über den Ausgang der Verhandlungen in Zürich ein unverholener, war man auch in Bern erfreut über denſelben, ſo erklärte dagegen Zwingli von ſeinem Standpunkte aus in einer Predigt: der zu Kappel geſchloſſene Friede wird bringen, daß wir nicht über lang die Hände über dem Kopf zuſammenſchlagen müſſen. Beſonders deutlich ſpricht ſich ſeine gedrückte Gemüthsſtimmung in dem noch aus der Zeit des Lagerlebens ſtammenden originellen Gedichte aus:

1) Herr, nun heb den Wagen ſelb!
Schelb wirt ſuſt
All unſer Fart.
Das brächt Luſt
Der Widerpart,
Die dich
Veracht ſo freſenlich.

2) Gott, erhöch den Namen din
In der Straf
Der böſen Böck!
Dine Schaf
Widrum erweck,
Die dich
Lieb habend inniglich!

3) Hilf, daß alle Bitterkeit
Scheide feer,
Und alte Trüw
Widerkeer
Und werde nüw;
Daß wir
Ewig lobſingind dir!

Die nationale Richtung seiner religiös-reformatorischen Thätigkeit, so wie der compakte Widerstand der katholischen Orte gegen das Reformationswerk in der Schweiz hatten Zwingli allgemach immer mehr auf das schlüpfrige Feld der Politik hinübergetrieben. Weit ausschauende Pläne bewegten seine Seele. In Marburg, wo er wenige Monate nach seiner Rückkehr aus dem Kappeler-Zuge erschien, wurden unter der Hand nach ganz andere Verabredungen getroffen, als diejenigen, welche auf die Schlichtung der theologischen Meinungsdifferenz zwischen den Sachsen und Schweizern Bezug hatten. Um den verderblichen Anschlägen des spanisch-österreichischen Kaiserhauses und seiner Verbündeten die Spitze bieten zu können, wurde unter Zuziehung des Stadtmeisters Jak. Sturm von Straßburg und des Herzogs Ulrich von Würtemberg zwischen dem Landgrafen Philipp und Zwingli der Plan zu einer großartigen politischen Coalition gefaßt und längere Zeit eifrig an dessen Verwirklichung gearbeitet. Nicht sowohl um ein specifisch protestantisches Schirmbündniß, als vielmehr darum handelte es sich, durch eine weitverzweigte Verbindung dem Kaiser überhaupt eine Achtung gebietende Gegenmacht entgegenzusetzen. Philipp sollte ihr Sachsen und die übrige mittel- und niederdeutsche Opposition, Zwingli, der Hauptbeförderer des „christlichen Bürgerrechts“ und thatsächliche Lenker der Zürcher Politik — der auch von Philipp schreiben durfte: apud illum possumus fere quidquid volumus — die reformirten Städte der Schweiz, die süddeutschen Reichsstädte, allfällig auch Venedig und Frankreich zuführen. Man staunt billig über solche Kühnheit des zürcherischen Leutpriesters, der ohne Bevollmächtigung, rein auf seine eigene Verantwortlichkeit hin, eine weltbewegende Combination betreibt, welche mehr als alles Bisherige die Schweiz innerlich spalten und in die unabsehbaren Machinationen der europäischen Politik verwickeln mußte! Um dieses Vorgehen zu begreifen, muß man sich erinnern, einerseits, wie er den geistlichen Beruf auffaßte (vgl. z. B. I, 649), andererseits, daß in seinen Augen die empirisch-concreten Mächte und Verhältnisse, sofern sie sich der Anerkennung des im Willen Gottes begründeten, absoluten Rechts der Reform widersetzen, damit das Recht auf die eigene Existenz verwirken und nach dem höheren göttlichen Rechte um jeden Preis unschädlich gemacht werden sollen (vgl. VI, 1, 206. 397). Im Einklang mit diesem seinem staatsrechtlichen Princip sollte der Kaiser, in welchem der Widerstand gegen die evangelischen Bestrebungen sich gipfelte, wenn es die Noth erfordern würde, seiner Würde verlustig erklärt und der reformfreundliche entschlossene Landgraf an dessen Stelle gesetzt werden (VIII, 373. 424. 428. 511 u. ö.; vgl. IV, 16).

Mit diesen Entwürfen, seiner ideal-theokratischen Weltanschauung entstammt, hatte Zwingli seinen nächsten reformatorischen Beruf zu demjenigen eines Staatsmannes erweitert, welcher in kritischen Momenten sich selber bevollmächtigt. Auch hatte er sich einem Geheimen Rathe beiordnen lassen, in dessen Händen die Fäden des Staatsregiments zusammenliefen. Aber er war dadurch zugleich in den schreiendsten Widerspruch mit seinen vorigen national-politischen Principien und mit der von ihm sonst so klar erfaßten Bestimmung der Schweiz gerathen. Ueberdem war das Projekt, rein katholische Staaten unter der Vorgabe, die spanisch-österreichische Macht zu paralysiren, den protestantischen Interessen dienstbar zu machen, wenn nicht ein obenteuerliches, so zum wenigsten ein unnatürliches. Zwingli's Bemühungen hatten denn auch nachgerade keineswegs den gehafften Erfolg. Sein Vertrauter, R. Collin, erhielt in Venedig gute Worte, aber keinerlei verbindliche Zusicherungen (III, 2, 67). Die Unterhandlungen mit der französischen Gesandtschaft in der Schweiz, welche er mit Vorwissen des Raths führte, wurden ebenfalls höflich, unter Hinweisung auf die zweifelhafte Zeitgemäßheit der Vorschläge, abgebrochen (27. Febr. 1530; VIII, 421 f.)*).

*) Zwingli stellte hier die naive und doch karakteristische Zumuthung, daß der König die Artikel des beabsichtigten Bündnisses, welches dem göttlichen Gesetze in keiner Weise widerstreiten dürfe, den evangelischen Gottesgelehrten und Predigern der Schweiz zur Prüfung und Begutachtung unterbreite. VIII, 417.

Sogar dem Beitritt des Landgrafen zum Christlichen Bürgerrecht trat Bern in Festhaltung der schweizerischen Neutralitätspolitik entschieden entgegen, so daß sich zuletzt im Sommer 1530, nur Zürich und Basel mit ihm verbündeten. Als dann Philipp die Betheiligung der reformirten Schweizerstädte am Schmalkaldischen Bunde wünschte (Febr. 1531), ihre Aufnahme aber von der Zustimmung zu den Bucerischen Unionsformeln in Luther's Verstande abhängig gemacht wurde, erachtete selbst Zwingli den Preis als zu theuer (III, 2, 87 ff.; Escher und Hottinger a. a. O. I, 2, 273 und 3, 419). —

Die angelegentliche Betreibung des Christlichen Bürgerrechts und die daherige politische Bethätigung, wodurch der Reformation auch zu einer äußeren Machtstellung und zu ihrem vollen Durchbruche verhalfen werden sollte, hinderte indeß Zwingli nicht, in Zürich mit stets gleicher Energie auf die Realisation des Ideals hinzuwirken, welches er sich von dem Gemeinwesen eines christlichen Freistaats gebildet hatte. In seinen Predigten war er bereits 1526 zur Betrachtung des Alten Testaments übergegangen, indem er die Texte zu denselben jeweilen denjenigen Schriften entnahm, die zuvor in der „Prophezey" durchgesprochen worden waren. Eine Frucht dieser letzteren waren seine exegetischen Schriften, von denen übrigens ein guter Theil erst nach seinem Tode im Drucke erschien (s. Opp. T. V u. VI). Daß im Frühjahr 1528 die kirchliche Organisation durch das neugestiftete Institut der Kirchensynode ihren Abschluß erhielt, und daß diese unter Zwingli's Leitung ihre Thätigkeit zunächst vornehmlich der Handhabung der Zucht unter den Geistlichen und der Prüfung ihrer Lehre zuwandte, ist früher angemerkt worden (III, 2, 18 ff. Bull. II, 3). Zur Erzielung der Eintracht und gemeinsamen Zusammenwirkens in den Kirchen des Christlichen Bürgerrechts wurde überdieß ein jährlicher Zusammentritt ihrer geistlichen Führer (Episcopi) in Aussicht genommen (VIII. 585). Aber nicht nur die Geistlichkeit, auch die Räthe, welche die oberste Leitung der kirchlichen Angelegenheiten übernommen hatten, sollten der Richtschnur Christi unterworfen werden. Nachdem daher der Reformator in Predigten über Jesaj. 60. von der Höhe der Kanzel die Forderung in's gehörige Licht gestellt, setzte er eine Säuberung derselben von den noch vorhandenen heimlichen Anhängern des Pabstthums und allen zweideutigen Elementen durch (Dezemb. 1528). Die Mitglieder des Großen und Kleinen Raths mußten sich nach einander über ihren Glauben ausweisen, sich zum fleißigen Besuch der Predigt und des Abendmahls verpflichten oder aber ausscheiden (Bull. II, 32). Hatte nun schon diese Maßregel bei Manchen den alten Unmuth gegen Zwingli neuerdings wach gerufen, so folgten andere, welche ihn noch stärker entflammten. So wurde der adeligen Zunft der Konstafel, die vorab wegen des Verbots der Reisläuferei und der Pensionen den Reformen abhold war, als in Folge der kriegerischen Erhebung Zürichs ihre oppositionelle Stellung eine schwierigere geworden war, das verfassungsmäßige Vorrecht einer im Verhältniß zu den übrigen Zünften stärkeren Vertretung im Rathe entzogen (Dezember 1529). Die strenge Ueberwachung, welche bald darauf über den Verkehr der Müller und Bäcker angeordnet wurde, verpflanzte die Erbsünde der zurückgedämmten Selbstsucht auch in die Zunft zum Weggen. Nicht mit Unrecht galt Zwingli als der intellektuelle Urheber dieser Beschlüsse. Sie führten seiner Gegnerschaft ansehnlichen Zuwachs aus maßgebenden Kreisen der Stadt zu und zogen in dieser selbst bittere Zerwürfnisse nach sich, welche zum unglücklichen Ausgang der Ereignisse mit beigetragen haben (Bulling. II, 24). Wenn endlich zum Ausbau der neuen Ordnung und zur angestrebten Umbildung aller Lebensverhältnisse die durchschlagende Fürsorge für eine der evangelischen Lehr- und Kirchengestaltung entsprechende allgemeine Sittenreform bis dahin wenigstens theilweise nach gefehlt hatte, so sollte nun auch diese nicht länger ausbleiben. Sehr bezeichnend für das zwingli'sche Staatskirchenthum erschien nämlich den 26. März des Jahres 1530 „im Namen Jesu Christi unsers Seligmachers, ihm zu sonderem Lob und Wohlgefallen" und mit Zustimmung der Vorgesetzten des Landes ein die früheren zusammenfassendes, an Strenge sie weit überbietendes Sitten-

mandat. Es gebietet „aufs allerernſtlichſte“ ausnahmslos Jedermann „zum wenigſten“ den allſonntäglichen Beſuch des Gottesdienſtes, und zwar unter der Androhung, daß die Widerhandelnden — „bis ſie ſich zum chriſtlichen Gehorſam ergeben“ — von ihrer Zunft oder Gemeinde ausgeſchloſſen, ihnen der Genuß der burgerlichen Nutzungen entzogen, in der Stadt die Ausübung ihres Gewerbes oder Berufs unterſagt werden ſollen. Die Mißachtung der Feiertage wird mit einer Buße von zehn Schillingen belegt, die Zahl der Wirthshäuſer ſehr bedeutend vermindert, alles Spiel, es ſey mit Karten, Würfeln, Brettſpiel, Schachen, Kegeln, Wetten, Gerade- oder Ungerademachen u. ſ. w. bei Strafe einer Mark Silber unbedingt verboten. Die Wiedertäufer und ihre Gönner ſollen am Leben, die ihnen Vorſchub leiſten, ſie nicht anzeigen oder gefangen nehmen, wie eidflüchtige Landesangehörige, ohne Gnade geſtraft, jede Gemeinſchaft mit den Sektierern gemieden werden u. a. m. (Bulling. II, 276 ff.). Da haben wir die rein gezogene Conſequenz der theokratiſch gefärbten Auffaſſung Zwingli's vom Verhältniß des Staats und der Kirche. Die Kirche, als die Seele des Staats, übt keinerlei Gerichtsbarkeit aus, ſie regiert und verwaltet nicht einmal in ihrer eigenen Sphäre; aber ſie iſt das Organ der göttlichen, gemein verbindlichen Wahrheit, der ſich Jedermann zu unterziehen hat, und der Staat als die allgemeine Form des menſchlichen Gemeinſchaftslebens iſt durch das Medium der Obrigkeit der Vollſtrecker ihrer Anforderungen an das Individuum.

Konnte es ſich in Zürich weſentlich nur noch um den allſeitigen inneren Ausbau des neuen Gebäudes handeln, ſo war hingegen das weitere Ziel, die ganze Schweiz zu reformiren, noch lange nicht erreicht. Entſchloſſener denn je nahmen Zwingli und das von ihm geleitete Landesregiment daſſelbe nach dem Abſchluſſe des „Landfriedens“ ſofort wieder auf, um es mit einer durch die geſchloſſene Oppoſition gereizten, fieberhaften Hartnäckigkeit zu betreiben. Der Landfriede ſprach die grundſätzliche Anerkennung der Reformation in den Gemeinen Herrſchaften aus; er geſtund der einzelnen Kirchengemeinde das Recht der Entſcheidung über ihre Annahme und Verwerfung zu. Ließ ſich ihr nun hier zum Siege verhelfen, dann waren die katholiſchen Orte der inneren Schweiz im Weſten, Norden und zum Theil auch in Oſten von ihr umſchloſſen, und es ließ ſich erwarten, daß ſie ſich ihrer auf die Länge nicht würden erwehren können. Es iſt ſomit ſehr begreiflich, wenn von Zürich aus in dieſer Richtung eine ungemeine Thätigkeit entwickelt wurde, und wenn es ſich dabei nicht durchweg innerhalb der Schranken einer weiſen Mäßigung hielt, wenn es bei der Wahl der Mittel ſeiner faſt leidenſchaftlichen Erregtheit einen ungehörigen Einfluß einräumte, ſo wird man dieß zwar nicht entſchuldigen, aber wenigſtens erklärlich finden. Durch ſeine Beharrlichkeit drängte es einen bedeutenden Theil der Grafſchaft Baden, der freien Aemter, darunter Stifte wie Wettingen, zur Preisgabe der alten Kirche (Bulling. II, 221). Im Thurgau brach ſich die Umgeſtaltung überall Bahn, ſo daß ſich im Dezember 1529 zu Frauenfeld, in Gegenwart Zwingli's und zweier Rathsboten von Zürich, eine zahlreich beſuchte Synode mit der Befeſtigung und neuen Regelung der kirchlichen Angelegenheiten des Thurgaus und der umliegenden Landſchaften befaſſen konnte. Im Mai 1530 folgte eine zweite Synodalverſammlung, auf der Zwingli abermals anweſend war und den Collatoren der Pfründen eine Erhöhung der Pfarrbeſoldung zumuthete. Nach dem Grundſatz, daß die beſeitigte biſchöfliche Gewalt an die chriſtlichen Gemeinden zurückgefallen ſey, dieſen folglich die Befugniß zuſtehe, durch das Organ der Synode rechtskräftige Beſchlüſſe zu faſſen, wurden die ſich Weigernden „aus Kraft göttlichen Worts“ nach Zürich vor das ſogenannte Pfründengericht geladen und mit Beſchlagnahme ihrer Ernten bedroht (Bulling. II, 289 ff.; vgl. WW. III, 2, 72). Zu den Reformirten in den Gemeinen Herrſchaften, über welche neben Zürich auch die katholiſchen Orte zu gebieten hatten, ſetzte das erſtere ſich alſo durchaus in die nämliche Stellung wie zu ſeinen eigenen Landsleuten. — Aber ein noch uſurpatoriſcheres Verfahren erlaubte ſich Zürich gegenüber der Abtei St. Gallen. Denn nicht nur entzog es

dem neugewählten Abte Kilian den ſchuldigen Schutz, ſondern unter Berufung auf das göttliche Recht, welches ſich mit Mönchsherrſchaft nicht vertrage, benutzte es ſeinen Antheil an der Schirmvogtei des Kloſters, um die Hoheitsrechte des Abts faktiſch an ſich zu reißen und ſelbſtverſtändlich dem evangeliſchen Ritus allerwärts Eingang zu verſchaffen. Nach dem baldigen Tode Kilian's (30. Aug. 1530) veräußerte es im Namen der Abtei und im Einverſtändniß mit Glarus die Kloſtergebäude an die Stadt St. Gallen, liquidirte die vorhandenen Koſtbarkeiten und entließ die Toggenburger gegen Entſchädigung ihrer Unterthanenpflicht. Alle Einſprachen der zwei übrigen Schirmorte, Luzern und Schwyz, wurden kurzweg von der Hand gewieſen, ebenſo den nachdrücklichen Vorſtellungen der reformirten Stände kein Gehör geſchenkt. In der Commiſſion, welche den kirchlich-politiſchen Operationsplan in den Angelegenheiten der Abtei vorzuberathen hatte, ſaß neben dem Bürgermeiſter Zwingli als einflußreichſtes Mitglied (Bulling. II, 114. 144. 244—272. Vgl. WW. III, 2, 29 ff. 59 ff.). Ganz wie zuvor im Thurgau, finden wir ihn ſodann unter den Präſidenten einer gleichfalls von Zürich beſchickten Synode zu St. Gallen, deren vornehmſte Verhandlungsgegenſtände der Kirchenbann und die Cenſur der Prediger bildeten (ſ. Simmler, Sammlung alter und neuer Urkunden, I, 1, 430 ff.).

Das rückſichtsloſe, kecke Vorgehen Zürichs war nicht geeignet, den fünf Orten die Einhaltung der Beſtimmungen zu erleichtern, die durch den „Landfrieden" getroffen worden waren. Ohnehin vergrimmt durch die erlittene Demüthigung und entſchloſſen, jedem Abfall vom Glauben der Väter zu wehren, ſahen ſie ſich von allen Seiten überflügelt. Ihre rechtmäßige Autorität in den Gemeinen Herrſchaften war gebrochen. In ihre eigenen Lande wurden reformatoriſche Flugſchriften und Neue Teſtamente in Menge geworfen. Glarus trat durch Mehrheitsbeſchluß zu den Reformirten über. Solothurn ſchwankte ſehr. Die Rollen hatten dergeſtalt gewechſelt, daß die Lage der Orte mehr und mehr derjenigen ähnlich wurde, in welcher ſich Zürich vor dem Umſchwunge durch die Berner Diſputation befunden und die es mit ſo ſchweren Beſorgniſſen für die Behauptung ſeiner Reformen erfüllt hatten. Sie konnten ſich unmöglich verhehlen, es galt jetzt ihrer hergebrachten Exiſtenz, und es darf nicht wundern, daß ſich neuerdings das Gelüſten regte, mit Oeſterreich gemeine Sache zu machen. Wirklich ordneten die katholiſchen Kantone eine Geſandtſchaft zum Reichstage nach Augsburg ab, die mit Auszeichnung behandelt wurde. Ebenſo betrieb dort der vorhin erwähnte Fürſtabt von St. Gallen die Einſetzung in ſeine Herrſchaftsrechte.

Aber auch Zwingli's Aufmerkſamkeit war noch Augsburg gerichtet, wo eine Beilegung der Religionsſtreitigkeiten bewerkſtelligt werden ſollte. Briefe ſeiner Freunde und Gönner gaben ihm fortlaufende Kunde vom Stande der Verhandlungen, von den muthmaßlichen Intentionen des Kaiſers, von der feindſeligen Stimmung, welche ſowohl die Katholiſchen als die Lutheraner gegen die Reformirten hegten (vergl. III, 2, 71). Als nun die proteſtirenden Stände ihre Confeſſion übergeben hatten, auch die vier reformirten Städte Straßburg, Conſtanz, Memmingen und Lindau eine ſolche vorbereiteten, glaubte Zwingli, welchen Jakob Sturm wiederholt über die Zweckmäßigkeit einer einzureichenden Denkſchrift zu Rathe gezogen hatte (VIII, 459. 469), als Repräſentant der ſchweizeriſchen Reformation, mit einer bekenntnißartigen kurzen Darlegung ſeiner vielverſchrienen Lehrauffaſſung ebenfalls nicht zurückbleiben zu ſollen. Mit der Bemerkung, daß die Kürze der Zeit eine Verſtändigung unter den Predigern der Städte des Chriſtlichen Bürgerrechts nicht geſtattet habe, und um ſich vor der Gefahr zu ſchützen, daß unter ſeinem Namen eine ihm fremdartige Betrachtungsweiſe verurtheilt werde, überſandte er demnach durch einen eigenen Boten, unter rein perſönlicher Verantwortlichkeit, ſeine vom 3. Juli 1530 datirte, in zwölf Artikel gefaßte Fidei Ratio an Karl V. Einer officiellen Berückſichtigung wurde dieſe Privatſchrift, welche die lutheriſche Partei für den Augenblick nur noch mehr verſtimmte, aber andererſeits auch vorhandene Vorurtheile zerſtreute, nicht gewürdigt. Damit ſie indeß ſo wenig als die

Augustana und Tetrapolitana unwiderlegt über den Schauplatz ziehe, schleuderte Eck dem Häresiarchen, dem impietatis ac sacrilegii dux, deorum hominumque contemptor auf dem Fuße eine feuersprühende Repulsio zu Handen des Kaisers nach, auf die Zwingli (27. August) in dem Sendschreiben an die Fürsten zu Augsburg: De convitiis Eccii, mit nochmaliger Auseinandersetzung seiner Sakramentslehre antwortete (VIII, 459. 466. 472. 474. 476. 484. 490. 505 u. ö.). Nicht eingreifend in die brennenden Tagesfragen, allein für die Erkenntniß seines theologischen Systems ungleich wichtiger als die Fidei Ratio aber auch als die wenige Monate vor seinem Tode geschriebene und erst 1536 herausgegebene Fidei Expositio, ist die um die nämliche Zeit (20. August) erschienene, vom Landgrafen von Hessen gewünschte Schrift: Sermonis de Providentia Dei anamnema. In ihr entwickelt er schärfer als im Commentar, zum ersten Male in streng systematischer Form und dogmatischer Bestimmtheit, seine religiöse Gedankenwelt durch deren Ableitung aus der principiellen Idee von der Allwirksamkeit Gottes als des höchsten Gutes, überhaupt des absolut bestimmenden Seyns und Wesens der endlichen Dinge, also aus der deterministisch und prädestinatianisch gefaßten Vorsehungsidee, und stellt damit die durchherrschende Einheit seines Denkens in seinen vorausgegangenen, jeweilen durch das momentane Bedürfniß ihm abverlangten, mehr gelegentlichen Lehrausführungen in's Licht. Hier auch vorzugsweise finden sich bei aller Verschiedenheit im Ganzen die Anklänge an Picus von Mirandula und dessen Schriften, besonders auffallend, mitunter wörtlich zusammenstimmend, in den Bestimmungen über das Wesen Gottes (vgl. VIII, 405. 516). —

Nach dem Reichstage zu Augsburg, auf dem sich zur Genüge herausgestellt, daß die Zwingli'schen von den Mächtigen der Erde nichts zu hoffen, aber um so mehr zu fürchten hätten, drängte der Gang der Ereignisse in der Schweiz unaufhaltsam einer gewaltsamen Lösung der kirchlich-politischen Wirren entgegen. Gestützt auf die zweifellose Einbildung seines absoluten Rechts, vermochte, ähnlich wie in einer zwieträchtigen Ehe, bei dem schroffen Gegensatze der Principien kein Theil mehr dem anderen gerecht zu werden. Reizungen und Reibungen ohne Zahl und Namen liefen auf's bunteste durcheinander, schürten ununterbrochen die Leidenschaften. Ausschließlicher denn je nahmen Zwingli, welchen die Umstände, persönliche Neigung und Auffassung seines Berufs an das zürcherische Staatssteuer gebracht hatten, die vaterländischen Zerwürfnisse in Anspruch. Welche Motive ihn bestimmt haben mögen, im Namen der am 5. Septbr. 1530 in seinem Hause versammelten Prediger von Straßburg, Zürich, Bern und Basel an die fünf Orte nochmals die dringende Bitte um Freigebung der ungehinderten Predigt des Wortes Gottes, als der einzigen Bedingung für die Rückkehr des Friedens in der gefährdeten Eidgenossenschaft, zu richten, ist nicht leicht zu entscheiden. Denn offenbar legten er und seine Freunde dem Schritte Wichtigkeit bei, während sie sich die Erfolglosigkeit desselben doch schwerlich verhehlen konnten (II, 3, 77. VIII, 511). Kurz, zu Anfang des Jahres 1531 machten die fünf Orte gegen Zürich und seine „Mithafte" eine geharnischte Beschwerdeschrift anhängig, deren Klagpunkte mit Ausnahme der Deutung, welche sie der Feststellung des Landfriedens über die kirchlichen Verhältnisse in den gemeinsamen Vogteien zu vindiciren suchten, vom rechtlichen Standpunkte aus betrachtet, nicht unbegründet waren. Würde ihnen nicht zu ihrem Rechte verholfen, so sähen sie sich genöthigt, sich der unleidlichen Vergewaltigung durch Ergreifung anderer Mittel zu erwehren. Zürich ging von der ihm weniger günstigen Defensive sofort zur Offensive über; es rückte die abscheulichen Schmähungen, die empörenden Verlästerungen in den Vordergrund, welche sich die aufgeregten Bewohner der fünf Orte gegen die Evangelischen und ihre Führer reichlich zu Schulden kommen ließen, und gab die Gegenerklärung ab, es könne und wolle solche Verunglimpfung seiner Ehre gleichfalls nicht länger dulden (Bulling. II, 324 ff.). Beiderseitig wurde hiemit der Krieg abermals in Aussicht genommen; Zürich beantragte ihn förmlich in den Conferenzen der Bürgerstädte. Eine Tagsatzung in Baden (28. März) bewirkte statt der gehafften Annäherung

nur tiefere Verbitterung. Die Verweigerung des Zuzugs im sogenannten Müßerkrieg gab den reformirten Orten Veranlassung, ihren Beschwerden über die stetigen Beschimpfungen diejenige eines bundesbrüchigen Verhaltens und landesverrätherischer Umtriebe der fünf Orte beizufügen. Die vermittelnden Stände fanden kein Gehör mehr (Bulling. II, 345 ff.). Ungefähr gleichzeitig trat Zwingli mit großen Projekten hervor. In umfassender Würdigung der europäischen Weltlage, bei welcher der Austrag der Dinge in der Schweiz auch für die Machtstellung der Protestanten in Deutschland von hohem Belang war, gestützt auf seinen Grundsatz, daß kraft göttlicher Gerechtigkeit der Mißbrauch jedes bloß geschichtliche Recht verwirke, vereinbarte er in geheimer Berathung mit den einflußreichsten Mitgliedern des Raths den Entwurf zu einer vollständigen politischen Umgestaltung der Eidgenossenschaft. Zürich und Bern sollten sich der Leitung des Bundes bemächtigen, die fünf Orte durch Ausschluß von der Mitregierung in den Unterthonenlanden, oder durch Theilung der letzteren nach der Volkszahl der regierenden Orte, in eine ihrer geringeren Macht entsprechende sekundäre Stellung zurückgedrängt und dieser Plan durch einen ungesäumten überlegenen Angriff auf die Gegner durchgesetzt werden! Die höchst merkwürdige Begründung dieses „geheimen Rathschlags", durch welchen noch rechtzeitig vorgebeugt werden sollte, daß zunächst Zürich nicht „zwischen Roß und Wagen" hineingerathe, oder daß in weiterer Abzielung auch den befreundeten Protestanten Deutschlands aus den muthmaßlichen Combinationen des Kaisers nicht neue Gefahren erwachsen, schließt Zwingli mit den zusammenfassenden Worten: „Summa Summorum, wer nicht ein Herr kann seyn, ist billig, daß er ein Knecht sey" (II, 3, 95—109). Allein die zwinglisch-zürcherische Absicht, „etwas Tapferes zur Hand zu nehmen", d. h. eine protestantische Hegemonie zu bilden, stieß bei den mitverbundenen Bürgerstädten, vorab bei dem bedächtigen, durch das eigenmächtige Verhalten Zürichs ohnehin verstimmten Bern, auf unüberwindlichen Widerstand. Nur um so nachdrücklicher predigte Zwingli, der um jene Zeit in ähnlicher Weise wie vorher zu Frauenfeld und St. Gallen, noch einer Synode zu Lichtensteig im Toggenburg anwohnte, die Reform der Eidgenossenschaft, die Beseitigung der Pensioner, die Bestrafung der Schmäher, die Beschirmung der um des Evangeliums willen Verfolgten und Bedrohten (Bulling. II, 344. 368). In Zuschriften und auf Tagen stellte Zürich mit hartnäckiger Beharrlichkeit die Unabwendbarkeit und politische Nothwendigkeit des Krieges dar. Da, um sein Drängen zu zügeln, vereinigten sich zuletzt die Bürgerstädte, auf Berns wiederholten Antrag, zu dem für gewisse Eventualitäten schon im „Landfrieden" vorbehaltenen Beschluß, den fünf Orten durch Zürich und Bern die Zufuhr von Korn, Wein, Salz, Stahl und Eisen absperren zu lassen (15. Mai).

Zürich hatte sich zu dieser verkehrten Maßregel nur mit starkem Widerstreben herbeigelassen. In der That, hielt man sich einmal zur Führung eines gewaltthätigen Schlages berechtigt, so durfte man ohne Preisgabe der eigenen Interessen jetzt nicht mehr auf halbem Wege stehen bleiben. Zwingli erkannte sogleich die verhängnißvolle Wendung der Dinge. Auch mit Zürichs fast nothgedrungener Betheiligung war er nicht einverstanden. Am Pfingstfeste, dem Tage der Bekanntmachung des sogen. Proviantabschlags, nahm er keinen Anstand, denselben rücksichtslos zu mißbilligen. „Wer keck genug ist", predigte der geistliche Tribun, „dem Anderen zu gebieten, daß er sich unterwerfe, der muß Wort und Faust mit einander gehen lassen. Denn schlägt er nicht, so wird er geschlagen. Ihr von Zürich verweigert den fünf Orten als Uebelthätern den Proviant. Vielmehr solltet ihr den Streich folgen, nicht die Unschuldigen — das verführte Volk — hungern lassen. Indem ihr stille sitzt, als hättet ihr nicht genügende Ursache zu ihrer Bestrafung, nöthigt ihr sie, euch zu strafen und zu schlagen. Das wird euch auch beschehen" (Bulling. II, 388). Die allgemeine Sperre, welche mit Mißwachs und sonstigen Calamitäten zusammentraf, entflammte die Erbitterung in den fünf Orten zur fanatischen Wuth der Verzweiflung, einigte wider Erwarten ihrer Begünstiger alle Klassen und Parteien der Bevölkerung, rief durch ihre erbarmungslose

Härte vielfache Entrüſtung auch im Lager der Evangeliſchen, in den Gemeinen Herrſchaften, ſogar in Bern und Zürich hervor. Zahlreiche Stimmen ſetzten der Maßregel das Wort des Apoſtels entgegen: So deinen Feind hungert, ſa ſpeiſe ihn. Ausſöhnungs- und Vergleichsverſuche im Juni, Juli und Auguſt, eingeleitet durch die franzöſiſche Geſandtſchaft, konnten bei der Tiefe des Bruchs und der Gegenſätzlichkeit der Tendenzen nicht anders als reſultatlos verlaufen. Die Länder forderten vor Allem die Aufhebung der Sperre; die Städte wollten nur unter der Bedingung darauf eingehen, daß Jedermann auch innerhalb des Gebiets der fünf Orte die Schriften Alten und Neuen Teſtaments zum wenigſten unbeirrt leſen und ſich nach Mitgabe derſelben ausſprechen dürfe.

Unter allen dieſen Vorgängen war Zwingli's Stellung eine äußerſt dornichte geworden. Nicht mehr bloß in den katholiſchen Kantonen wurden maſſenhaft wider „den Gott der Lutheriſchen“ (Bulling. II, 337) die giftigſten Pfeile abſcheulichſter Verdächtigung geſchleudert. Auch unter den Reformirten war bei der Geſammtheit der Unzufriedenen, bei den Freunden der Ruhe, ſeine Perſon der Gegenſtand der Verwünſchung und Anfeindung. Selbſt zu Zürich regte ſich in und noch mehr außer dem Rath eine mächtige Oppoſition wider den allgewaltigen Mann. Gemeine Scheelſucht, verletzte Eitelkeit, zurückgewieſener Eigennutz, niedergehaltene, unter die Ruthe der Zucht gebeugte Ausgelaſſenheit, dann wieder Abneigung gegen gewaltthätiges, mit der Strenge des Rechts nicht zu vereinbarendes Vorſchreiten, unheimlicher Schauder vor dem heraufbeſchworenen Bürger- und Religionskriege — Alles, Altes und Neues, vereinigte ſich, um ihm, deſſen Mißgeſchick es war, keinen ebenbürtigen Staatsmann an der Seite zu haben, die Gemüther zu entfremden. Er mußte der einige, unbeugſame Anſtifter der unlösbaren Verwickelungen, der bodenloſen Zerwürfniſſe, der herzzerreißenden Lage des gemeinſamen Vaterlandes ſeyn. Seine kühnen politiſchen Entwürfe wurden zu Waffen wider ihn. Sein Anſehen wankte. Das letzte Ziel ſeines Strebens, an das er ſeit der Berner Reformation ſeine beſte Kraft geſetzt — die Regeneration der geſammten Eidgenoſſenſchaft auf dem Grunde des Wortes Gottes — ſchien ſogar unter ſeiner eigenen Partei nicht mehr die unnachſichtliche Unterſtützung zu finden, ohne welche deſſen Verwirklichung nicht zu hoffen ſtand. Entweder mußte er weichen, oder — Zürich mußte neuerdings mit ihm gehen! Gereizt zwar, aber in weſentlich richtiger Schätzung der eminent kritiſchen Situation erſchien deshalb Zwingli den 26. Juni vor dem Großen Rath und verlangte ſeine Entlaſſung. Er wolle ſich anderwärts ein Feld der Thätigkeit ſuchen. Nach eilfjähriger Wirkſamkeit ſey er mit ſeinen väterlichen Warnungen vor den Gefahren, welche der Eidgenoſſenſchaft aus dem Gebahren der Söldnerpartei in den fünf Orten erwachſe, ſo wenig durchgedrungen, daß man fortfahre, Freunde dieſer letzteren und Feinde des Evangeliums in den Rath zu befördern. Weil er deſſen ungeachtet alle Verantwortlichkeit tragen müſſe, während man doch weder auf ihn, noch auf die Wahrheit hören wolle, ſo nehme er jetzt Urlaub! Der Rath erſchrak; die Oppoſition verſtummte. Die eingetretene Spannung wurzelte ja nicht in einer principiellen Differenz; ſie war mehr nur das Erzeugniß der auseinandergehenden Anſichten über die einzunehmende Haltung Zürichs. Eine ehrende Deputation, zuſammengeſetzt aus den oberſten Würdeträgern des Staats, erhielt den Auftrag, das Einverſtändniß herzuſtellen. Nach gepflogener Auseinanderſetzung gab Zwingli drei Tage ſpäter vor dem Rathe die Erklärung ab, es gehe ſein Beſtreben dahin, Zürich groß zu machen; unter der Vorausſetzung nun, daß ſie Gott ſich gehorſam erweiſen, auf die zugeſagte Beſſerung hin, wolle er bei ihnen bleiben und mit Gottes Gnade ihnen ſeine Kräfte widmen bis in den Tod (Bulling. III, 45).

Es dient zu nichts, die naheliegende Frage aufzuwerfen, welches die Folgen geweſen wären, wenn Zwingli damals aus ſeinem bisherigen Wirkungskreiſe ausgeſchieden wäre. Nach Gottes Rath ſollte der Tod nicht mehr lange auf ſich warten laſſen. Düſtere Ahnungen der ſich nahenden Kataſtrophe erfüllten die ſonſt heitere Seele. Be-

fragt, was die Erſcheinung eines mächtigen Kometen in jenen Tagen zu bedeuten habe, lautete ſeine Antwort: „Mich und manchen Ehrenmann wird es koſten und wird die Wahrheit und die Kirche Noth leiden; doch von Chriſtus werdet ihr nicht verlaſſen werden.“ Noch verſuchte er, die Berner Geſandten in einer nächtlichen Zuſammenkunft zu Bremgarten durch Darlegung der ſich häufenden Gefahren zu thatkräftigem Handeln zu beſtimmen. Dort nahm er ſchluchzend von ſeinem baldigen Nachfolger Bullinger mit den Worten Abſchied; „Mein lieber Heinrich, Gott bewahre dich; ſey treu dem Herrn Chriſto und ſeiner Kirche.“ In ähnlicher Stimmung predigte er: „Eine Kette iſt gemacht und iſt fertig; die wird mir und manchem frommen Zürcher den Hals abziehen. Denn es iſt um mich zu thun. Ich bin bereit, des Willens Gottes gewärtig. Meine Herren müſſen dieſe Leute — nämlich die mit zu großer Schonung behandelten Penſionsfreunde der fünf Orte — nimmer ſeyn. Dir aber, Zürich, werden ſie den Lohn geben, werden auf deinem Kopf einen Zaunſtecken zuſpitzen; denn du willſt es alſo haben. Strafen willſt du nicht; dafür werden ſie dich ſtrafen. Es wird aber Gott ſein Werk nichtsdeſtoweniger erhalten und auch ihr übermüthiges Gebahren wird ein Ende nehmen“ (Bulling. III, 46. 48. 52. 137. Mycon. 25 f.). In der Zwiſchenzeit hatte er noch, aufgefordert durch den franzöſiſchen Geſandten Moigret, zu einem Zeugniß wider die umgehenden Vorurtheile, ſeine letzte Schrift, die ſchon erwähnte Christianae Fidei Expositio niedergeſchrieben und ſie Franz I. übermittelt.

Die mühſeligen Unterhandlungen waren von den fünf Orten abgebrochen worden. Das hungernde Volk, durch die Noth geſtachelt, drohte laut, ſich Speiſe zu holen mit bewaffneter Hand. Alle Vorbereitungen zur Eröffnung der Feindſeligkeiten wurden getroffen. Die wiederholten Bemühungen der Schiedorte, Zürich und Bern zur Wiedergeſtattung der Zufuhren zu bewegen, waren umſonſt. Zwingli wurde noch beſonders durch die Geſandten von Glarus, Straßburg und Conſtanz bearbeitet, verwies ſie aber ziemlich kühl an den Rath (Bulling. III, 77). Dennoch ließ es das eitle Vertrauen auf ihre überlegene Macht, die innere Spaltung und Unentſchloſſenheit bei den Städten zu keinen kräftigen, dem Ernſte des Augenblicks entſprechenden Maßnahmen kommen. Nachdem auch noch die letzten Vermittelungsvorſchläge verworfen worden waren, ſahen ſie ſich daher durch das plötzliche Kriegsmanifeſt der fünf Orte vom 9. Oktober förmlich überraſcht. Am 10. Oktbr. ſtanden die Panner der Feinde bereits ſchlagfertig bei Zug.

In Zürich herrſchte Schrecken, Unſchlüſſigkeit und geheimer Verrath. Eine Vorhut unter Georg Göldli wurde an die Gränze nach Kappel entſandt. Endlich erging der Sturm. Den 11. Oktober, Morgens um 11 Uhr, zog das Panner von Zürich unter Rud. Lavater aus, ſtatt von 4000, die zu ihm gehörten, nur von 700 Mann begleitet, deren manche während der Nacht herbeigeeilt und ermüdet waren. Auch Zwingli, als Feldprediger vom Rathe beordert, beſtieg mit dem deutlichſten Vorgefühl ſeines nahen Endes das ſich ſträubende Pferd. Auf dem Zuge hörte man ihn ſich ſelber und die Kirche brünſtig ſeinem Gotte befehlen. Schon am Albis vernahm man den Donner der Geſchütze. Bei Kappel war der Angriff erfolgt. Gegen beſſeren Rath drängten Lavater und Zwingli, der Vorhut mit dem erſchöpften Heerhaufen zu Hülfe zu eilen. Nach 3 Uhr langte dieſer auf der Wahlſtatt an. Kaum 2000 Mann ſtanden 8000 kampfbereiten, todesmuthigen Feinden gegenüber. Wider die Abſicht und den Willen der beiderſeitigen Führer, welche den blutigen Entſcheid auf den folgenden Morgen zu vertagen ſuchten, als ſchon die Sonne dem Untergang zuneigte, entbrannte noch der verhängnißvolle Kampf. „Ihr habt uns den Brei gekocht und die Rüben übergethan“, warf ein Unmuthiger Zwingli vor, „Ihr müßt uns nun eſſen helfen. „Biedere Leute“, redete er unter den Vorderſten die ihn Umgebenden an, „ſeyd getroſt und fürchtet euch nicht; müſſen wir gleich leiden, ſo iſt doch unſere Sache gut. Befehlet euch Gott; der kann unſer und der Unſrigen pflegen. Gott walte ſein!“ Nach tapferem Widerſtande im Anfange bemächtigte ſich ſehr bald allgemeine Verwirrung der ſchlecht geführten Zürcher. Ehe die Nacht hereinbrach, war ihre vollſtändige Niederlage entſchieden. Von

einem Steinwurf zu Boden geworfen und durch einen Speer getroffen, lag Zwingli nicht fern von der Stelle des Angriffs unter den Todten und Verwundeten, die Hände wie zum Gebet gefaltet, die Augen gen Himmel gerichtet. „Welch' Unglück ist denn das?“ — hatte er fallend gesprochen — „den Leib können sie wohl tödten, die Seele nicht!“. Die Zumuthung, zu beichten, die Mutter Gottes und die Heiligen anzurufen, wies er mit einer verneinenden Kopfbewegung zurück, worauf hin ihm Hauptmann Bokinger aus Unterwalden mit dem Schwerte den Todesstreich versetzte. Als am folgenden Tage der Leichnam des Ketzers erkannt wurde, ertrotzten die fanatischen Kriegshorden dessen Viertheilung und Verbrennung durch Nachrichters Hand (Bulling. III, 136. 166 f.-Mycon. 26).

In der Eidgenossenschaft erregte die Kunde von Zwingli's Fall erst dumpfe Bestürzung, dann tiefe Trauer bei den Einen, schadenfrohen Siegestaumel bei den Anderen. Denn selbst im Lager der Gegner fehlte es nicht ganz an Solchen, welche der Aufrichtigkeit seiner Bestrebungen ihre nachträgliche Anerkennung zollten und sich nicht des Gefühls erwehren konnten, daß das Vaterland seinen ohne Vergleich bedeutendsten Mann verloren habe. Wenn sein tragisches Ende sich den dankbaren Verehrern schon sehr bald in den Glanz des Martyriums gehüllt hat, während ein Luther, welchem die erste Nachricht von demselben Thränen entlockte, es nachgerade als ein Gottesgericht hinstellte*); so wird dagegen die unbefangene Geschichte weder zu der einen noch zu der anderen Betrachtungsweise ihre bedingungslose Zustimmung geben können. Sie wird in Zwingli's erschütterndem Ausgang die Sühne erblicken müssen nicht sowohl für eine Ueberschreitung der von Gott ihm zugewiesenen Sphäre, als für jene ungeduldige, eigenwillige Art und Weise der Betreibung des scharf erfaßten Ziels, zu welcher das glühende, rückhaltlos in den Dienst der Wahrheit gestellte Herz sich durch die Verhältnisse vom großen Siege in Bern an hat fortreißen lassen. Im Uebrigen schien mit der Niederlage zu Kappel und Zwingli's Tod der Stern des Glücks von Zürich weichen zu wollen. Für den Augenblick war das Uebergewicht der katholischen Orte entschieden, der weiteren Ausbreitung der Reformation in der alten Eidgenossenschaft eine Schranke gesetzt. Der gewaltigen Erhebung, nicht frei geblieben von leidenschaftlicher Ueberreizung, folgte, nachdem die allbewegende Kraft ihr entrückt war, Ermüdung, Abspannung und auch Ernüchterung. Allein Zwingli's kirchliche Reform, die Befreiung des religiösen Lebens durch dessen Zurückführung auf Gott selber und seine Bezeugung im Gotteswort der Schrift, so weit ihr mit den Waffen des Geistes zum Durchbruche verholfen worden war, hatte sich zu kräftig an den Gewissen des Volkes bezeugt, als daß ihr aus der plötzlichen Demüthigung eine ernstere Gefahr hätte erwachsen können. Zwingli blieb der Reformator der Schweiz, der Impuls gebende Begründer der reformirten Kirche. Anders verhält es sich allerdings mit seiner späteren politischen Wirksamkeit. Nicht nur ist er ihr persönlich zum Opfer gefallen, sondern — was bedeutsamer erscheint — es ist über sie schon wenige Wochen nach seinem Tode in dem Verkommniß zwischen der Stadt und der Landschaft, in dem sogenannten Pfaffen- oder Kappelerbrief vom 9. Dezember 1531, der Stab gebrochen worden. Mag man vom Standpunkte der Gegenwart aus über die Idealität seines damaligen politischen Programms so oder anders urtheilen, — im Blicke auf ihn ist der förmliche Ausschluß der Geistlichen von aller aktiven Theilnahme am Staatsregimente zum Statut erhoben worden, das in der Schweiz bis auf den heutigen Tag nachwirkt (Bulling. III, 284 f. Gualther, Apologia, 1545). —

Zwingli hat unter den schwersten Gefahren und unter furchtbarem Widerstand in dem kurzen Zeitraume von nicht ganz dreizehn Jahren in Zürich eine vollständige Rekonstruktion der Kirche, ihrer Lehren, Institutionen und Lebensordnungen durchgeführt

*) Kleines Bekenntniß vom Abendmahl, 1545; Brief an Herzog Albrecht von Preußen und an Bullinger.

und ihnen den Stempel ſeiner Individualität aufgedrückt. Er hat dort den Sinn für höhere Geiſtesbildung bleibend geweckt, die Verehrung und Pflege der Wiſſenſchaft eingebürgert und dadurch den Grund zu der ſeitherigen Bedeutung der Stadt für die Schweiz und für Deutſchland gelegt. Er hat mit klarem Bewußtſeyn den Plan einer durchgreifenden religiös-ſittlichen Regeneration aller Lebensverhältniſſe im Geſammtumfange der alten Eidgenoſſenſchaft verfolgt, hat ſie als die dringendſte Forderung der Zeit, als die ſichere Bürgſchaft für die Einigung und innere Kräftigung des vaterländiſchen Staatenbundes betrachtet und ſie zum leitenden Princip ſeiner ſtaatsmänniſchen Bethätigung gemacht. Er würde in dieſer durchaus karakteriſtiſchen Richtung, die erneuernden Heilsmächte des Evangeliums zur allbeherrſchenden Grundlage für die Formirung des bürgerlich-ſocialen und ſtaatlichen Lebens zu erheben, vorausſichtlich noch glänzendere Erfolge erzielt haben, wenn er in den letzten Lebensjahren dem beſtehenden Rechte die gebührende Rückſicht gezollt hätte.

Man hat oft verſucht, das Karakterbild des Mannes mit dem klaren Auge, mit dem geſchloſſenen Munde, mit der wie in Stein gehauenen Phyſiognomie (Hagenbach) zu zeichnen. Es iſt wohl deshalb nur ſelten gelungen, weil man meinte, an ihm einzelne hervorſtechende Züge aufzeigen zu müſſen, welchen dann mit ziemlich gleicher Berechtigung andere entgegengeſtellt werden konnten. Zwingli iſt eine ſehr harmoniſch angelegte, aller Excentricität baare Natur, einfache Größe ihre Signatur. Wenn nüchterne Verſtändigkeit bis zum Ueberdruß als der ſpecifiſche Grundzug ſeiner Geiſtesart ausgegeben wird, ſo läßt ſich dies nur daraus erklären, daß bei faſt ebenmäßiger Ausbildung aller Geiſteskräfte höhere Genialität, eigentlicher Tiefſinn und ſchöpferiſche Phantaſie nicht zu ſeiner Ausſtattung gehört haben. Obenan unter den Elementen, welche zuſammen ſeine markige Perſönlichkeit conſtituiren, ſteht ſtramme Willensenergie, eine ſtetig geſammelte Thatkraft, vermöge welcher er geraden Weges, unbeirrt auf das erſchaute Ziel losgeht. Dieſem Ziele muß die Klarheit des Verſtandes, die Schärfe des Urtheils, der umfaſſende Blick in die jeweilige Geſammtlage der Dinge dienen; Angeſichts deſſelben müſſen untergeordnete Rückſichten, müſſen auch die gemüthlichen Regungen des eigenen Herzens verſtummen. Ohne Wurzeln in der nächſtvergangenen mittelalterlichen Entwickelungsperiode tritt uns in Zwingli ein idealiſtiſcher, auf den Höhen einer großartigen Zeitbewegung einherſchreitender Praktiker entgegen, deſſen Antlitz bei aller Einwirkung auf das Gebiet des unmittelbaren Lebens der Zukunft zugekehrt iſt und der die Normen für die Geſtaltung der ſpröden Wirklichkeit direkt den Zeugniſſen der göttlichen Willensoffenbarung in der Schrift, nebenbei, wo die ſtaatliche Ordnung in Betracht kam, auch den muſtergültigen Republiken des klaſſiſchen Alterthums enthob. So ſteht er da, im Vergleiche mit Luther und ſeinem faſt ausſchließlich religiös-theologiſchen Intereſſe allerdings nicht als eine apoſtoliſche, aber auch nicht als eine antike, ſondern als eine vorwiegend prophetiſche, durch und durch auf die Löſung der kirchlich-ſocialen Probleme gerichtete Geſtalt, oder, wie er etwa auch ſchon bezeichnet worden iſt, als ein Vorläufer der modernen Zeit in ihrem Ringen mit den ſchwerſten Aufgaben, die ihr geſtellt ſind. Mächtig gehoben durch die unerſchütterliche Siegesgewißheit in Betreff des Reformationswerkes, zu deſſen ſelbſtbewußtem Werkzeug ihn die Vorſehung geordnet, voll des getroſteſten Gottvertrauens, anhaltend im Gebet, ausgerüſtet mit einer für damals ſehr gründlichen Gelehrſamkeit, von unverwüſtlicher Arbeitskraft, fleißig im Predigen und Lehren, gewaltig in der Handhabung des Worts, unerſchrocken im Strafen, eindringlich im Vermahnen, anmuthig im Tröſten, ſchlagfertig im Diſputiren, gemäßigt im Streit, war er fröhlichen Gemüths, anregend, heiter in Geſellſchaft, leicht aufbrauſend, aber ſchnell beſänftigt, freigebig, dienſtfertig und freundlich gegen Jedermann, ein Freund der Muſik, ſein Haus ein Mittelpunkt vielſeitigen geiſtigen Verkehrs, eine Zufluchtsſtätte der Bedrängten und Verfolgten, ſein edles Weib — „die apoſtoliſche Dorkas“ im ſchmuckloſen Bürgerkleide, welcher er die friſchen Aus-

hängebogen der Bibelüberſetzung vorzuleſen pflegte — „die Seele ſeiner Seele“ (ſ. II, 1, 320. Bulling. I, 305. 308. Mycon. 12 ff. Bernh. Weiß bei Füßli IV.).

Zwingli's Schriften endlich, von denen er ſelber erachtet, daß ſie füglich der Vergeſſenheit anheimfallen dürfen, ſobald einmal der heil. Schrift zu ihrem Rechte verholfen ſey (vgl. VII, 399), laſſen in formeller Hinſicht Manches zu wünſchen übrig. Sie ſind nicht die wohlgearbeiteten Erzeugniſſe eines ſchriftſtellernden Gelehrten, ſondern ſie gehören mit wenigen Ausnahmen zu den Thaten des Mannes, deſſen Leben und Wirken überhaupt ſich in der innigſten Wechſelbeziehung zu ſeiner Zeit verlief. Durch das augenblickliche Bedürfniß gefordert und nur auf dieſes berechnet, tragen ſie meiſt die Spuren der Eilfertigkeit und des Geſchäftsdranges an ſich, unter deſſen Hemmungen ſie entſtanden ſind (VII, 333). Im Deutſchen ſchlägt der Dialekt vor; die Conſtruktionen ſind häufig dem Lateiniſchen nachgebildet, und es iſt ungeachtet ihrer vielfach plaſtiſchen Haltung die zwingliſche Sprache heutzutage ſelbſt für den geborenen Schweizer im Einzelnen keineswegs immer ganz leicht verſtändlich.

Ohne die ſich vielfach widerſprechenden Beurtheilungen des ſchweizeriſchen Reformators und impulsgebenden Begründers der reformirten Kirche im Einzelnen zu berückſichtigen, haben wir mit Abſicht in unſerer Skizze, ſo viel möglich, die Thatſachen ſelber reden laſſen. Sollte es den Anſchein haben, als hätten wir den gleichzeitigen reformatoriſchen Bewegungen und den dadurch hervorgerufenen Gegenwirkungen, ſo weit ſie mit Zwingli's Wirkſamkeit im Zuſammenhange ſtehen, einen verhältnißmäßig zu großen Raum zugetheilt, ſo bemerken wir, daß ohne fortwährende Beziehung derſelben ſowohl ſein Leben als ſein Reformationswerk ſchlechterdings nicht verſtanden werden kann. Denn abgeſehen davon, daß er den treibenden Anſtoß zu dem gewaltigen Kampfe der Geiſter für und wider die Reform in der Schweiz gegeben und daß er bis an ſeinen Tod deren eigentlichſter, maßgebender Mittelpunkt geblieben, gehört dieß zu ſeiner karakteriſtiſchen Eigenthümlichkeit, daß ſein Leben von dem Augenblicke an, wo er in Zürich reformirend auftritt, nicht nur in ſeinem Werke vollſtändig aufgeht, ſondern daß es ſich überdem zuſammt ſeinem Wirken in der innigſten Wechſelbeziehung zu ſeiner Zeit und ihren jeweiligen Begebenheiten vollzieht. Der letzte Zielpunkt ſeines Strebens war im Allgemeinen die Geltendmachung des unverfälſchten Evangeliums als der einzig rettenden Macht für das Menſchengeſchlecht (I, 86), inſofern die Reformation der zum dummen Salze gewordenen mittelalterlichen Kirche in möglichſt weitem Umfange, im Beſonderen die religiös-ſittliche und, ſo weit nothwendig, auch politiſche Neugeburt der Eidgenoſſenſchaft. In der energiſchen Verfolgung dieſes Ziels ging er zwar keineswegs planlos, aber eben ſo wenig in der Art eines doktrinären Ideologen, ſondern durch und durch praktiſch zu Werke. Je und je war die Weiſe, meiſt auch das Maaß ſeiner Einwirkung durch die wohlerwogene Situation, durch den augenblicklichen Gang der Ereigniſſe beſtimmt. Auch ſeine Schriften, die reformatoriſchen, polemiſchen und bekenntnißartig darlegenden, ſind in Uebereinſtimmung mit ſeinem Satze: Christiani hominis est, non de dogmatis magnifice loqui, sed cum Deo ardua semper ac magna facere (IV, 155), wie erwähnt, faſt ausnahmslos Thaten, Gelegenheitsſchriften im beſten Sinne. Wiewohl er allerdings auch der grundlegende Schöpfer des reformirten Lehrbegriffs iſt, ſo will daher doch ſeine Bedeutung und eigenthümliche Größe weit weniger in ſeinen Leiſtungen auf dem Gebiete der Lehrgeſtaltung und deren theologiſcher Ausführung, als in der Intenſivität ſeiner Einwirkung auf das unmittelbare Leben und in der umfaſſenden Verwerthung der Heilserkenntniß auf die Organismen deſſelben geſchaut werden. Soweit überhaupt der Theologe mit ſeiner Gottesgelehrtheit und ſeiner einheitlichen Lehranſchauung ſich von dem Reformator unterſcheiden läßt, überwiegt der letztere bei Zwingli noch ausſchließlicher als bei Luther und ſelbſt bei Calvin.

Unter Feſthaltung dieſer wohl unbeſtreitbaren Erwägung werfen wir zum Schluſſe noch einen Blick auf die theologiſche Eigenthümlichkeit und zuſammen-

faſſende Lehrweiſe Zwingli's im Ganzen, indem wir uns für diejenigen Lehrpartieen, welche eingehender zu entwickeln, er ſich veranlaßt ſah, auf die frühere Darſtellung beziehen, die ohnehin bekannten Beſonderheiten aber, um nicht zu weitläufig zu werden, bei Seite laſſen.

Nach langer Vernachläſſigung iſt das zwingli'ſche Lehrſyſtem in neuerer Zeit wiederholt Gegenſtand ſorgfältiger Erörterung geworden, und es muß freudig anerkannt werden, die einſchlagenden Forſchungen bekunden eine ſehr weſentliche Förderung in der Erkenntniß deſſelben. Auch treffen ihre Ergebniſſe — wie es bei unbefangener Erfaſſung des Stoffs nicht anders zu erwarten ſteht — in der Hauptſache nahe zuſammen. Nur dieß iſt nach den eindringenden Auseinanderſetzungen Zeller's und Sigwart's im Grunde noch ſtreitig, was als das Princip des theologiſchen Syſtems Zwingli's zu betrachten ſey: ob es das ſubjektiv-religiöſe Seligkeitsintereſſe, näher ſodann der den Mittelpunkt ſeines religiöſen Lebens ausmachende Glaube an ſeine Erwählung ſey, wie Zeller annimmt, und ob hiemit die Erwählungslehre — nicht als theoretiſche Vorausſetzung, ſondern als Folge des Erwählungsbewußtſeyns — den tiefſten Hintergrund ſeiner religiöſen Ueberzeugung, die Grundlage und den Mittelpunkt ſeiner Lehre bilde, aber aber, ob die Norm aller anderen Sätze in die determiniſtiſch gefaßte Gottesidee, in die Idee von der ſchlechthinigen Allwirkſamkeit Gottes als des höchſten Gutes, des Seyns, Weſens und Lebens aller Dinge geſetzt werden wolle, ob hiemit das Princip des Syſtems ein theologiſches (d. h. philoſophiſches!), ein objektives ſey, kurz ein Princip, das „auch ohne die Schrift beſtehen könnte", wie Sigwart behauptet. Sofern die partikulariſtiſche Erwählungslehre auf einen determiniſtiſchen Gottesbegriff zurückgehen muß, dürfte ſcheinen, es könne die Differenz für die ſyſtematiſche Lehrausprägung nicht von weſentlichem Belang ſeyn. Um ſo wichtiger dagegen iſt ſie jedenfalls für die Beurtheilung Zwingli's ſelbſt, für die Würdigung ſeines und bis auf einen gewiſſen Grad auch des theologiſchen Karakters der reformirten Kirchenlehre überhaupt.

Stünde uns keine andere Wahl offen, als uns zu der einen oder anderen der beiden Auffaſſungen zu bekennen, ſo müßten wir uns für diejenige Zeller's entſcheiden, als welche nach unſerem Dafürhalten der Wahrheit ungleich näher zu liegen kommt. Hiebei läugnen wir natürlich nicht, daß die Gottesidee im zwingli'ſchen Lehrbegriff mit großer Folgerichtigkeit gehandhabt ſey. Dennoch gibt ſie nicht in der Weiſe deſſen oberſtes Princip ab, daß ſich aus ihr alles Einzelne erklären ließe, am wenigſten der ganze Tenor der Lehrbildung, ihre reformatoriſche, durchweg praktiſche Richtung. Vollends iſt es nicht richtig, Zwingli's Gottesbegriff als einen ſpekulativen, aprioriſtiſchen zu taxiren und als Quelle für denſelben Picus von Mirandula hinzuſtellen. Denn einen wie überraſchenden Einfluß auch Picus auf manche ſeiner theoretiſchen Expoſitionen geübt hat, ſo fehlt doch bei jenen nicht nur die Lehre vom Glauben, ſondern auch die Lehre von der Vorſehung und Erwählung in derjenigen Beſtimmtheit, welche gerade für Zwingli ſo karakteriſtiſch iſt. Auch bezeugt dieſer ausdrücklich, daß er auf die ihm durchaus eigenthümliche Erwählungslehre durch die Schrift geführt worden ſey (IV, 113), daß ſie alſo nicht die Conſequenz ſpekulativer Prämiſſen ſey. Ohnehin iſt es ein häufig wiederkehrender Satz Zwingli's, daß es ſich in der religiöſen Erkenntniß nicht um Erzeugniſſe der ſarkiſchen, blinden Vernunft, ſondern um göttlich gewirkte Erfahrungsthatſachen, experientia, um unmittelbare Erleuchtung durch Gottes Geiſt handle (III, 130. 152. 157. 72. I, 208. 212. 70 u. ö.).

Indem wir alſo mit Zeller dafürhalten, daß die Lehrbildung Zwingli's nicht durch ſeine Vorſtellung von Gott, ſondern vielmehr zuſammt dieſer durch ſein religiöſes Leben beherrſcht ſey, ſcheint uns der principielle Ausgangspunkt ſeiner dogmatiſchen Reflexion allerdings im religiöſen Selbſtbewußtſeyn zu liegen, ſo wie dies Selbſtbewußtſeyn ſeine Erfüllung in dem völlig eigenthümlich beſtimmten ſubjektiven Glauben

und in dem ihm entſprechenden Glaubensbegriff reflektirt. Nichtsdeſtoweniger vermögen wir auch mit Zeller nicht völlig einig zu gehen, nicht in gleichem Maaße wie er, in der hiefür zu engen Erwählungslehre den beſonderſten Mittelpunkt des Syſtems zu erblicken. Sicher, ſie iſt nicht bloß theoretiſche Conſequenz der Gotteslehre, ſie nimmt im Syſtem eine weſentliche, im religiöſen Leben ſelber wurzelnde und mit ihm innig verflochtene, aber nicht die allbeherrſchende Stelle ein; ſondern, wenn es ſich hierum handelt, ſo hat man allgemeiner beim Glauben und der Lehre von ihm ſtehen zu bleiben. Der Glaube, dieſe direkte Wirkung des Geiſtes Gottes im Subjekt, iſt ſelber das reale Leben in Gott, die wirkliche Einheit mit ihm, religionis totius oolophon (III, 540); er beſchließt das ganze religiöſe Verhältniß des Menſchen, ſein Beſtimmtſeyn durch Gott in ſich. Mit ihm iſt hiemit ſofort die unbedingte Heilsgewißheit geſetzt; er iſt das realiſirte, „das wüſſenhaft Heil“ ſelbſt (II, 1, 359. 283. I, 269. 277. III, 230 u. ö.). Danach kann der Schluß, den Zwingli macht, nicht ſeyn: Ich bin erwählt, deshalb muß ich ſelig werden, und ohne dieſe auf dem ewigen Rathſchluſſe Gottes ruhende Erwählung würde meinem Heilsbewußtſeyn die zweifelloſe Sicherheit abgehen; ſondern umgekehrt: Ich weiß mich im Beſitze des gottgewirkten Glaubens und des in ihm gegebenen Heils, folglich muß ich erwählt ſeyn. (Wer glaubt, jam certus est se Dei electum esse, IV, 8., qui est fidei scuto tectus, scit se esse Dei electum illo ipso fidei fundamento et securitate, IV, 122). Schon hieraus ergibt ſich, daß das doch immerhin abgeleitete Erwählungsbewußtſeyn ſeiner Geneſis nach nicht ſowohl der Hauptgegenſtand, als vielmehr der unmittelbarſte, natürlich nicht ausſchließliche Inhalt des Glaubens iſt, und daß ſomit die Erwählungslehre nicht füglich die Grundlehre abgeben kann, darin ſich die urſprüngliche Beſtimmtheit des religiöſen Bewußtſeyns ausſpricht. Erſt hinterher, wenn ſich die Reflexion des Verhältniſſes bemächtigt, kommt dann, eben in der Lehre, die Erwählung über und vor den Glauben zu ſtehen, oder, wie Zeller ſelber ſagt, die Lehre von der Vorſehung und der Erwählung geht aus der unbedingten Glaubensgewißheit hervor. Constat eos qui credunt scire se esse electos: qui enim credunt electi sunt. Antecedit igitur electio fidem. IV, 123. 7. III, 426. Die fides iſt fructus ac pignus praesens electionis, ut jam qui fidem habet sciat se electum esse, quod prius ignorabat, cum ad fidei plerophoriam nondum venisset: quamvis non minus apud Deum electus sit ante fidem, quam post datam fidem. III, 575.

Als Zwingli die Reform in Gang brachte, war ſein religiöſes Bewußtſeyn dem Weſen nach zum allſeitigen Abſchluß gelangt. Nach Beſeitigung der langen Reihe von kirchlichen Vermittelungen des Katholicismus, dieſer löcherichten Brunnen, darin er kein Waſſer fand, dieſer auf der Verdunkelung des chriſtlichen Bewußtſeyns von Gott beruhenden Zurückdrängung des unmittelbaren Verhältniſſes zu ihm, war er zu Gott vor- und durchgedrungen, zu Gott ſelber. In Gott iſt er gelaſſen und vertraut, Gott iſt der Sabbath ſeiner Seele, Gott ſein Eins und ſein Alles, Gott das unvergleichliche, höchſte Gut, der einige, ausſchließliche Urheber und Spender alles Heils; von Gott iſt ihm unmöglich zu laſſen, an Gott, deſſen Werkzeug er iſt, gibt er ſich unbedingt hin. Gott iſt daher auch der eigentlichſte Gegenſtand des Glaubens, wie denn glauben nichts weiter heißt, als auf Gott allein vertrauen, Gott haben, und Alles, was außerdem noch zum Inhalt des Glaubens gehört, auch Chriſtus und die Erlöſung durch ihn, auch das Wort Gottes und die Heilsmittel der chriſtlichen Kirche nicht ausgenommen, ſteht in einem dienenden Verhältniß zu der unmittelbaren, ausſchließlichen Beziehung, in welcher das Subjekt zu Gott ſtehen ſoll. Alle Sicherheit der Seele iſt das innig auf Gott vertrauen, und dieß der Glaube, daß Alles allein durch Gott iſt. Nur auf Gott, auf die Gnade Gottes, deren Mittler und Bürge ihm Chriſtus iſt, auf die Wirkungen der göttlichen Gnade im Menſchen und für den Menſchen, aber auf ſchlechterdings nichts Menſchliches, nichts Aeußeres, nichts End-

liches, kann die Seligkeit gegründet werden. Jedes Vertrauen, deſſen Centrum nicht Gott iſt, beruht auf Unglauben, iſt Abgötterei, während je größer der Glaube an den allwaltenden Gott wird — deſto größer Gott in dir iſt, die ewige, unwandelbarliche Kraft alles Guten. So läßt ſich Zwingli von Anfang an, in zahlloſen Stellen vernehmen, ſey es, daß er ſich polemiſch wider die Veräußerlichungen der Religion in der römiſchen Kirche kehre, ſey es, daß er ruhig das Weſen der Frömmigkeit entwickele. Verſöhnt, geeinigt mit Gott, durch Chriſtum, von ſeinem Geiſte erfaßt und getrieben, iſt er ſich ſeines perſönlichen Heilsbeſitzes vollkommen bewußt; und fragen wir, wie er zu jener an das Myſtiſche anſtreifenden und doch wieder ſo triebkräftigen Gelaſſenheit in Gott, dieſem Grundzuge ſeines religiöſen Lebens, der auch ſeine Theologie beherrſcht, gekommen ſey, ſo gibt es keine andere Antwort als: es war das Studium der heiligen Schrift, vorab der pauliniſchen Briefe und des Evangeliums Johannes, aber vielmehr, es war das Ziehen Gottes durch ſeinen Geiſt, was ihn unter dem Studium der Schrift dahin geführt hat.

Nun hatte Zwingli theils ſchon vor dem ernſtlichen Betriebe des Schriftſtudiums, theils gleichzeitig mit demſelben, noch eine Menge anderer, ſowohl dem klaſſiſchen Heidenthum als der ſpäteren chriſtlich-kirchlichen Wiſſenſchaft zugehörende Bildungselemente in ſich aufgenommen. Er hatte ſich mit dem Stoiker Seneka, mit dem antipelagianiſch-determiniſtiſchen Auguſtin und insbeſondere auch mit dem modernen Platoniker Pico vielfach beſchäftigt. Unter ihrem, ſo wie unter dem Einfluſſe der den Humanismus begleitenden, weit verbreiteten Anſichten hatte ſich ſeine allgemeine Weltanſchauung in einem nicht näher zu beſtimmenden Umfange gebildet. Die Begriffe, die Anſchauungen und Geſichtspunkte, welche er dort gewannen, mögen auch mehr oder weniger ſchon auf ſeine Auffaſſung der Schrift und die Richtung ſeines religiöſen Lebens eingewirkt haben. Als dann das praktiſche Bedürfniß allmählich die einheitliche Zuſammenfaſſung der Lehre zu einem organiſchen Ganzen erheiſchte, verwerthete er zur dogmatiſchen Darſtellung und Begründung des der Schrift enthobenen Wahrheitsgehalts die ihm von anderswo geläufigen wiſſenſchaftlichen Einſichten in eigenthümlicher Verknüpfung ihrer unterſchiedlichen Momente, wie dieß bei der Bildung und Ausführung eines Syſtems ja immer der Fall iſt. Seine philoſophiſchen Begriffe und ſpekulativen Ideen gaben, ſo weit ſie ſich als verwendbar erwieſen, die Form ab, in die er die Subſtanz ſeines dem ſpecifiſchen Inhalte nach an der Schrift gebildeten religiöſen Bewußtſeyns faßte. Wollte man einwenden, daß hienach die dogmatiſche Ausgeſtaltung theilweiſe in ein ziemlich äußerliches Verhältniß zum religiöſen Inhalte zu ſtehen käme, ſo behaupten wir, daß überhaupt bei Zwingli das treibende religiöſe Intereſſe und ſeine theologiſche Expoſition ſorgfältig auseinander gehalten ſeyn wollen, wie ſich dieß ſchon aus einer Vergleichung ſeiner reformatoriſchen und praktiſchen Schriften mit den ſyſtematiſch gehaltenen ergibt. Sicher hat er unter den ihm bekannten Betrachtungsweiſen und Beſtimmungen gerade diejenigen in ſeinem Syſteme verarbeitet, welche ſeinen maßgebenden Canoniſationen am meiſten entſprachen. Auch hat er, obwohl er keine in's Einzelne gehende Geſammtausführung geliefert, keine christianae religionis institutio geſchrieben, doch von ſeinen Prämiſſen aus den chriſtlichen Lehrcomplex mit anerkennenswerther Folgerichtigkeit geſtaltet. Bei theilweiſer Unbeſtimmtheit und vielfältiger Unvollſtändigkeit iſt es ihm gelungen, die feſten Umriſſe einer grundlegenden Darlegung zu entwerfen, innerhalb welcher ſich die auseinander gehenden Richtungen der reformirten Kirche und ihre Lehrentwickelung in der Folgezeit bewegt haben. Gleichwohl iſt nicht zu bezweifeln, daß die dogmatiſche Ausprägung ſeines Lehrbegriffs ein ſehr anderes Ausſehen gewonnen haben würde, wenn ihm z. B. die fortgeſchrittenere wiſſenſchaftliche Begriffsbildung der Gegenwart zur Verfügung geſtanden hätte. Während die religiöſe Subſtanz ſeiner Lehre ſich von der in ſeinen Schriften vorliegenden weſentlich kaum in einem wichtigeren Punkte unterſcheiden müßte, fänden wir alsdann vor Allem einen ſorgfältiger formu-

lirten Gottesbegriff, eine andere als dieſe abſtrakt dualiſtiſche Anthropologie, eine tiefere Lehre von der Sünde, eine weniger mechaniſche, durch die Lehre von Gott und vom Weſen des Menſchen beſtimmte Chriſtologie, überhaupt eine genügendere Vermittelung der Gegenſätze zwiſchen abſoluter und endlicher Urſächlichkeit, zwiſchen Determinismus und Freiheit, zwiſchen Geiſt und Körper.

Zwingli nimmt ſeinen theologiſchen Standpunkt weſentlich in der konkreten Wirklichkeit des frommen Subjekts, ſo wie ſie ſich ihm auf Grund des eigenen religiöſen Lebens im Bewußtſeyn reflektirt, in dem realen Leben in und mit Gott, worein ihm ja auch das Weſen der Religion zu liegen kommt. Jeder Lehre wendet er nur in dem Grade ſein Intereſſe zu, als ſie der Ausdruck für ſolche Verhältniſſe iſt, welche ſich für das empiriſche Glaubensleben ſelbſt wieder als maßgebend erweiſen. Alles dagegen, was die unmittelbare Gegenwart nicht oder nur entfernter beſchlägt, was es nicht mit der thatſächlichen Bezogenheit Gottes auf den Menſchen und des Menſchen auf ihn zu thun hat, was in's Gebiet des bloß Transſcendenten gehört und mithin nicht Gegenſtand der Erfahrung ſeyn kann, tritt bei ihm auch in der Doktrin ſtark in den Hintergrund. Das Weſen Gottes als ſolches, Gott in ſeinem vorweltlichen Anſichſeyn, kümmert ihn nicht; die trinitariſchen Beſtimmungen der Kirchenlehre mit der ontologiſchen Hypoſtaſirung von Vater, Sohn und Geiſt, führt er nur äußerlich nach, wobei er durchweg einen unverkennbaren Zug zum Unitarismus an den Tag legt (III, 179. II, 1, 208); die Lehre von der Schöpfung, die Engel, die Wunder, der status integritatis, die Frage nach der Möglichkeit des Falles und nach der Fortpflanzungsweiſe der ſündlichen Naturbeſtimmtheit, die Interceſſion und das königliche Amt Chriſti, der Anfangspunkt des neuen Lebens in der Bekehrung, die unterſchiedlichen Momente des jenſeitigen Lebens, der Zuſtand nach dem Endgerichte feſſeln ſeine Aufmerkſamkeit nicht. Umgekehrt fällt ihm der entſcheidende Schwerpunkt in der Lehre von Gott auf das wirkſame Gegenwärtigſeyn Gottes in ſeiner ganzen Schöpfung, auf die Selbſtmittheilung Gottes an den Menſchen und mittelbar, durch den Menſchen, an die Welt, alſo auf die Providenz als die praesens Dei operatio, die abſolute Aktuoſität Gottes in der Einheit ſeiner potentia, sapientia und bonitas, in der Lehre von der Heilsbegründung und Heilsverwirklichung auf die Verleihung und Einwohnung des Geiſtes Gottes und die dadurch geſetzte Einheit mit Gott, auf die Seligkeit im Glauben als gegenwärtigen Beſitz. Selbſt die Lehre vom ewigen Rathſchluſſe der Erwählung, welcher gegenüber im Grunde nur die ſpröde Wirklichkeit zur Statuirung der Verwerfung treibt, ſteht im Dienſte des konkreten religiöſen Bewußtſeyns; ſie zielt auf die Sicherſtellung des Glaubens, der zwar das Produkt göttlicher Conſolität iſt, aber doch noch in keinem Momente ſeiner Idee entſpricht. Bringt man dazu noch in Anſchlag, wie die Religion nicht ſowohl die Verſöhnung als die Befreiung vom Böſen, die Erlöſung zu ihrem Centrum hat; wie die Bedeutung Chriſti weniger in ſeinem Verdienſt als in ſeinem verpflichtenden Vorbilde gefunden wird; wie nicht ſo ſehr Chriſtus als der frei waltende heilige Geiſt das ſpecifiſche Princip der Erlöſung abgibt; wie der Glaube nicht ſowohl als Organ der Receptivität denn als Spontaneität, als gotterfüllte Triebthätigkeit, efficax virtus atque indefessa actio, erſcheint, die ihre nothwendige Auswirkung in der Erfüllung des Willens Gottes hat; wie das Ringen nach ſittlicher Vollkommenheit, nach nicht bloß imputirter, ſondern wirklicher Gerechtigkeit, und der damit geforderte energiſche Kampf zwiſchen Fleiſch und Geiſt auch nach der Lehrausführung ſo ungleich mehr das religiöſe Leben beherrſcht als das Bedürfniß nach der in Gott ſchon immer geſicherten Sündenvergebung und Rechtfertigung; wie als Heilsoffenbarung, für die Zutheilung der erlöſenden Gnadenwirkung Gottes an den Menſchen, neben dem Evangelium auch das Geſetz ſeine Stelle angewieſen erhält; wie das tiefſte Motiv der Buße in der durch das Evangelium vermittelten Erkenntniß der Gnade Gottes gewußt, wie endlich nicht nur an das perſönliche Einzeldaſeyn, ſondern an die ſämmtlichen, ein-

heitlich zuſammengefaßten Organismen des menſchlichen Daſeyns gleichmäßig die normative Schnur Chriſti gehalten wird: ſo wagen wir zu fragen, ob nicht auch ſchon auf Zwingli, wenn wir uns an die weſentliche Subſtanz ſeiner Lehre halten, Anwendung finde, was wir anderwärts für die reformirte Doktrin überhaupt geltend gemacht haben, daß ſie nämlich im Allgemeinen die Darſtellung der evangeliſchen Wahrheit ſey, ſo wie dieſe dem Standpunkte des chriſtlichen Selbſtbewußtſeyns auf der Stufe und in der Beſtimmtheit der Heiligung ſey*).

Die erſte, nach unvollſtändige Geſammtausgabe von Zwingli's Schriften beſorgte ſein Schwiegerſohn R. Gualther, Tig. 1545 ff. IV. Bde. in Fol. (neu abgedruckt 1581), welche auch die urſprünglich deutſchen Schriften in lateiniſcher Ueberſetzung gibt. Den Eingang bildet Gualther's Apologia pro Zwinglio. Nach früher, Baſel 1536, in Fol., dann wieder 1592, in Quart, erſchien: Jo. Oecolampadii et Huld. Zwinglii Epistolarum libri IV. — Die zweite, mit ſchätzenswerthen Einleitungen und zahlreichen Nachweiſungen verſehene Geſammtausgabe führt den Titel: Huldreich Zwingli's Werke. Erſte vollſtändige Ausgabe durch Melch. Schuler und Joh. Schultheß, Zürich 1828—42; deutſch Bd. I. u. II., lateiniſch Bd. III. u. IV., exegetiſche Arbeiten Bd. VI. und VII., Briefe Bd. VII. und VIII., wozu 1861 noch Supplementorum fasciculus trat. — Für den nicht gelehrten Gebrauch verdient der Erwähnung: R. Chriſtoffel, Zeitgemäße Auswahl aus H. Zwingli's praktiſchen Schriften, aus dem alt-Deutſchen und Lateiniſchen in's Schriftdeutſche überſetzt, Zürich 1843 ff. 15 Bdchen. Die von Leo Judä niedergeſchriebenen Sermones populares et vulgares in psalmos et prophetas harren immer noch der Veröffentlichung in geeigneter Form.

Als äußerſt werthvolle, völlig zuverläſſige Quellen ſind zu betrachten namentlich: 1) Oswald Myconius, De Huldrichi Zwinglii fortissimi herois ac theologi doctissimi vita et obitu, verfaßt 1532, abgedruckt in der vorhin genannten Briefſammlung, Baſel 1536, und in: Monumentum instaurati Patrum memoria per Helvetiam Regni Christi et renascentis Evangelii, Basil. 1591, von uns citirt nach dem neueren Abdrucke in Ständlin's und Tzſchirner's Archiv f. Kirchengeſch. Bd. I. St. 2.; 2) Heinrich Bullinger's Reformationsgeſchichte, nach dem Autographon herausgegeben von J. J. Hottinger und H. H. Vögeli. Frauenfeld 1838. III Bde.

Die älteren Biographieen von Rüſcheler, 1776, und von J. C. Heß, 1810, wollen nicht viel bedeuten. Um ſo ſchätzbarer iſt der, der deutſchen Ausgabe der letzteren beigegebene literariſch-hiſtoriſche Anhang von Leonh. Uſteri. — Eine fleißige Arbeit iſt J. M. Schuler, Huldr. Zwingli, Geſchichte ſeiner Bildung zum Reformator des Vaterlandes, Zürich 1819, anſprechend Sal. Heß, Anna Reinhard, Gattin und Wittwe von U. Zwingli, Zür. 1819. — Die Biographieen von Röder, St. Gallen und Bern 1855, und von Chriſtoffel, Elberfeld 1857, ſind jede in ihrer Art auf einen weiteren Leſerkreis berechnet. Eine ſolche, welche den wiſſenſchaftlichen und künſtleriſchen Anforderungen der Gegenwart zu genügen vermöchte, beſitzt man einſtweilen nicht. — Für die Kenntniß des zwingli'ſchen Lehrbegriffs: Zeller, das theol. Syſtem Zwingli's, Tübingen 1853 (zuerſt in den Theol. Jahrbb. Bd. XII., vgl. auch Bd. XVI.) und Sigwart, U. Zwingli, der Charakter ſeiner Theologie mit beſonderer Rückſicht auf Picus von Mirandula, Stuttg. u. Hamb. 1855. — Immer noch brauchbar iſt auch: Leonh. Uſteri und Sal. Vögelin, Zwingli's ſämmtliche Schriften im Auszuge, Zür. 1819, 3 Bde., ſyſtematiſch geordnet. — Endlich: Hundeshagen, zur Charakteriſtik U. Zwingli's und ſeines Reformationswerks unter Vergleichung mit Luther und Calvin, Stud. u. Krit. 1862. Viel Schiefes bei Stahl, die lutheriſche Kirche und die Union, 1859, zweite Aufl. 1860. **Güder.**

*) Schneckenburger, Vergleichende Darſtellung des lutheriſchen und reformirten Lehrbegriffs. Vorwort S. XXXVI ff.

Muhammed und der Islâm. Der Urſprung der Religion, welche im Anfange des 7ten Jahrhunderts unſerer Zeitrechnung dem Götzendienſte der Araber ein Ende machte und ſich dann über ausgedehnte Theile Aſiens und Afrika's, ja zuletzt ſelbſt Europa's verbreitete, iſt in vieler Hinſicht dunkel; doch iſt nicht zu läugnen, daß wir über die Stiftung des Islâms genauere geſchichtliche Nachrichten beſitzen, als über die irgend einer anderen weit verbreiteten Religion. Wir haben nicht nur das authentiſche Buch, welches die Grundlage dieſer ganzen Religion bildet, ſondern beſitzen außerdem noch über das Leben des Stifters, namentlich über ſeine letzten zehn Jahre, ſehr viele bis in's Einzelſte gehende zuverläſſige Nachrichten. Muhammed lebte und wirkte ſeit ſeiner Flucht nach Medina an der Spitze und vor den Augen einer zahlreichen, ſich immer vermehrenden Anhängerſchaft, welche auch die kleinſten Züge von ihm aufzubewahren und der Nachkommenſchaft mitzutheilen ſuchte. Dagegen hatte er vorher in Mekka nur einer kleinen Gemeinde vorgeſtanden und keine großen Thaten vollführt; daher ſind die Nachrichten über dieſen Zeitraum viel dürftiger. Aus der Zeit, wo er noch nicht als Prophet aufgetreten war und nur eine ſehr beſcheidene Rolle ſpielte, haben wir nur ſehr wenige ſichere Angaben über ihn. Wie in aller Geſchichte, ſo füllt aber auch hier die Sage die Lücken der Ueberlieferung aus; je weniger geſchichtliche Nachricht wir von einer Lebensperiode Muhammed's haben, deſto mehr weiß uns die Legende davon zu erzählen, und die Kindheits- und Jugendgeſchichte wird nach und nach ganz märchenhaft ausgeſchmückt. Je näher der genauer bekannten Periode, deſto mehr weicht die Legende zurück.

Das Intereſſe, welches die Anhänger Muhammed's an ſeiner Perſon nahmen, veranlaßte die, welche ihn nicht ſelbſt geſehen und gekannt hatten, ſich nach allen ihn betreffenden Einzelheiten bei denen, welche noch in ſeine Nähe gekommen waren (ſeinen ſogen. Gefährten) zu erkundigen, und dieſe Erkundigungen theilten ſie dann dem ſpäteren Geſchlechte mit. Zum Glück hielt man von Anfang an darauf, daß bei jeder ſolchen Nachricht (Hadîth*) der Gewährsmann genannt werden mußte, und nur wenn dieſer und deſſen Gewährsmann u. ſ. w. als glaubwürdige Männer bekannt waren, wurden die Nachrichten als ächt angeſehen. Die Form einer ſolchen Angabe iſt alſo ungefähr folgende: Mir ſagte A: „mir berichtete B, er habe von C gehört, daß ihm D Folgendes erzählt habe: „„der Prophet ging einſt““ u. ſ. w. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß dieſe Form kein ſicheres Schutzmittel gegen abſichtliche und unabſichtliche Entſtellungen iſt; die Berichterſtatter, die meiſtens ſehr viele falſche Nachrichten wußten, konnten ſich beim beſten Willen in den Namen und in den Angaben ſelbſt Irrthümer zu Schulden kommen laſſen; die Anſichten darüber, wer ein zuverläſſiger Gewährsmann ſey, ſtimmten nicht immer überein und waren, von unſerem Standpunkte angeſehen, oft ganz falſch, namentlich wo es ſich um einige Perſonen handelte, die im Geruch der Heiligkeit ſtanden und denen wir nachweiſen können, daß durch ſie viele Lügen verbreitet ſind**). Dennoch lag in dieſer Form ein gewaltiger Damm gegen den Eindrang phantaſtiſcher Erzählungen und tendenziöſer Erdichtungen, und es gab wenigſtens keine beſſere Gewähr für die gute Erhaltung der Ueberlieferung, bis ſie niedergeſchrieben wurde, was ziemlich frühzeitig begann. Aus dem Geſagten geht freilich ſchon hervor, daß wir bei jeder einzelnen Nachricht dieſe ſelbſt nach ihrer inneren Wahrſcheinlichkeit noch ſtrenger zu prüfen haben, als die Namen der Gewährsmänner.

Die Werke, in welchen ſolche Angaben niedergeſchrieben wurden, haben theils die

---

*) In den arabiſchen Wörtern und Namen dieſes Artikels ſpreche man th wie das engliſche harte th (in think, thought), dh wie das weiche (in father, the), s als harten Ziſchlaut (wie in daß, engliſch son), z als weichen (wie in Roſe, franzöſiſch séro).

**) Die Unterſuchung über die Glaubwürdigkeit der Ueberlieferer und Ueberlieferungen iſt bei den Arabern zu einem förmlichen Zweige der Wiſſenſchaft geworden. Wir haben da eine Art von hiſtoriſcher Kritik, nur daß freilich die Regeln dieſer Kritik oft ſelbſt unkritiſch ſind und unkritiſch gehandhabt werden.

Abſicht, die authentiſchen Ausſprüche Muhammed's in juriſtiſcher, moraliſcher und anderer Hinſicht zu ſammeln, theils die, ſein Leben oder Theile deſſelben zu beſchreiben. Von beiden Arten beſitzen wir alte und ſehr ſchätzbare Werke*) und von anderen ſind wenigſtens bedeutende Bruchſtücke in ſpäteren Büchern erhalten. Die älteſte noch vorhandene Lebensgeſchichte Muhammed's iſt die von Ibn Iſhâk (geſt. 767 n. Chr. Geb.), welche uns freilich nur in einer etwa 50 Jahre ſpäter von Ibn Hiſchâm gemachten Bearbeitung vorliegt. Sie iſt herausgegeben von Wüſtenfeld (Götting. 1858—60), und es iſt, wie wir hören, Hoffnung vorhanden, daß dies wichtige Werk auch in's Deutſche überſetzt wird. Außerdem haben wir noch manches belangreiche derartige Werk aus dieſer Periode. Alle behalten die Form bei, jede Nachricht geſondert mit ihren Gewährsmännern anzuführen; doch beginnt ſchon eine Tendenz, die Nachrichten durch einander zu arbeiten. Spätere Bücher geben die alte Form zum Theil ganz auf, während andere ſie genau beibehalten und uns dadurch oft einzelne Züge aus verloren gegangenen alten Werken in zuverläſſiger Geſtalt aufbewahren. Im Ganzen aber haben die arabiſchen (und vollends die perſiſchen und türkiſchen) Werke über Muhammed, welche nach dem Jahre 400 der muslimiſchen Zeitrechnung geſchrieben ſind, viel geringeren Werth für die Geſchichte. Durch ein eigenthümliches Schickſal iſt es einem ſehr ſpäten Schriftſteller, Abulfidâ, gelungen, lange Zeit wie überhaupt für einen der erſten, wenn nicht der beſten, arabiſchen Geſchichtsſchreiber, ſo ganz beſonders für eine authentiſche Quelle über das Leben Muhammed's zu gelten. Seit man die älteren Quellen kennt, bedarf es keiner Widerlegung dieſer Anſicht mehr.

Die Werke, welche die Ausſprüche Muhammed's ſammeln, haben größtentheils gleichfalls eine hohe Bedeutung für die Geſchichte Muhammed's. Einige, darunter das allerberühmteſte, das Sahîh (d. h. das „Wahre, „Aechte") von Albuchâri (geſtorben 871), haben große geſchichtliche Abſchnitte. Dieſe Werke haben die einzelnen Angaben im Allgemeinen mit noch größerer Aengſtlichkeit geſammelt, als die rein geſchichtlichen, welche zuweilen, um den Leſer zu unterhalten, auch allerlei weniger Beglaubigtes aufnahmen. Vortreffliche Urkunden für die Geſchichte Muhammed's haben wir in den zahlreichen Gedichten ſeiner Zeitgenoſſen, welche ſich auf ihn beziehen und von denen namentlich Ibn Iſhâk ſehr viele in ſein Werk aufgenommen hat. Freilich beziehen ſich dieſe meiſtens nur auf die letzte Periode Muhammed's. Die, welche den früheren Zeitraum betreffen, ſind größtentheils unächt. Daß ſchließlich der Korân ſelbſt eine Hauptquelle für die Geſchichte Muhammed's ſey, haben wir ſchon oben angedeutet.

Die Geſchichte Muhammed's iſt in neuerer Zeit der Gegenſtand der eifrigſten Unterſuchungen geworden. Die älteren europäiſchen Werke ſind dadurch vollſtändig veraltet und wir können ſie unerwähnt laſſen. Von neueren Werken nennen wir: Guſtav Weil, Muhammed der Prophet. Heidelberg 1843; Caussin de Perceval, Essai sur l'histoire des Arabes. Tome 1—3. Paris 1847. 48, von welchem Werke ſich ein großer Theil mit der Geſchichte Muhammed's beſchäftigt; William Muir, The life of Mahomet. Vol. 1—4. London 1861. Mit ganz beſonderem Eifer hat Sprenger dies Gebiet bearbeitet, zuerſt in ſeinem Buche: The life of Mohammad, Allahabad 1851, von dem nur der erſte Theil erſchienen iſt, und dann in ſeinem großen Werke: Das Leben und die Lehre des Mohammad nach bisher größtentheils unbenutzten Quellen. Bd. 1. 2. Berlin 1861. 62. (Es müſſen wenigſtens 5 Bände werden.) Sprenger hat viele Quellen zuerſt herangezogen, viele Thatſachen von neuen Geſichtspunkten aus geiſtvoll beleuchtet, und dies Verdienſt wird ihm bleiben, wenn man auch ſeine kühnen Hypotheſen und oft geradezu bizarren Anſichten wird fallen gelaſſen haben. In kürzerer und populärer Form haben dieſen Gegenſtand behandelt: Reinaud in ſeiner Notice sur Mahomet, Paris 1860, und der Unterzeichnete in einer Schrift: Das Leben Mu-

*) Ein genaueres Eingehen auf die Literatur wäre hier nicht am Orte, und ich verweiſe daher den Leſer auf die „Litterariſche Einleitung" meiner „Geſchichte des Corâns" (Göttg. 1860).

hammed's; nach den Quellen populär dargestellt. Hannover 1863. — Außerdem sind von den meisten der Genannten nach Theile größerer Werke und einzelne Aufsätze zu nennen, die sich auf besondere Theile unseres Gegenstandes beziehen.

Im Nachfolgenden wollen wir eine Uebersicht des Lebens Muhammed's geben, bei der wir uns wesentlich an die Erzählung der Thatsachen halten, dagegen weitere Erörterungen vermeiden und die Legende fast ganz unberücksichtigt lassen.

So viele Nachrichten wir über das ganze Leben und Treiben der alten Araber haben, so Wenig wissen wir im Grunde über ihre Religion. Zwar haben wir manche einzelne Angaben, kennen eine Reihe von Götternamen, wissen auch Manches über die Gebräuche an einzelnen Cultusstätten, aber ein eigentliches Gesammtbild des arabischen Heidenthums können wir nicht mehr herstellen. Jedenfalls war diese Religion sehr roh und konnte dem geistigen Bedürfnisse des Volkes nicht mehr genügen, das um das Jahr 600 unserer Zeitrechnung zu einer geistigen Ausbildung gelangt war, wie sie sich schwerlich sonst bei einem größtentheils nomadischen Volke von der allereinfachsten Lebensart gefunden hat. Aber die Beduinen hatten (und haben) im Allgemeinen wenig religiösen Sinn, und die bei dem Araber überaus starke Anhänglichkeit an die Sitte der Väter erhielt die alten Formen des Götzendienstes aufrecht, ohne daß sie mehr rechtes inneres Leben hatten. Den tiefer blickenden Geistern konnte es nicht verborgen bleiben, daß der alte Glaube nicht mehr genügte. Das Christenthum drang von mehreren Seiten in Arabien ein, und es gab schon längst arabische Bischöfe und Klöster. Jüdische Flüchtlinge hatten sich seit dem völligen Untergange ihres Staates durch die Römer gerade in einem Theile Arabiens (dem nördlichen Hidschâz) angesiedelt, wohin das Christenthum noch am wenigsten hatte dringen können, und durch diese Juden, die sich ganz nach Weise der arabischen Stämme frei und unabhängig erhielten, erfuhren die Heiden dieser Gegend allerlei Nachrichten über ihren Ursprung und ihre alte Geschichte, die ihnen vorher völlig fremd gewesen waren. Dabei konnte es nicht ausbleiben, daß auch einzelne religiöse Ideen von diesen Juden zu ihren Nachbaren übergingen, eben so wie sich in anderen Gegenden des weiten Landes christliche Gedanken verbreiteten.

Unter diesen Umständen ist es nicht auffallend, daß sich einzelne Männer aus den Städten des Hidschâz von dem Götzendienste lossagten und zum Monotheismus bekannten. Nur über wenige dieser Männer wissen wir etwas Näheres, und dieses nur durch die Ueberlieferung der Muslime, welchen daran gelegen ist, diese Monotheisten so viel wie möglich als ihre Glaubensgenossen darzustellen. So viel ist aber sicher, daß sie mehr nach dem wahren Glauben *suchten*, als schon einen fertigen Glauben hatten; auch waren diese an verschiedenen Stellen auftretenden und fast nirgends den Götzendienst energisch bekämpfenden Männer nicht durch ein gemeinsames Band verbunden, so daß es uns erlaubt wäre, sie als eine förmliche Sekte anzusehen, wie es in neuerer Zeit Sprenger thut. Von Einem von ihnen (Umaija aus Tâif) wissen wir z. B., daß er entschieden unter christlichem Einfluß stand, während Andere vielmehr jüdische Einwirkung erfahren zu haben scheinen. Auf alle Fälle hatte diese Bewegung noch keine große Kraft gewonnen, als sie endlich in *Muhammed* ihren rechten und energischen Ausdruck erhielt.

Muhammed war um das Jahr 570 in *Mekka* geboren. Ehe wir zur weiteren Erzählung seiner Geschichte übergehen, wird es zweckmäßig seyn, Einiges über die Verhältnisse seines Geburtsortes einzuschalten. Mekka liegt im südlichen Hidschâz in einer äußerst unfruchtbaren Gegend. Schon ehe hier eine Stadt bestanden hatte, lag hier ein Heiligthum, von seiner Gestalt Alkaaba, d. h. der Würfel, genannt, welches von einem großen Theil der arabischen Stämme hoch verehrt ward. Die Pilgerfahrten, welche zuerst nach der Kaaba und dann von hier aus nach einigen heiligen Orten in der Nähe gingen, führten jährlich eine Menge Menschen hier zusammen, und es entwickelte sich dadurch ein starker Handelsverkehr. Kusai, ein Ahnherr Muhammed's, hatte (im 5ten Jahrhundert) die Kuraisch, einen Zweig der umwohnenden Beduinen, veranlaßt,

ſich hier feſt anzuſiedeln, und dieſe erſetzten den Mangel an Bodenerzeugniſſen durch den Handel mit den zum Feſt kommenden Beduinen, und durch kühne Karavanenreiſen, die ſich bis Syrien, Aegypten, Babylonien, Süd- und Oſtarabien erſtreckten; ja ſie dehnten ihren Handel auch nach Abyſſinien aus. Dadurch kamen einige Familien zu großem Reichthum und Anſehen. Es fehlte in Mekka nach, ganz wie bei den Beduinen, an einer eigentlichen Obrigkeit. Es gab keine Staatsgewalt. Wohl aber hatten einige durch Klugheit, Tapferkeit, Reichthum und große Familie hervorragende Männer ein überwiegendes Anſehen, und bei der Feſtigkeit des Familienzuſammenhanges und der Heiligkeit der alten Sitte wurde eine feſtere Staatsordnung kaum vermißt. Was die angeſehenſten Männer beſchloſſen, das pflegte ausgeführt zu werden, wenn es auch jedem einzelnen Manne oder jeder einzelnen Familie frei ſtand, ſich davon auszuſchließen. Die Kuraiſchiten verwalteten die Heiligthümer Mekka's, ohne daß man ſie darum als Prieſter betrachten dürfte. Die ganze Verwaltung beſtand wohl nur darin, daß ſie den Tempel, deſſen Schlüſſel zu führen das beſondere Ehrenamt einer gewiſſen Familie war, in Stand hielten und die jährlichen Umzüge anführten. Das Anſehen der einzelnen Geſchlechter war natürlich zu verſchiedenen Zeiten verſchieden. Muhammed's Familie (die Hâſchim) war zwar mit den angeſehenſten Geſchlechtern verwandt, nahm aber ſelbſt keinen hohen Rang ein und war im Ganzen ohne Vermögen.

Muhammed war der Sohn Abd-allâh's und der Amina. Von ſeinen Jugendſchickſalen weiß die Legende ſehr Viel, die Geſchichte ſehr Wenig. Sein Vater war kurz vor aber kurz nach ſeiner Geburt geſtorben. Auch ſeine Mutter ſtarb auf der Rückreiſe von Jathrib (Medina), wohin ſie den etwa ſechsjährigen Knaben mit ſich genommen hatte, ohne daß ſie hätte ahnen können, welche Rolle ihr Söhnchen einſt in dieſer Stadt ſpielen würde. Der arme Waiſenknabe wurde von ſeinem Großvater Abd-almuttalib und, als auch dieſer ſtarb, von ſeinem edlen Oheim Abû Tâlib aufgenommen. Abû Tâlib nahm ſich des Sohnes ſeines Bruders bis zu ſeinem Tode zärtlich an, aber da er ſelbſt arm war, konnte er ihn nicht hinlänglich ernähren. Frühzeitig mußte er ſich daher ſelbſt ſeinen Unterhalt gewinnen, indem er für einen kärglichen Lohn Schafe hütete. Dieſer Umſtand zeigt ſchon ſeine völlige Armuth an, denn weit entfernt, daß bei den Arabern, deren ganzer Reichthum doch in ihren Heerden beſteht, das Geſchäft des eigentlichen Hirten angeſehen wäre, wird es nicht blos bei den ſeßhaften Arabern, ſondern auch bei den Beduinen verachtet und nur von den Sklaven und den Allerärmſten (zum Theil auch von den Weibern) verſehen.

Als Jüngling ſoll Muhammed als Begleiter ſeiner Oheime, aber nicht als Kämpfer, einer Schlacht gegen einen Beduinenſtamm der Nachbarſchaft beigewohnt haben. Dann finden wir ihn wieder als untergeordneten Begleiter einer Handelskaravane. Wie viele Reiſen er als ſolcher gemacht hat, iſt ungewiß. Er ſoll ſchon als Knabe mit Abû Tâlib und als junger Mann noch einmal nach Syrien gekommen ſeyn. Dieſe beiden Reiſen ſind der Legende willkommene Anläſſe, ihn mit allerlei Mönchen, Einſiedlern und Rabbinen zuſammen zu bringen, die durch Wunderzeichen ſeine prophetiſche Beſtimmung erkennen und ſich theils glücklich preiſen, den künftigen großen Propheten geſehen zu haben, theils aber ihn als den gefährlichſten Feind ihrer Religion umbringen wollen. Aber obgleich dieſe Legenden zum Theil ſchon in ziemlich alter Zeit entſtanden ſind, ſo ſind ſie doch ohne alle geſchichtliche Beglaubigung, und es liegt überhaupt kein zwingender Grund zu der Annahme vor, daß Muhammed überhaupt in Syrien geweſen ſey und das Chriſtenthum dort ſelbſt geſehen habe. Unmöglich iſt dieß freilich nicht.

Als Muhammed 25 Jahre alt war, änderten ſich ſeine Vermögensumſtände auf einmal gänzlich durch ſeine Verheirathung mit der reichen, ſchon zweimal verwittweten Chadidſcha, in deren Dienſt er vorher geſtanden hatte. Die ſchon ziemlich bejahrte Frau, die auf eigene Rechnung Karavanen ausſandte, heirathete den vermögensloſen Mann gegen den Willen ihres Vaters, und es koſtete viele Mühe, dieſen zu verſöhnen.

Das eheliche Verhältniß war ein sehr glückliches; noch lange nach dem Tode Chadidscha's ward seine Lieblingsgattin Aïscha durch das zärtliche Andenken, das er der „alten zahnlosen“ Frau schenkte, eifersüchtig gemacht. Chadidscha gebar ihrem Gatten mehrere Kinder. Von dem Erstgebarenen, Alkâsim, nahm Muhammed nach arabischer Sitte den Namen Abulkâsim, „Vater Alkâsim's“, an. Der Name eines anderen Sohnes, Abd-Manâf, „Knecht des (Götzen) Manâf“, zeigt, daß Muhammed damals noch dem Götzendienste seiner Landsleute zugethan war. Beide Söhne starben früh; seine Töchter Zainab, Rukaija, Umm Kulthûm und Fâtima erlebten sämmtlich noch die Flucht ihres Vaters nach Medîna, aber nur Fâtima überlebte ihn, und zwar nur ganz kurze Zeit. In dieser Zeit nahm der jetzt wahlhabende Muhammed den kleinen Ali, den Sohn seines Oheims Abû Tâlib, zu sich, da es diesem schwer ward, seine zahlreiche Familie zu ernähren. Die enge Verbindung zwischen Muhammed und Ali ist für die ganze Geschichte des Islâms sehr wichtig geworden.

Wenn wir überhaupt nur wenig sichere Thatsachen aus den ersten vierzig Jahren Muhammed's wissen, so fehlen uns leider gänzlich genaue Nachrichten über die gewaltige Umwälzung, welche sich gegen sein vierzigstes Jahr in ihm zutrug und ihn zum Propheten und Religionsstifter machte. Daß diese Veränderung in ihm nicht plötzlich, sondern erst nach langem Nachdenken, langen geistigen Kämpfen geschah, versteht sich von selbst. Auch die Ueberlieferung deutet dieß an. Aber diesen inneren Kämpfen näher nachzugehen, ist uns versagt. Veranlassung dazu, über die Richtigkeit der Religion seiner Landsleute nachzudenken, hatte er genug. Wir haben schon oben gesagt, daß sich damals einige Männer vom Götzendienst lossgesagt hatten; zu diesen gehörten auch einige Mekkaner, unter Anderen Waraka, ein Verwandter seiner Frau. Juden kamen des Handels wegen von Jathrib (Medîna) mehrfach nach Mekka, und es ist sicher, daß Muhammed sich mit ihnen angelegentlich über ihre Religion unterhielt. Auch einige Christen lebten in Mekka, doch waren dieß nur Sklaven oder Freigelassene, die vom Christenthum selbst größtentheils nur geringe Kenntnisse gehabt hatten und zum Theil auch schon seit ihrer Jugend unter den Heiden lebten. Daher kannte Muhammed vom Christenthum, namentlich im Anfang seiner prophetischen Laufbahn, nur wenige Einzelheiten, einige mehr oder weniger verdrehte Legenden und Bruchstücke von Glaubenssätzen. Sich eine tiefere Kenntniß vom Christenthum oder auch vom Judenthum zu verschaffen, dazu war er überhaupt der Mann nicht, und wenn es in neueren Büchern oft heißt, er habe gefunden, beide Religionen hätten ihre Fehler und er habe darum aus ihnen leider mit einigen eigenen Zuthaten eine dritte ausgedacht, so wird damit die Sache ganz falsch aufgefaßt. Muhammed war nicht der Mann der kühlen und scharfen Ueberlegung; ein solcher hat auch wohl nie eine Religion gestiftet. Freilich kam ihm der Anstoß zu seinem Auftreten von Außen, freilich ist seine Lehre voll von jüdischen Sätzen und hat auch manches Christliche, aber dabei ist diese doch ein Werk der tiefen Begeisterung und der gewaltigen religiösen Bewegung, die ihn mit sich riß. Der Satz: „Es ist nur ein Gott“, konnte nach dem Vorgang der vorgeschrittenen Landsleute und bei dem Beispiel der Juden und Christen ihm nicht so fern liegen. Aber daß dieser Satz in Muhammed ganz anders wirkte, als bei jenen, das unterscheidet ihn wesentlich. Dieser Satz, einmal gefaßt, entzündete seine Feuerseele; er trug ihn in sich und hatte keine Ruhe mehr davor. Er zog sich in die Einsamkeit zurück, Visionen und Träume erschienen ihm, bis der zweite Gedanke an's Licht trat, nämlich daß er berufen sey, diese Wahrheit den übrigen Menschen mitzutheilen, daß er, Muhammed, der Gesandte Gottes sey.

Es ist Muhammed sicher schwer geworden, diesen Gedanken zu erfassen, welcher ihn zum Propheten und Religionsstifter machte. Es war nicht Berechnung, sondern die innere Stimme trieb ihn dazu, den Zögenden, so gewaltig, daß er nicht widerstehen konnte. Wenn wir seine phantastischen Erregungen in einfache Gedanken umsetzen wollen, so können wir den Gedankengang etwa so fassen: „Gott ist nur Einer,

alle Vielgötterei iſt falſch; ſie muß dem einen Gott ein Gräuel ſeyn; er muß ſie als den einzigen wahren Abfall von ihm ſchrecklich beſtrafen; dieſer Strafe können deine Landsleute nicht entgehen, wenn ſie ſich nicht ſchleunig bekehren", und nun war es nur noch ein Schritt bis zum Schluß: „Du biſt berufen, ihnen dieſe Wahrheit zu predigen." Die Furcht vor dem göttlichen Gericht und der Höllenſtrafe tritt bei Muhammed beſonders im Anfang ſeiner Laufbahn gewaltig hervor und dadurch, daß er ſeine Zuhörer mit derſelben Furcht erfüllte, indem er ihre Phantaſie gefangen nahm, machte er viele Bekehrungen. Alle übrigen Theile ſeiner Lehre entwickelten ſich nun allmählich aus dieſen beiden Hauptſätzen. Hatte der eine Gott, der Herr aller Geſchöpfe, ihn an die Menſchen geſandt, ſo mußte er die religiöſen Ideen, die ihn erfüllten, als abſolute Offenbarungen anſehen, welche die übrigen Menſchen ohne Widerrede hinzunehmen hatten. Der gotterfüllte Prophet beſtimmte den Glauben. Es wäre daher ungerecht, Muhammed den Namen eines Propheten abzuſprechen. Denn das Weſen der Prophetie, die Begeiſterung durch eine hohe religiöſe Idee, die als unmittelbar von Gott herkommend, durch den Begeiſterten den Menſchen verkündet werden ſoll, findet ſich vollſtändig bei ihm. Freilich wurden die reinen Ideen in ihm durch die Schlacken ſeines Weſens vielfach getrübt, aber dieß darf unſer Urtheil nicht beirren.

Es war in Muhammed von Anfang an etwas Krankhaftes. Er litt an epileptiſchen Zufällen, und nach dem Glauben ſeines Volkes hielt er ſich anfangs für beſeſſen von böſen Geiſtern. Aber durch eigenes Nachdenken oder durch Zureden Anderer wurden ihm zuletzt gerade dieſe Zufälle zum Zeichen, daß eine himmliſche Macht in ihn gefahren und daß ſich der heilige Geiſt in dieſer Erſchütterung ſeines ganzen Weſens offenbarte. Hallucinationen und Träume beſtärkten ihn in ſeinem Glauben. Bei einer ſolchen Natur konnte ſich das Prophetenthum nicht in ſeiner größten Höhe und Reinheit zeigen. Dabei fehlte es ihm an Schärfe der abſtrakten Reflexion und, was das Schlimmſte iſt, an einem ſtrengen Gefühl für den Unterſchied des Guten und Böſen. Dem Hauptzweck, die anderen Menſchen zu bekehren, mußte alles Andere untergeordnet und mit der Wahl der Mittel konnte es dann nicht ſo ängſtlich genommen werden. Aber eine unbefangene Betrachtung wird immer zu dem Ergebniß kommen, daß der Gebrauch vieler unſittlichen Mittel, der weit ausgedehnte fromme Betrug doch nicht dagegen ſtreitet, daß er von der Wahrheit ſeiner Sendung tief überzeugt war. Muhammed iſt ja nicht der Einzige, der im beſten Glauben, Gott zu dienen, Vieles gethan hat, was er bei Anderen ſelbſt verdammen mußte.

Die Kämpfe, welche Muhammed zuweilen bis zur Verzweiflung trieben und ihm Selbſtmordgedanken einflößten, erhielten vorläufig ihren Abſchluß durch eine Traumerſcheinung in der Einſamkeit des Berges Hirâ unweit Mekka, in welcher ihm befahlen ward, ſeine Lehre zu verkündigen und durch die Schrift ſeine Offenbarungen zu verbreiten (Anfang der 96ſten Sûra). So mußte er denn ſeine Furcht vor dem Spott und dem Zorn ſeiner Landsleute unterdrücken und ſich offen als Geſandten Gottes bekennen. Dieß geſchah um das Jahr 610. Das genaue Datum läßt ſich bei der Verſchiedenheit und der Unſicherheit der Angaben nicht beſtimmen. Muhammed ſoll damals 40 Jahre alt geweſen ſeyn. Wie weit Muhammed, als er zuerſt auftrat, ſeine Lehre ſchon ausgebildet hatte, iſt ſchwer zu ſagen. Jedenfalls ſtanden die Grundzüge ſchon feſt, aber wurden doch gleich darauf feſtgeſtellt. Er glaubte an den einen allmächtigen Gott, der die Frevler mit zeitlichen und ewigen Strafen belegt, den Guten aber die himmliſchen Freuden ſchenkt, der *ihn* berufen, dieſe Lehre zu verkündigen, wie er früher ſchon mehrere Propheten berufen, darunter den Abraham, Moſes und Jeſus. Gebet, Faſten und Almoſen waren ihm Mittel, die Gnade Gottes zu erlangen, aber als ächter Mekkaner hielt er auch die Befolgung der Gebräuche hoch, die ſich an die Kaaba und die anderen heiligen Orte knüpften; denn er ſah dieſe als von Abraham geſtiftet, den damit verbundenen Götzendienſt aber als ſpätere Entſtellung an. Natürlich gab er dabei auch allgemeine ſittliche Lehren und eiferte gegen Laſter und üble Gebräuche. Manche

Glaubenssätze und äußere Satzungen wurden erst später ausgebildet; bis an seinen Tod war der Islâm noch stark im Fluß, was in mancher Hinsicht auch die rechtgläubigen Muslime zugeben müssen. Doch wir wollen diese Lehre unten etwas weitläuftiger darstellen und einstweilen mit der Geschichte des Stifters selbst fortfahren.

Wie Muhammed zuerst aufgetreten und wen er zuerst bekehrt hat, darüber herrscht in der Ueberlieferung großer Zwiespalt. Jedenfalls waren die ersten Bekehrten seine Familienglieder, nämlich seine Frau, seine Töchter, sein Pflegesohn Alî und sein Sklave Zaid, den er vielleicht damals schon freigelassen und adoptirt hatte; ferner sein Freund Abû Bekr, ein Mann von edlem Gemüth und großer praktischer Klugheit, der von Anfang an die rechte Hand, ja der Leiter seines Freundes war, dessen geistige Ueberlegenheit er doch stets willig anerkannte. Seine übrigen Verwandten wiesen ihn zurück und Abû Lahab, sein Oheim, erklärte ihn geradezu für einen Narren.

Als Muhammed öffentlich zu predigen anfing, hörten ihm die Mekkaner zuerst ruhig zu. Sie hörten von ihm manches vernünftige Wort und nahmen an seinem excentrischen Wesen keinen so großen Anstoß, da sie so Etwas an Wahrsagern und Dichtern öfter gesehen hatten, von denen jene mit Muhammed das gemein hatten, daß sie auch Mancherlei redeten, was die Zuhörer nicht verstanden. Andere erklärten ihn einfach für verrückt, aber sie ließen ihn doch ruhig gewähren. Von den Kuraischiten traten höchstens Einige zu ihm über, aber freudig kamen ihm die Sklaven und Leute der niedrigsten Klasse entgegen. Die Anhänglichkeit dieser Menschen an den Neuerer war ein Hauptgrund für die stolzen Kuraischiten, sich von ihm fern zu halten, aber Muhammed gab nie den Forderungen dieser nach, seine armen und verachteten Anhänger zu verstoßen. Als nun aber Muhammed in seinen Predigten und in den fliegenden Blättern, die seine Offenbarungen enthielten, den Götzendienst immer heftiger angriff, die Mekkaner und ihre Väter, deren Andenken sie so heilig hielten, Thoren nannte, die in ewiger Höllenqual ihre Thorheiten büßen müßten, da ging den Meisten die Geduld aus, und sie forderten, daß dergleichen Reden aufhören sollten. Dazu kam die Furcht, daß die Araber, wenn Muhammed's Lehre durchdränge, vielleicht Mekka nicht mehr als Pilger besuchen, seine Heiligkeit nicht mehr anerkennen und ihrem Handel die Lebensadern abschneiden würden. Nun ließ sich aber Muhammed nicht so leicht zurückhalten, und zwingen konnte man ihn nicht, da ihn sein Oheim Abû Tâlib, der freilich selbst nicht an ihn glaubte, und das ganze Geschlecht der Hâschim schützten. Freilich allerlei Neckereien und Mißhandlungen war er ausgesetzt, aber der, welcher sein Blut vergossen hätte, würde sofort der Rache seiner Geschlechtsgenossen erlegen seyn; denn das forderte die altarabische Sitte. Ebenso waren die Gläubigen aus kuraischitischem Blute ihres Lebens sicher durch den Schutz, den ihnen ihre ungläubigen Verwandten nicht versagen konnten. Aber dieselben Verwandten erlaubten sich vielerlei Mißhandlungen der gläubigen Kuraischiten. Allein mit voller Härte traf der Zorn der Ungläubigen die bekehrten Sklaven und Freigelassenen, die recht- und schutzlos waren. Diese wurden zum Theil auf's Härteste gepeinigt, bis sie widerriefen, und nur Wenige hielten am Glauben fest. Muhammed erlaubte diesen Leuten endlich geradezu, ihn zu verläugnen, wenn sie nur im Herzen gläubig blieben. Abû Bekr und einige andere wohlhabende Angehörige Muhammed's erleichterten endlich das Loos mancher von diesen Unglücklichen, indem sie sie loskauften und unter ihren Schutz nahmen.

Auch einige kuraischitische Anhänger scheinen zurückgetreten zu seyn, theils aus Rücksicht auf ihre Verwandte, theils vielleicht auch, weil ihnen bei näherer Betrachtung die neue Lehre doch weniger gefiel als im Anfang. Ueberhaupt dürfen wir uns die Anhänger Muhammed's nicht zu sehr als eine geschlossene Gemeinde denken. Die Stimmung für ihn und wider ihn schwankte hin und her; die Versuche Muhammed's, bald auf diese, bald auf jene Weise seine Zuhörer an sich zu fesseln, waren von wechselndem Erfolge, und wenn vielleicht jetzt sich Einige zu ihm neigten, weil sie von der glühenden Schilderung des nahe bevorstehenden Gerichts erschraken, so traten sie doch bald wieder

zurück, wenn dies Gericht zu lange ausblieb. Sehr ungelegen kam es Muhammed, daß einige der angesehensten Männer sich von Anfang an entschieden gegen ihn aussprachen. Denn bei dem großen, freilich rein moralischen, Einfluß der Familienleiter wurden dadurch viele ihrer Geschlechtsgenossen von vornherein abgehalten, sich dem neuen Glauben zu nähern. Der heftigste der Gegner war Abulhakam Amr, von Muhammed Abû Dschahl, „Vater der Thorheit", genannt, einer der angesehensten Männer der reichen und mächtigen Familie Machzûm. Dieser ließ sich sogar zu thätlichen Beleidigungen gegen den Propheten hinreißen. Aber mehr verfolgten ihn die Gegner mit ihrem Spott. Es war nicht schwer, Manches in Muhammed's Reden und Offenbarungen in's Lächerliche zu ziehen und die Macht dessen, der die Lacher auf seiner Seite hat, war damals schon eben so groß wie heutzutage. Die Forderung, er sollte ihnen ein Wunder vormachen, brachte den Propheten oft in große Noth, wie wir aus seinen nicht immer streng logischen Ausreden im Korân sehen. Uebrigens machten die Feinde auch den Versuch, Muhammed's Person in ihre Gewalt zu bringen, indem sie an Abû Tâlib, oder eigentlich wohl an das ganze Geschlecht Häschim, die Forderung stellten, ihn auszuliefern, d. h. auf seinen Schutz und, wenn sie ihm ein Leids anthäten, auf die Blutrache zu verzichten. Aber eine solche Forderung, wie sie ein arabisches Geschlecht sich nur in der äußersten Noth wohl gefallen ließ, um dadurch drückende Schande auf sich zu laden, wurde energisch zurückgewiesen.

Als nun aber die Lage der standhaften Gläubigen immer schlimmer ward, da richtete Muhammed seine Blicke auf eine Zuflucht für sie. Abyssinien war ein christliches Land. Hier konnten die Gläubigen Schutz vor den Götzendienern erwarten. Muhammed, der sich in dieser Zeit des Unterschiedes seiner Lehre von der der Christen sehr wenig bewußt war, empfahl ihnen dies Land als Zufluchtsort. So zogen denn Viele, die sich in Mekka nicht gegen die Schmähungen und Bedrückungen der Fremden wie der eigenen Angehörigen schützen konnten, einige Jahre nach Muhammed's erstem Auftreten über das Rothe Meer. Unter ihnen war auch Abû Tâlib's Sohn, Dschaafar, und der spätere Chalife Othmân, aus der Familie Umaija, der Gemahl von Muhammed's schöner Tochter Rukaija. Aber bald wurden die Auswanderer durch das Gerücht zurückgerufen, ganz Mekka hätte sich bekehrt. Dies Gerücht beruht auf folgendem eigenthümlichen Ereigniß.

Muhammed sann auf ein Compromiß mit den Götzendienern. Es kam ihm ja hauptsächlich darauf an, daß sie Allâh als den höchsten Herrn der Welt anerkannten. Nun glaubte er selbst an Engel und Dämonen (Dschinn) und schrieb dabei, wie das christliche Alterthum, den Götzen eine reale Existenz zu. Es lag also nahe, die heidnischen Götter als Untergötter nach Art der Engel anzuerkennen; dadurch wurde der Würde Allâh's eben nichts vergeben und es war Aussicht, die Heiden zu gewinnen. So ließ er sich denn zu dem falschen Schritt hinreißen, in den öffentlichen Vortrag eines Koránstückes einige Worte mit einzuschalten, in welchem die drei Hauptgöttinnen Mekka's für erhabene Wesen erklärt wurden, die bei Gott viel vermöchten. Dieses Zugeständniß zog manche Mekkaner zu ihm herüber, und so entstand das Gerücht von der Bekehrung Mekka's. Aber sein Gewissen ließ ihm keine Ruhe; wie schwer es ihm werden mochte, er erklärte öffentlich jene Worte für Eingebungen des Satans, und der Widerstand wurde nun desto schlimmer. Uebrigens ist dieß nicht der einzige, wenn auch der grellste, Fall davon, daß Muhammed sich zu Schritten hinreißen ließ, die seinen Grundprincipien entgegen waren und die er dann widerrief. Ein Theil der aus Abyssinien Zurückgekehrten blieb in Mekka, darunter Othmân, indem sie von einem angesehenen Manne das Versprechen des Schutzes erlangt hatten. Andere kehrten nach Afrika zurück und Andere scheinen noch später hinübergegangen zu seyn. Der christliche König gab ihnen Schutz und wies das Verlangen der Kuraischiten, sie auszuliefern, zurück. Es war ihnen ja leicht, zu zeigen, wie viel näher sie dem Christenthume

ſtänden als jene; erkannten ſie ja doch ſogar die Maria als die jungfräuliche Mutter Jeſu, wenn auch nicht als Mutter Gottes an.

Eben in dieſer Zeit traten zwei energiſche Männer zu Muhammed über, nämlich ſein Oheim (der Bruder Abû Tâlib's und Abû Lahab's) Hamza, und der junge, thatkräftige, redliche Omar, der von jetzt an neben Muhammed und Abû Bekr das dritte Haupt der Muslime war. Dieſe Bekehrung läßt ſich mit ziemlicher Sicherheit in das Jahr 617 oder 618 ſetzen. Omar, der ſich beſonders nach Muhammed's Tode als einer der größten Staatslenker bewies, die je gelebt haben, flößte den Gläubigen wieder ſtolzes Selbſtvertrauen ein. Nach der Auswanderung waren ungefähr 40 Muslime in Mekka geblieben; dieſe hatten ſich aus Furcht zu ihren Andachtsübungen in das Haus eines der Ihrigen, des Arkam, zurückgezogen; aber Omar veranlaßte ſie, öffentlich vor der Kaaba ihre Gebete zu verrichten. Aber auch die Gegner wurden jetzt energiſcher. Es waren ſicher nur noch wenige gläubige Mitglieder anderer Geſchlechter in Mekka zurückgeblieben; ſo konnten ſich denn dieſe leicht zu einer Maßregel verbinden, durch welche man die Familie Muhammed's zwingen wollte, ihm ihren Schutz zu verſagen. Man verband ſich zu einer förmlichen Achtserklärung der Hâſchim und der eng mit dieſen zuſammenhängenden Almuttalib. Die Geächteten hielten aber feſt zuſammen; Gläubige und Ungläubige zogen ſich in ihren Stadttheil zurück, und ohne daß irgend eine wirkliche Feindſeligkeit vorgekommen wäre, trat doch ein gewiſſer Kriegszuſtand ein, der beſonders dadurch für die Ausgeſchloſſenen läſtig war, daß es ihnen ſehr erſchwert ward, die nöthigen Lebensmittel zu bekommen, da die Uebrigen den Verkehr mit ihnen hinderten. Doch dauerte dieſe Drangſal nicht lange. Die, welche einſahen, daß ein ſolcher Zuſtand ſchließlich zu einer Kataſtrophe führen mußte, und die, welche aus Verwandtſchafts- und Freundſchaftsrückſichten milder geſinnt waren, ſetzten es endlich nach zwei oder drei Jahren durch, daß die Geſchlechter ihren Beſchluß wieder aufhoben.

Aber ſchlimmere Schläge trafen jetzt den Propheten. Seine geliebte Chadîdſcha und ſein greiſer Oheim Abû Tâlib ſtarben innerhalb einiger Monate. Abû Tâlib weigerte ſich noch auf dem Sterbebette, die neue Religion anzunehmen, aber er hatte ſeinen Neffen nicht bloß ſtets treu beſchützt, ſondern hatte ihn auch immer mit Rückſicht behandelt. Dieß hatte Abû Lahab nicht gethan, und obgleich derſelbe, jetzt das Haupt der Familie und der natürliche Beſchützer, ihn in ſeinen Schutz nahm, ſo war dieß Verhältniß zwiſchen beiden doch nicht auf die Dauer durchzuführen und Muhammed verzichtete bald auf den Schutz von Seiten dieſes ſeines heftigen Gegners.

Muhammed ſtand jetzt faſt ganz ſchutzlos da; das Vermögen Chadîdſcha's mochte bei den Wirren der letzten Jahre auch ziemlich zerrüttet ſeyn, und ſo lag denn der Gedanke auch für ihn nahe, ſich eine andere Heimath aufzuſuchen. Der nächſte größere Ort war Tâif, öſtlich von Mekka. Muhammed begab ſich hierhin, ſah aber bald, daß er hier, wo er gar keinen Familienanhang hatte, noch viel weniger einen fruchtbaren Boden für ſeine Lehre fände. Er gerieth ſogar in Lebensgefahr, indem ihn der Pöbel umbringen wollte. Ein reicher Mekkaner, Otba, der in der fruchtbaren Gegend von Tâif einen Garten hatte, nahm ſich ſeiner an. Otba, damals ſo ziemlich der angeſehenſte Mann in Mekka, trat überhaupt milder gegen ihn auf, als die meiſten anderen Häupter der Kuraiſchiten. Auf der Rückkehr von Tâif ſah Muhammed die Viſion gehabt haben, in welcher ihn, nachdem er von den Menſchen verſtoßen war, die Genien als Propheten anerkannten. Als Muhammed nach Mekka kam, ließ er zwei angeſehene Männer vergeblich bitten, ihm ihren Schutz zu gewähren; endlich nahm ihn ein Anderer, Almut'im, in ſeinen Schutz, und nun betrat jener wieder den Boden ſeiner Vaterſtadt.

Kurze Zeit nach ſeiner Rückkehr erſetzte Muhammed die Stelle ſeiner Chadîdſcha durch Sauda, die Wittwe eines in Abyſſinien geſtorbenen Gläubigen.

In dieſe Zeit ſcheint auch der Traum zu fallen, in welchem Muhammed zuerſt nach Jeruſalem und dann in den Himmel fuhr. Solche Träume und Viſionen hat Mu-

hammed mehrere gehabt, wie uns ſichere Andeutungen im Karân zeigen; aber dieſer Traum hat dadurch eine ſolche Berühmtheit erlangt, daß er, vielleicht ſchon von Muhammed ſelbſt, als Faden benutzt iſt, um eine vollſtändige Schilderung der jenſeitigen Welt darauf zu reihen. Muhammed's eigenen Anhängern war aber dieſer Traum zu kraß, da Muhammed ihn eben für mehr als einen bloßen Traum ausgeben wollte. Nur Abû Bekr glaubte auch hier dem Worte des Propheten, weil es eben das Wort des Propheten war.

Muhammed benutzte beſonders die Zeit, wo das Pilgerfeſt Araber aus den verſchiedenſten Gegenden nach Mekka führte, um dieſen ſeine Lehre zu predigen. Aber er fand hier nicht mehr Anklang als bei den Mekkanern. Vergeblich wandte er ſich an einen Stamm nach dem anderen. Es iſt ein großes Zeichen ſeines feſten Glaubens an ſeinen Beruf, daß er unter allen dieſen Umſtänden nicht den Muth verlor.

Endlich fand Muhammed einmal aufmerkſame Ohren. Einige Pilger aus Jathrib hörten ihm zu und wurden für ſeinen Glauben gewonnen. Aus dieſen Leuten erwuchs denn in kurzer Zeit der gewaltige Staat, an deſſen Spitze der Prophet ſich nach Beſiegung aller Feinde für die mehr als zehnjährige Schmach tröſten konnte, als deſſen Leiter er Wunder vollbrachte, welche die Mirakel der alten Propheten doch noch übertrafen und ſeine Gegner beſchämen mußten. Die Bewohner von Jathrib beſtanden aus den beiden Stämmen Aus und Chazradſch. Neben dieſen wohnten einige jüdiſche Stämme, welche, ohne ihren alten Glauben aufzugeben, doch faſt ganz zu Arabern geworden waren und an den blutigen Fehden, welche jene beiden Stämme unter einander auskämpften, tapfer mit Theil nahmen. Durch den häufigen Verkehr mit dieſen Juden waren die Bewohner des palmenreichen Jathrib an manche religiöſe Begriffe gewöhnt, welche den Mekkanern ſo äußerſt fremdartig vorkamen. Heilige Schrift, Offenbarung, Prophetie, von dem Allen hatten ſie ſchon öfter reden gehört. Ja ſie wußten auch, daß die Juden nach auf einen großen Propheten hofften, der ſie aus aller Drangſal erlöſen werde und mit deſſen bevorſtehender Ankunft ſie ihre Feinde ſchreckten. Nun ſahen jene Leute einen neuen Propheten, und es lag nicht fern, zu denken, daß er eben der von den Juden erwartete Meſſias wäre. Kurz Muhammed bekehrte ſie und ſie breiteten nach ihrer Rückkunft die neue Lehre daheim weiter aus. So erſchienen denn bei der nächſten Wallfahrt ſchon zwölf Männer aus Jathrib und verpflichteten ſich auf die Grundgebote des Islâms. Muhammed ſandte ſeinen muthigen Anhänger Mus'ab nach Jathrib, um deſſen Bewohner in den Lehren des Islâms zu unterrichten und ihnen die Koránſtücke vorzuleſen. So hatte die ſich ſchnell ausbreitende Gemeinde ein Haupt, welches auch die gemeinſchaftlichen Gebete leitete; ohne einen ſolchen Fremden hätte es bei der gegenſeitigen Feindſchaft und Eiferſucht der beiden Stämme ſogleich zwei Gemeinden gegeben. Der Islâm bewirkte aber in kurzer Zeit die Verſöhnung der Aus und Chazradſch. Der Uebertritt einiger der angeſehenſten Häupter hatte die Bekehrung ganzer Familien zur Folge.

So konnte denn Muhammed bei der nächſten Pilgerfahrt ſchon mit mehr als ſiebzig Leuten aus beiden Stämmen einen Vertrag ſchließen, durch den ſie ſich verpflichteten, ihn gegen ſeine Feinde zu ſchützen, als gehörte er zu ihnen, wenn er nur nach ihrer Stadt käme. Dieſer Vertrag, der Nachts an der Höhe Akaba geſchloſſen ward, begründete Muhammed's feſte Stellung in einer neuen Heimath. Die Kuraiſchiten merkten übrigens trotz der Heimlichkeit, mit welcher man bei dieſer Zuſammenkunft verfuhr, daß der Prophet mit Fremden conſpirirte. Aber Alles, was ſie thun konnten, war, daß ſie einen derſelben mißhandelten, bis er von einem alten Gaſtfreund befreit wurde, deſſen Schutz er angerufen hatte.

Nun hatte alſo der Islâm eine Heimath gefunden. Muhammed forderte alle Gläubigen auf, dorthin zu fliehen. Faſt Alle, die nicht von ihren Familien oder Herren zwangsweiſe zurückgehalten wurden oder die nicht ſchließlich doch ihren ruhigen Beſitz in Mekka der Fremde und dem Himmelreich vorzogen, folgten dem Rufe. Ungefähr

100 Männer nebſt einer Anzahl von Weibern und Kindern wanderten nach und nach aus. Nur Wenige brachten ein Vermögen von Bedeutung mit, aber die neuen Glaubensbrüder nahmen ſie freundlich auf, und bei den geringen Bedürfniſſen der Araber genügte ein wenig Mildthätigkeit, um jene wenigſtens vor dringender Noth zu ſchützen.

Als alle wahren Gläubigen, die über ſich ſelbſt verfügen konnten, Mekka verlaſſen hatten, mußten endlich auch Muhammed und Abû Bekr an die Auswanderung denken, welche bis jetzt mit ihren Familien abſichtlich zurückgeblieben waren. Abû Bekr bezahlte die Koſten, welche durch die Anſchaffung der nöthigen Kameele, des Reiſevorraths und das Miethen eines Führers verurſacht wurden. Muhammed vermied es aber, offen ſeine Abreiſe zu bewerkſtelligen. Man konnte jetzt, wo ſeine Anhänger und beſonders auch ſeine gläubigen Verwandten alle fort waren, leichter daran denken, ihn gewaltſam zurückzuhalten, wenn man nicht gar noch etwas Schlimmeres im Schilde führte; denn daß es gegen das Intereſſe Mekka's wäre, daß zu den feindlich geſinnten Ausgewanderten auch ihr Anführer ſtieße, lag auf der Hand.

Abû Bekr und Muhammed gingen, um die Aufmerkſamkeit zu täuſchen, erſt nach Süden zu und hielten ſich hier einige Tage in einer Höhle auf, wohin ihnen heimlich Nahrung geſchafft wurde. Dann erſt zogen ſie mit ihrem Führer, einem heidniſchen Beduinen, fort nach der neuen Heimath. Alî, der noch die letzten Geſchäfte Muhammed's ordnen mußte, und die Familien Abû Bekr's und Muhammed's folgten ihm bald unbeläſtigt nach. Nur des Propheten Tochter, Zainab, die an einen Ungläubigen verheirathet war, blieb in Mekka.

Im Sommer des Jahres 622, nur drei Monate nach dem Vertrage von Akaba, kamen die beiden ſchon lange ſehnſüchtig Erwarteten in dem Orte Kubâ, nicht weit von Jathrib, an. Dieß iſt die Hidſchra oder Flucht, von der an die Muslime ihre Aera beginnen, nur daß ſie das Jahr nicht von dem Tage der Ankunft an, ſondern vom Anfang des erſten arabiſchen Monats, dem 1ſten Muharram, an rechnen. Jathrib erhielt nun aber allmählich den Namen Medînat-annabî, „Stadt des Propheten", oder „Almedina", „die Stadt", und ſo wollen wir ſie denn auch von jetzt „Medina" nennen.

Nun hatte Muhammed alſo nicht bloß einen ſicheren Aufenthalt, ſondern er ſtand jetzt an der Spitze einer kriegeriſchen Gemeinde. Freilich hatte er keine geſetzlich beſtimmten Befugniſſe, ſondern er ſtand ganz wie ein arabiſcher Häuptling da, welcher ſich auf ſein moraliſches Anſehen verlaſſen muß. Aber für den wahrhaft Gläubigen war er doch unendlich mehr, als ein bloßer Häuptling; er war ja der von Gott inſpirirte Prophet, deſſen Befehlen zu gehorchen Glaubensſache war. So gebot er faſt unbedingt über die kleine Schaar ſeiner ausgewanderten Landsleute (der Muhâdſchirûn) und nicht viel weniger gehorchte ihm ein Theil der Medînenſer, der ſogenannten „Hülfsgenoſſen" (Anſâr). Freilich mußte er anfangs mit großer Vorſicht auftreten, denn nicht nur blieb ein Theil der Medînenſer noch lange dem alten Götzendienſte treu, ſondern es gab auch eine große Menge von Halbgläubigen, die ſich bald an ihn anſchloſſen, bald wieder von ihm trennten. Aber dieſe mehr oder weniger Ungläubigen bildeten keine geſchloſſenen Parteien; das religiöſe Intereſſe war bei ihnen überhaupt nicht ſo groß, um ſie zu erbitterten Feinden zu machen. Bei der loſen ſtaatlichen Verbindung war es möglich, daß Muhammed bei manchen Unternehmungen auch viele von den ſogenannten „Zweiflern" (Munâfikûn) auf ſeiner Seite hatte, während er ſich bei anderen nur auf den Kern der wahren Gläubigen verlaſſen konnte. Einen beſonderen Takt erforderte es, ſich die angeſehenen Häupter Medina's geneigt zu erhalten, ohne doch die allgemeine Führerſchaft aufzugeben. Zwar ordneten ſich einige der früheren Führer aus vollem Glauben dem Propheten unter, aber andere, wie namentlich Abd-allâh, Sohn Ubai's, vor Muhammed's Ankunft der angeſehenſte Mann des größten Stammes (Chazradſch), mußten mit großer Schonung und Zartheit behandelt werden, damit nicht zahlreiche Familien gegen ihn aufgebracht wurden. Natürlicher wurde dieſe Rückſicht immer

geringer, je mehr ſich der Glaube in der Stadt befeſtigte, doch blieb Abd-allâh bis an ſeinen Tod, der nur zwei Jahre vor dem Muhammed's erfolgte, ein ſehr unbequemer Nebenbuhler, wie ſehr jener es auch ſelbſt beklagen mußte, daß er ſeinen Einfluß immer mehr an den Fremdling verlor.

Wenige Tage nach ſeiner Ankunft in Kubâ zog Muhammed in Medina ein. Man ſtritt ſich darum, wer den gefeierten Gaſt beherbergen ſollte; mit kluger Berechnung überließ er es der „göttlichen Leitung“, wohin ihn ſein Kameel tragen würde, und zog bei Abû Ajjûb ein, als ſich ſein Thier vor dem Hauſe deſſelben niederließ. Hier blieb er wohnen, bis für ihn ein Haus oder vielmehr eine elende Hütte fertig war, die er mit ſeiner Frau bezog.

Wie er ſchon in Kubâ den Grund zu einer Moſchee (eigentlich Masdschid, „Andachtsort“ oder vielmehr „Verehrungsort“) gelegt hatte, ſo war auch ſeine erſte Sorge in Medina der Bau einer ſolchen. Neben ſeiner Wohnung wurde ein für die damaligen arabiſchen Verhältniſſe großer und koſtbarer Bau ausgeführt, in dem ſich die Gemeinde zu den täglichen Gebeten, wie zu den allgemeinen Andachten am Freitag verſammeln ſollte. Dieß iſt die „Moſchee des Propheten“, das zweite Heiligthum des Islâms*). Freilich iſt dieſelbe ſpäter vielfach erweitert und umgebaut worden.

Muhammed hatte in der erſten Zeit viel mit der erſten Einrichtung der Gemeinde zu thun. Er mußte den inneren Zwieſpalt der beiden Mediniſchen Stämme, die ſich noch vor wenigen Jahren in offener Schlacht bekämpft hatten, gänzlich tilgen und durch eine enge Verbindung zwiſchen den meiſt ganz mittelloſen Ausgewanderten und den Medinenſern jenen eine ſichere Stellung verſchaffen. Die Richtung des Islâms, alle Gläubigen als *ein* Volk von Brüdern anzuſehen und alle Unterſchiede des Stammes und der Nation, die gerade bei den Arabern ſo ſehr hervortraten, aufzuheben, dieſe Richtung ſchwebte Muhammed von Anfang an vor, und ſie iſt ſpäter im Islâm *praktiſch* viel weiter fortgebildet, als im Chriſtenthum. Die Gläubigen ſind ein Volk, das zur Herrſchaft beſtimmt iſt; ihnen ſtehen die Völker der Ungläubigen gegenüber, mit welchen jene nie einen eigentlichen Frieden ſchließen durften. Freilich war Muhammed in jener Zeit noch durchaus nicht in der Lage, ſolche Folgerungen zu ziehen. Vorerſt galt es, ſich eine Gemeinde zu gründen, auf die er ſich feſt verlaſſen konnte.

Muhammed war nach Medina mit großen Hoffnungen auf die Juden gekommen. Er hatte in Mekka auch noch als Prophet in vielfachem Verkehr mit Juden geſtanden, er war der Meinung, daß zwiſchen ſeiner und ihrer Religion kein großer Unterſchied beſtände, und hoffte daher, daß ſie ihn als Propheten anerkennen würden. Um ſie ſicher zu gewinnen, nahm er von ihnen einige religiöſe Einrichtungen an, z. B. das Faſten am Verſöhnungsfeſt (jaum âschûrâ, vgl. 3 Moſ. 16, 29.) und die Richtung des Geſichts beim Beten (Kibla) nach Jeruſalem (vgl. ſchon Dan. 6, 10 u. ſ. w.), während er in Mekka nach der Kaaba hinſehend gebetet hatte. Er ſchloß nicht nur mit den verſchiedenen jüdiſchen Stämmen Friedens- und Freundſchaftsverträge, ſondern er ging ſelbſt in die Synagoge (bait almidrâs, בית המדרש) und diſputirte mit den Rabbinen. Aber bald wußte er ſchon, daß er ſich in ſeinen Hoffnungen auf Bekehrung der Juden getäuſcht hatte. So wenig wir bei dieſen arabiſchen Juden eine große Gelehrſamkeit vorausſetzen können, ſo war denn doch das tauſendjährige Schriftthum der moſaiſchen Religion nicht ſo mit einem Male zu vergeſſen, daß man die tiefe Differenz zwiſchen Judenthum und Islâm auch nur auf kurze Zeit hätte überſehen können. „Iſt Muhammed der Meſſias?“, das war die einzige Frage, die hier in Betracht kam, und auf ſie mußte jeder Jude mit einem entſchiedenen „Nein“ antworten. So traten ſie dem aus den Heiden hervorgegangenen Propheten denn anfangs ſpröde und dann immer feindlicher entgegen. Sie ärgerten ihn mit ſpitzen Fragen und boshaften Bemerkungen

*) Das erſte iſt die „heilige Moſchee“ in Mekka, das dritte „die entfernteſte Moſchee“ in Jeruſalem. Der letztere Name beruht auf einer Koranſtelle (Sûra 17, 1).

und brachten ihn bald so auf, daß er sich als Werkzeug des göttlichen Zorns über ein Volk ansah, dessen halsstarrige Väter ja schon so oft von Gott gezüchtigt wären. Wir werden weiter unten sehen, welches traurige Schicksal diese jüdischen Stämme ereilte. Nur wenige Juden gingen zum Islâm über, und von diesen stammt der größte Theil der Fabeln über das Alte Testament und alles jüdische Wesen, welche von den Muslimen gläubig aufgenommen wurden. Es bezeichnet wohl schon eine Entfremdung von den Juden, daß um diese Zeit, in welcher die über eine weite Strecke zerstreute Gemeinde eines allgemeinen Zeichens, das zur Gottesverehrung rief, bedurfte, statt der bei den Juden üblichen Posaunen (und des Geläutes der Christen) der Gebetsruf (Adhân) eingeführt wurde. Bilâl, der schwarze Freigelassene, rief nun täglich fünfmal die Gläubigen vom Moscheendache herab zum Gebet.

Ein halbes Jahr nach seiner Ankunft in Medîna verheirathete sich Muhammed mit der erst zehnjährigen Tochter Abû Bekr's, Aïscha. Mit dieser Heirath beginnt für das häusliche Leben des Propheten eine neue, wenig erfreuliche Periode. Macht schon „die Affenliebe zu diesem Kinde", wie Sprenger sagt, an und für sich keinen angenehmen Eindruck, so berührt ein näherer Blick in das von nun an beginnende Haremsleben noch unangenehmer. Ueber funfzig Jahre war der Prophet alt geworden, ohne je mehr als eine Frau gehabt zu haben; in seinen letzten 10 Jahren mehrte sich die Zahl seiner Weiber von Jahr zu Jahr. Er wurde ihnen immer leidenschaftlicher ergeben und ihr Einfluß machte sich auch in seiner Geschichte bemerklich. Aïscha war übrigens immer die bevorzugteste Gattin. Für jede neue Frau wurde eine neue Hütte gebaut, freilich eine so schmucklos wie die andere.

Nun konnte er aber allmählich daran denken, gegen seine äußeren Feinde aufzutreten. Die Kuraischiten zu züchtigen und mit Gewalt zur Bekehrung zu zwingen, das war sein Hauptzweck. Der Handel, den die Mekkaner trieben, gab ihm Gelegenheit, sich seinen Feinden fühlbar zu machen. Ihren Karavanen aufzulauern, sie wo möglich wegzunehmen oder doch die Wege so unsicher zu machen, daß sie es nicht mehr wagen durften, Güterzüge ohne starke Bedeckung auszusenden, das war ein Mittel, eine ganz auf den Karavanenhandel angewiesene Stadt in große Noth zu bringen, und dieß ließ sich mit verhältnißmäßig kleinen Haufen ausführen. Denn er gebot damals zu solchen Unternehmungen nur über die wenig zahlreichen ausgewanderten Mekkaner, da die Medinenser zwar die Pflicht der Vertheidigung, nicht aber die des Angriffs auf sich genommen hatten. Großes konnte er freilich so nicht ausrichten. Es gelang seinen zum Theil von ihm persönlich angeführten Schaaren nie, eine Karavane wegzunehmen. Zweimal wurden sich freilich die Feinde ansichtig, aber beide Male war die Bedeckung zu stark, als daß ein Angriff räthlich gewesen wäre. Aber die Mekkaner wurden durch diese Streifzüge doch schon sehr beunruhigt. Muhammed benutzte diese Züge nebenbei, um mit den verschiedenen Beduinenstämmen Neutralitäts- und Freundschaftsbündnisse abzuschließen, welche ihm für seine spätere Unternehmungen von großem Nutzen waren.

Wie nach Syrien, so trieben die Mekkaner auch nach dem fruchtbaren Jamâma im Innern Arabiens bedeutenden Handel. Dorther kam ihnen das meiste Getreide. Auch diesen Weg suchte nun Muhammed unsicher zu machen. Acht Muslime, unter der Anführung des Abd-allâh, Sohnes des Dschahsch, nahmen auf seine Veranlassung bei Nachla, zwischen Mekka und Tâif, eine ohne Bedeckung reisende Karavane weg. Dabei wurde ein Mekkaner Namens Amr getödtet und zwei wurden gefangen genommen. Damit war das erste Blut im Kriege Muhammed's mit seinen Landsleuten vergossen. Aber dieß war nicht das Schlimmste. Der Kampf hatte im heiligen Monat Radschab stattgefunden, in welchem zu kämpfen den alten Arabern als das größte Verbrechen galt. In Medîna nahm man allgemeinen Anstoß an diesem Frevel. Muhammed hatte denselben nicht geradezu anbefohlen; er mußte jetzt aus Rücksicht auf die Ansichten der Araber die Thäter fallen lassen. Aber ein bald erscheinender Korânvers entschuldigte die That, die zwar nicht zu rechtfertigen sey, aber dem Frevel des Götzendienstes, gegen

deſſen Anhänger ſie gerichtet war, gegenüber doch gar nicht in Betracht komme. Darauf vertheilte Muhammed die Beute unter die Theilnehmer des Zuges und ließ den einen Gefangenen gegen Löſegeld frei, während der andere ſich bekehrte und in Medîna blieb.

Erſt 18 Monate nach Muhammed's Ankunft in Medîna (Anfang 624) fand das erſte blutige Zuſammentreffen Muhammed's mit den Kuroiſchiten ſtatt. Ein großer Handelszug, dem Muhammed ſchon auf der Hinreiſe vergeblich aufgelauert hatte, kam von Syrien zurück, geführt von Abû Sufjân, dem Haupt der Familie Umaija. Dieſer, welcher vernommen hatte, daß Muhammed ihm auflauerte, ſchickte einen Eilboten nach Mekka, um deſſen Bewohner aufzufordern, der Karavane zu Hülfe zu kommen. Ganz Mekka gerieth in Bewegung als dieſe Schreckenspoſt eintraf, denn faſt jeder Mekkaner hatte an dieſer reichen Karavane irgend einen Antheil. So zog denn nach zwei Tagen ſchon ein Heer von 950 Mann*) aus, von denen 100 auf Pferden und 700 auf Kameelen ritten. Ein großer Theil des Heeres war gepanzert.

Muhammed, dem unterdeſſen die Kunde gekommen war, daß die Karavane ſich nahte, bot nun ſeine Genoſſen auf. Da es einer reichen Beute galt, ſo zog eine ziemlich beträchtliche Schaar mit. Es waren ungefähr 300 Leute, von denen etwa drei Viertheile aus Medinenſern beſtanden. Sie führten nur zwei oder drei Pferde und 70 Kameele mit ſich. Muhammed zog erſt auf der großen Straße nach Mekka zu, dann wandte er ſich weſtwärts. Zwei Späher, die er nach Badr, einem beliebten Stationsort der Karavanen, ſchickte, brachten die Nachricht, daß Abû Sufjân mit der Karavane in der Nähe wäre. Aber dieſer hatte die Nähe Muhammed's gemerkt und zog eilig dicht am Meere her, ſo daß er bald außer Gefahr war. Er ſchickte nun Boten an die ausgezogenen Mekkaner, um ſie zu benachrichtigen, daß ſie umkehren könnten. Ein großer Theil der Mekkaner wollte dieſem Rathe folgen. Da ſie ihr Eigenthum in Sicherheit wußten, fiel der Grund eines Kampfes mit den ſehr kriegsgeübten Medinenſern weg. Der Gedanke an einen Glaubenskrieg, den Muslimen ſchon nicht mehr fremd, lag ihnen noch völlig fern. Sie ſahen daß noch in ihren bei Muhammed befindlichen Verwandten ihre Angehörigen und begriffen nicht, was es hieß, daß der Islâm alle Bande des Blutes und der Freundſchaft aufhebt, um dafür um die Gläubigen ſein eigenes unzerreißbares Band zu ſchlingen. Aber die perſönliche Feindſchaft gegen Muhammed ließ den Abû Dſchahl nicht ruhen. Er wußte es durchzuſetzen, daß man, um dem Vorwurf der Feigheit zu entgehen, beſchloß, bis Badr zu ziehen, um dort eine Zeit lang ſich zu lagern und ſich dann über Muhammed luſtig zu machen, der es nicht gewagt hätte, ſie zu beunruhigen. Eine ſolche Prahlerei war ächt arabiſch. Auf einen Angriff von Seiten Muhammed's rechnete man durchaus nicht, und ſo zog man denn weiter; doch kehrten einige Familien noch vom Wege um. Muhammed hörte, daß die Karavane ihm doch entgangen, daß dagegen ein Heer heranzog. Was ſollte er nun thun? Es war zweifelhaft, ob die Medinenſer, die bei ihm waren, an einer Schlacht Theil nehmen würden, während ſie auf reiche Beute gehofft hatten. Verpflichtet hatte er ſie ja nur zum Vertheidigungs-, nicht zum Angriffskriege. Aber Omar und Abû Bekr und ebenſo der alte tapfere Saad, Sohn Muâdh's, einer der angeſehenſten Mediniſchen Häuptlinge, riethen zum muthigen Vorgehen, und es gelang, das Widerſtreben eines großen Theils des Heeres zu überwinden. Freilich wußten ſie nicht, wie ſtark die Mekkaner ihnen an Zahl überlegen waren. Am Abend gelangte das Heer nach Badr und erfuhr hier, daß der Feind ganz in der Nähe hinter einem Hügel lagerte. Am anderen Morgen ſah man die Feinde über den Hügel herabſteigen in das Thal von Badr, an deſſen waſſerreichen Brunnen die Muslime ſtanden. So ſtanden ſich zuerſt ein muslimiſches und ein feindliches Heer kampfbereit gegenüber. Muhammed ſtand hinter ſeinem Heere in einer Hütte, die man ihm ſchnell aus Baumzweigen gebaut

*) Wahrſcheinlich iſt 950 nicht die Zahl der Ausziehenden, ſondern derer, welche nach der Umkehr eines Theiles von ihnen am Kampfe Theil nahmen.

hatte. Die Mekkaner vermutheten einen Hinterhalt, jedoch der Anführer der Reiterei, welche ausgeschickt ward, um das Terrain nach allen Seiten zu durchsuchen, kam mit der Meldung zurück, daß außer dem kleinen gegenüberstehenden Heere kein Feind vorhanden wäre. Aber er hatte es den Muslimen angesehen, daß sie entschlossen waren, zu siegen oder zu fallen. Noch einmal beriethen sich die Mekkaner, ob sie nicht lieber doch umkehren wollten, statt für nichts gegen ein Heer zu kämpfen, in dem ihre nächsten Verwandten sich befanden. Aber Abû Dschahl trieb wieder zum Kampfe gegen Muhammed und beschwor endlich das Blut des bei Nachla von den Muslimen getödteten Amr herauf, das nothwendig gerächt werden müßte.

So entschlossen sich denn die Mekkaner mit Widerstreben zum Kampfe, während sich die Muslime mit Begeisterung in ihn stürzten, um sich dadurch die ewigen Freuden des Paradieses zu verdienen. Es war keine Schlacht im eigentlichen Sinne, sondern ein regelloses Handgemenge. Nicht einmal von einer Leitung der beiden Heere durch Oberbefehlshaber kann man sprechen. Mehrfach concentrirte sich das Interesse auf Einzelkämpfe, und wenn in einem solchen ein tapferer Vorkämpfer gefallen war, so ergriff die ganze Reihe jähes Entsetzen, wie bei den Kämpfen in der Ilias. Es fielen auf der Seite der Mekkaner die angesehensten Männer theils im Zweikampf, theils im Handgemenge. Der Fall der Vorkämpfer scheint den Mekkanern bald den Muth genommen zu haben; sie wandten sich zur Flucht, und nun würgten die Verfolger erst recht. Mir wenigstens scheint die große Anzahl der auf Seite der Mekkaner Gefallenen gegenüber den wenigen gefallenen Muslimen nicht wohl anders erklärlich, als durch den Umstand, daß die Mekkaner größtentheils im Fliehen erschlagen wurden.

Unterdessen hatte Muhammed in seiner Hütte inbrünstig gebetet; es handelte sich ja jetzt um Tod oder Leben seiner Lehre. In dieser Aufregung ward er von seinen epileptischen Zufällen ergriffen, die ihm als Zeichen seiner göttlichen Sendung galten. Als er wieder zu sich kam, empfand er die Gewißheit, daß Gott den Seinen den Sieg geben würde. Als symbolisches Zeichen warf er eine Hand voll Staub auf die Feinde, und darin sahen die Muslime den entscheidenden Schlag, der die Ungläubigen zum Weichen brachte.

Die Muslime schrieben aber den Sieg nicht sich, sondern den Legionen von Engeln zu, welche Gott ihnen zu Hülfe gesandt hatte. Diesen Glauben spricht auch Muhammed im Korân aus.

Die Feinde hatten etwa 70 Todte und ungefähr eben so viele Gefangene verloren. Unter jenen befanden sich die vornehmsten Mekkaner, wie Otba, Schaiba und Muhammed's Todfeind, Abû Dschahl, während dessen Bruder Alhârith entflohen war. Einige Kuraischiten hatte Muhammed vergeblich zu schonen befohlen; sie fielen als Opfer der Wuth ihrer Gegner oder ihres eigenen Hochsinnes. Die Muslime machten außerdem eine reiche Beute. Nachdem die 14 gefallenen Muslime begraben und die Leichen der Ungläubigen in eine Grube geworfen waren, zog sich Muhammed noch am Nachmittage auf dem Wege nach Medina zurück, denn an eine strategische Benutzung des Sieges wurde nicht gedacht, da es sich ja nicht um die Gewinnung eines feindlichen Gebietes handelte. Der Hauptgewinn für Muhammed bestand aber darin, daß so viele Feinde und unter ihnen die angesehensten Männer Mekka's gefallen waren. Dieß, darauf konnte er mit Sicherheit rechnen, würde auf alle Araber einen tiefen Eindruck machen, daß sein kleines Heer so viele Mekkaner erschlagen und gefangen genommen hätte; es mußte ihnen der Gedanke kommen, daß dem Sieger hier eine höhere Macht geholfen hätte. Uebrigens war eine Schlacht, in der im Ganzen gegen 100 Mann gefallen waren, für die Bewohner dieser Gegenden schon ein großes Ereigniß, denn in den unaufhörlichen Fehden der Beduinen wurde doch selten an einem Tage so viel Blut vergossen.

Von den Kämpfern hatte jeder für sich von der Beute genommen, was er gerade hatte erwischen können. Da bestimmte Muhammed auf dem Rückwege, daß Jeder die von ihm gemachte Beute herausgeben und daß Alles zu gleichen Theilen unter die

Kämpfer und einige Bevorzugte, die aus dringenden Gründen nicht an der Schlacht hatten Theil nehmen können, vertheilt werden sollte. Ein Fünftheil der ganzen Beute wurde für öffentliche Zwecke ausgesondert. Die Gefangenen ließ man nach längerer Berathung am Leben; nur zwei seiner eifrigsten Gegner ließ Muhammed noch hinrichten. Die Uebrigen, unter denen auch sein Oheim Al-abbâs, wurden nach und nach, meistens gegen ein hohes Lösegeld, freigelassen.

In Medina, wo man gar nicht an eine Schlacht gedacht hatte, wollte man die Siegesnachricht kaum glauben. Bald kam die Kunde auch nach Mekka. Abû Sufjân, jetzt, nach dem Tode so vieler hervorragender Männer, der unbestrittene Führer der Mekkaner, wußte es zu bewirken, daß man die Todtenklage aufschob, bis die Gefallenen gerächt wären, und diese Rache in's Werk zu setzen, darauf richtete sich jetzt sein ganzes Streben.

Die Muslime haben die Wichtigkeit des „Tages von Badr" für die schnelle Ausbreitung des Islâm's von jeher anerkannt. Ueber keine Schlacht aus dieser ganzen Zeit haben wir so genaue in's Einzelne gehende Schilderungen, wie über dieses Handgemenge zweier kleiner Schaaren. Die Namen aller muslimischen Kämpfer hat man in wohlgeordneten Listen aufbewahrt, damit die Nachwelt sicher wisse, wer an dieser verdienstvollen That Antheil habe, die den höchsten Adel unter den Glaubenskämpfern verlieh.

Als Muhammed nach diesem Siege nach Medina zurückkam, fand er seine Tochter Rukaija, die Gattin Othmân's, die er krank verlassen hatte, schon todt und begraben. Um ihn zu trösten, gab er ihm nach wenigen Monaten seine andere Tochter, Umm Kulthûm, zur Frau. Othmân, der Gemahl der beiden Prophetentöchter, erhielt daher den Beinamen Dhunnûrain „der Besitzer der beiden Lichter".

An den ersten Erfolg schloß sich rasch ein zweiter. Die Stellung Muhammed's zu den Juden war immer feindlicher geworden. Schon kurz vor der Schlacht hatte er die mit Rücksicht auf sie getroffenen Einrichtungen wieder aufgehoben. An die Stelle des jüdischen Fastens setzte er das Fasten im Monat Ramadân, während dessen die Gläubigen von Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang weder Speise noch Trank zu sich nehmen dürfen; für die Betenden stellte er die alte Richtung des Gesichtes nach der Kaaba wieder her. Aus kleinen Neckereien wurde ein großer Streit, und bald nach der Schlacht zog Muhammed gegen den tapfern jüdischen Stamm der Kainukâ, der sich durch seine Kunstfertigkeiten, namentlich in Goldarbeiten, viel Vermögen erworben hatte. Die in ihrer Burg belagerten Juden hofften vergeblich auf die Hülfe der Chazradsch, denen sie mit ihren 400 Gepanzerten und 300 Leichtbewaffneten noch vor Kurzem so tapfer beigestanden hatten. Sie mußten sich auf Gnade oder Ungnade ergeben. Doch setzte Abd-alläh, der Sohn Ubai's, der jetzt wenigstens für seine alten Bundesgenossen auftrat, es durch, daß Muhammed ihnen freien Abzug bewilligte. Aber ihre Habe mußten sie zurücklassen, als sie nach Syrien zogen.

Am Schluß des Jahres 2 der Hidschra (Frühling 624) kam Abû Sufjân mit einer kleinen Schaar in die Gegend von Medina, knüpfte Verbindungen mit dem jüdischen Stamme Nadir an und zog sich dann, als Muhammed heranrückte, eilig zurück. Von den Mehlfässern, welche die Kuraischiten, um eiliger fliehen zu können, weggeworfen hatten, nennt man diesen Zug die „Mehlexpedition".

In diese Zeit fallen einige Ermordungen besonders verhaßter Feinde, welche Muhammed entweder selbst anordnete oder doch billigte. Gefährliche Feinde für ihn waren die Dichter, welche die bei Badr gefallenen Mekkaner in Klagelieder verherrlichten oder gegen ihn und die Seinigen Rache- und Spottlieder machten. Der lebhafte, ehrliebende und rachsüchtige Geist der Araber wurde durch solche Lieder stark ergriffen und die Dichter konnten ihm großen Schaden thun. So machte er sich denn kein Gewissen daraus, mehrere ihm feindliche in oder bei Medina sich aufhaltende Dichter umbringen zu lassen. Kaab, Sohn des Aschraf, zu dem jüdischen Stamme Nadir gehörig, welcher

durch ſeine Lieder und ſonſt die Kuraiſchiten zur Rache wegen der bei Badr Gefallenen aufforderte, fiel durch die Hand ſeiner früheren Freunde, welche aber durch den neuen Glauben ſich von jeder Rückſicht gegen den Feind ihres Propheten entbunden glaubten. Ein ſolcher Fanatismus, ſtatt abzuſtoßen, machte gerade einen tiefen Eindruck und die Familie einer Dichterin, die wegen ihrer Feindſchaft gegen Muhammed ermordet war, ging gleich nach dieſer That zum Islâm über, aus Bewunderung vor dem Geiſte, der die Anhänger jenes zu ſolchen Thaten befähigte. Muhammed ſah in dieſen Meuchelmorden gerade ſo ein Mittel, die Feinde Gottes auszurotten, wie in dem offenen Kampfe.

Während dieſer Zeit unternahm Muhammed mehrere Züge gegen einige Beduinenſtämme des inneren Hochlandes (Nadſchd), welche wahrſcheinlich durch Räubereien von Seiten dieſer veranlaßt waren. Die einzelnen Beduinenlager pflegten ſich beim Herannahen einer muslimiſchen Schaar zurückzuziehen, waren aber nicht immer im Stande, ihre Heerden in Sicherheit zu bringen, und ſo wurde auf dieſen Zügen zwar kein Blut vergoſſen, wohl aber zuweilen eine ziemlich bedeutende Beute gemacht.

Im Herbſt 624 nahm Muhammed's Adoptivſohn, Zaid, eine reiche Karavane weg, welche es wagte, nachdem die Syriſche Handelsſtraße abgeſchnitten war, quer durch das Nadſchd nach Babylonien zu ziehen.

Muhammed's Tochter, Fâtima, gebar in dieſer Zeit ihrem Gatten Alî einen Sohn, der Alhaſan genannt wurde, und nicht lange darauf einen zweiten, Namens Alhuſain. Durch dieſe beiden Enkel pflanzte ſich das Geſchlecht des Propheten fort und ihre äußerſt zahlreichen Abkömmlinge bilden in den muslimiſchen Ländern eine Art Adel. Der Prophet ſelbſt hatte unterdeſſen die Haſſa, die Tochter Omar's, geheirathet.

Die Rüſtungen der Kuraiſchiten zu einem Rachezuge waren jetzt vollendet. Abû Sufjân ordnete Alles mit großer Umſicht an. Eine Menge von Arabern aus der Nachbarſchaft ſchloſſen ſich dem Zuge an, der im Frühling 625 auszog und 3000 Mann mit 200 Pferden und 3000 Kameelen ſtark geweſen ſeyn ſoll. Ein in der Nähe von Mekka wohnender Beduinenſtamm, die Chuzâa, welche hauptſächlich wegen eines alten Bündniſſes mit Muhammed's Familie dieſem als Spione dienten, überbrachte noch zur rechten Zeit die Nachricht, daß der Feind ſich nahte. In dem Heer der Mekkaner befanden ſich auch mehrere Weiber, welche durch ihre Geſänge das Heer zur heißen Rache anſpornten, darunter beſonders Hind, die Frau Abû Sufjân's, die Tochter Otba's, welche nach Rache für ihren Vater, ihren Sohn, ihren Bruder und ihren Oheim lechzte, die alle bei Badr gefallen waren. Die Mekkaner zogen weſtlich vor Medina vorbei und wandten ſich dann nach Oſten.

Muhammed wollte den Feind in der Stadt abwarten; dann hatte er alle Vortheile des Vertheidigers für ſich und brauchte ſich vor dem Heere nicht zu fürchten, von dem er erwarten mußte, daß es mit der größten Tapferkeit kämpfen würde, da es von Rachedurſt beſeelt war, einer Leidenſchaft, die das Gemüth des Arabers wohl mehr, als jede andere aufregt. Auch Abd-allâh, der Sohn Ubai's, rieth, in der Stadt zu bleiben. Aber die Kampfluſt der jungen Leute und die Ungeduld vieler Medinenſer, welche es nicht länger anſehen wollten, wie ihre Aecker von den Feinden verheert würden, ließ ſich nicht zurückhalten. Muhammed gab dem allgemeinen Verlangen nach und zog mit ungefähr 1000 Mann aus. Die Medinenſer wollten ihre jüdiſchen Verbündeten zu Hülfe rufen, aber Muhammed traute entweder den Juden nicht oder wußte, daß ſie doch nicht kommen würden. Nachdem ſich die beiden Heere ſchon eine Nacht gegenüber gelegen hatten, nur durch einen Hügel getrennt, wurden ſie am andern Morgen einander anſichtig. Aber nun erklärte Abd-allâh, er hätte keine Luſt, in dieſer gefährlichen Lage gegen eine Uebermacht zu kämpfen, die ihm Nichts zu Leide gethan hätte. Wäre man, wie er es gewünſcht hatte, in der Stadt geblieben, ſo hätte er ſich bei der Vertheidigung

dignng ſeiner Vaterſtadt nathwendig betheiligen müſſen. Mit ihm zog ein großer Theil der Kämpfer ab, nnd Muhammed behielt nur noch ungefähr 700 Mann bei ſich.

Die Muslime ſtanden am Fuß des Berges Uhnd, der ſich nördlich von Medina ganz nackt erhebt. Die fruchtbare Niederung ſüdweſtlich davon nahmen die Mekkaner ein, durch natürliche Hinderniſſe van der Stadt abgeſchnitten, obgleich ſie näher bei dieſer ſtanden, als die Muslime. Die Mekkaner ſtellten ſich in zwei Flügeln auf, die Medinenſer wahrſcheinlich in drei. Auf die linke Seite, wo das Terrain offen war, ſtellte Muhammed ſeine 50 Bogenſchützen, um die feindliche Reiterei abzuhalten, die ihm um ſa gefährlicher war, da er gar keine Reiter hatte.

Bei den Mekkanern befand ſich anch ein Medinenſer, Abû Amir. Dies war einer der Männer, welche ſich ſchan früher vom Götzendienſt lasgeſagt hatten, aber er erkannte Muhammed nicht an und floh vor ihm nach Mekka. Er trat zuerſt vor, um ſeine Landsleute van ihrem Propheten abwendig zu machen. Aber ſeine Worte fanden kein Gehör; vielmehr mußte er ſich var den Steinwürfen der Medinenſer hinter die Reihen ihrer Feinde zurückziehen.

Auch in dieſer Schlacht, obgleich ſie etwas größere Verhältniſſe hatte, als die bei Badr, ſpielten noch Zweikämpfe eine Ralle. Die Familie Abd-addâr hatte das ererbte Recht, in der Schlacht das Banner der Kuraiſch zu tragen. Die tapferſten Muslime ſtürzten ſich auf die Bannerträger; einer nach dem anderu fiel und immer wieder nahm ein Mitglied der Familie das Banner anf, bis es, nachdem zehn von ihnen getödtet waren, einer ihrer Sklaven ergriff, der ſchtießlich auch erſchlagen ward. Hier mag es geweſen ſeyn, wo die Gläubigen die Reihen der Feinde durchbrachen und bis in's Lager der Gegner drangen. Aber das Glück wandte ſich bald. Der Tad Hamza's, des „Löwen Gottes“, der bei Badr wie in dieſer Schlacht mit dem größten Heldenmuth für den Glanben ſeines Neffen focht, erſchreckte die Muslime*). Und die Bagenſchützen, welche die Angriffe der Mekkaniſchen Reiter mehrfach zurückgewieſen hatten, ſtürzten, als ſie ihre Genoſſen in's feindliche Lager dringen ſahen, beutegierig ihnen nach. Châlid, der Anführer der Mekkaniſchen Reiter, bemerkte dies und fiel den ungedeckten Muslimen in den Rücken, Tad und Verderben um ſich verbreitend. Eine allgemeine Flucht begann Muhammed, der ſich wieder hinter dem Rücken des Heeres gehalten hatte, gerieth ſelbſt in Geſahr, ſo daß er ſelbſt kämpfen mußte. Neben ihm fiel der Bannerträger der ausgewanderten Mekkaner; er ſelbſt wurde durch mehrere Steinwürfe in's Geſicht getroffen, ſo daß er kraftlas umſank. Der Ruf „Muhammed iſt todt“ nahm den Gläubigen jede Kraft des Widerſtandes. Sie flohen den Berg hinan, nm zur Stadt zu entkommen; nur Wenige blieben ſtehen und erwarteten verzweiflungsvoll ihren Tod. Aber zum Glück erkannte ein tapferer Muslim die blitzenden Augen des Propheten durch die Viſierlöcher ſeines Helmes und rief den übrigen zu, daß dieſer noch lebte. Muhammed, der ſich in Geſahr glaubte, winkte ihm, zu ſchweigen. Aber ſchnell hatten ſich einige Muslime geſammelt, trugen Mnhammed höher nach einer geſchützten Stelle und ergriffen die Maaßregeln, welche ſeine, nicht ſchweren, Wunden erheiſchten. Die Mekkaner, durch Muhammed's Tod befriedigt, und nicht im Stande, die Geſchlagenen über die ſteilen Berge zu verfolgen, hatten ſich unterdeß zurückgezogen. Die Schlacht hatte nicht einmal bis zum Mittag gedauert, da Muhammed das Mittagsgebet ſchon wieder leiten konnte. Freilich war er zu ſchwach, um aufzuſtehen, und betete daher ſitzend vor.

Mehr als 70 Muslime, darunter 4 geflüchtete Mekkaner, ſawie etwa 20 Ungläubige, lagen auf dem Schlachtfelde. Die Mekkaner unterſuchten die Leichen, bemühten ſich aber vergeblich, Muhammed's Körper zu finden. Da trat Abû-Sufjân an den Fuß des Berges und rief lant dem Omar, der ſich bei Muhammed befand nnd in der Höhe ſichtbar ward, die Frage zu, ab Muhammed nach lebte. Omar bejahte dies, und

*) Ob Hamza vor oder nach dem Durchbrechen der Mekkaniſchen Reihen fiel, iſt allerdings nicht ſicher.

in einem kurzen Zwiegespräch wurde nun verabredet, man wollte nächstes Jahr um dieselbe Zeit wieder bei Badr zusammen treffen. Dann entfernten sich die Mekkaner und die Gläubigen konnten wieder die Wahlstatt betreten. Da lagen die Leichen, zum Theil von den Weibern barbarisch verstümmelt. Dies Schicksal hatte besonders auch Hamza getroffen, an dessen Leiche Hind ihre Wuth ausgelassen hatte. Muhammed wurde hierüber von glühendem Zorn erfüllt und gelobte, sich bei der nächsten Gelegenheit durch die Verstümmelung vieler Feindesleichen zu rächen; aber, als die Besonnenheit zurückkehrte, nahm er dies Gelübde zurück. Hamza's Tod schmerzte ihn ungemein und er vergoß bittere Thränen um ihn.

Die Kuraischiten hatten jetzt ihre Rache für die Niederlage bei Badr. Ein Theil von ihnen wollte noch ein weiteres Unternehmen gegen die Stadt wagen, aber die Besonneneren verhinderten dies, da davon wenig Erfolg zu erwarten war. Die Muslime hielten sich allerdings erst sicher, als die Feinde sich weit entfernt hatten.

Um den Eindruck der Niederlage etwas zu verwischen, rief Muhammed schon am Tage nach der Schlacht die Seinigen zu einem Zuge auf. Nur die durften mitgehen, welche an der Schlacht theilgenommen hatten; bloß ein Einziger erhielt noch die Erlaubniß mitzuziehen. Ein großer Theil des Heeres bestand aus Verwundeten, und dieses wäre zu keinem ernsten Kampfe fähig gewesen; aber der Zug war doch ganz richtig auf den Geist der Araber berechnet, welche daran sehen sollten, wie wenig die Niederlage die Gläubigen muthlos gemacht hätte. Muhammed blieb einige Tage in Hamrâ-ol-asad, etwa 2 Meilen von der Stadt und kehrte dann um.

Die Niederlage that Muhammed's Sache großen Schaden, da sie den Eindruck des vorigen Sieges fast aufhob. Seine Feinde jubelten, daß ihn Gott im Stiche gelassen daß es sich gezeigt hätte, daß er dem schwankenden Kriegsglück, wie Andere, unterworfen wäre. Die Zweifler erhoben kühner ihr Haupt, seine eigenen Anhänger mußten an ihm irre werden, da er ihnen doch gewiß Sieg verheißen hatte. Nur mit großer Mühe konnte er das Vertrauen wieder heben, indem er die Schuld des Unglücks allein auf den Unglauben und den Mangel an Gehorsam bei den Seinigen schob.

Die Wunden Muhammed's heilten erst nach einem Monat wieder; eine Zahnlücke zeigte noch später die Spuren eines Steinwurfes, der ihn am Uhud getroffen hatte.

Ein im Frühling 625 vorgenommener glücklicher Zug gegen den Beduinenstamm Asad, der diesen von weiteren Feindseligkeiten abschreckte und einige Beute einbrachte, kam wenig in Betracht gegen zwei unglückliche Ereignisse, die gleichfalls in diese Zeit fallen. Muhammed sandte bald nach der Schlacht sieben oder zehn Leute als Späher in die Gegend von Mekka. Aber nicht weit von dieser Stadt, bei Arradschi, wurden sie durch einen Haufen Hudhail-Beduinen angefallen; denn diese hatten von den Muslimen Blutrache für einen Häuptling zu fordern, der auf Muhammed's Anstiften ermordet war, weil dieser seine Feindschaft fürchtete. Die Hudhailiten handelten ganz nach arabischer Sitte und verdienten nicht den Vorwurf des Verraths, den die Muslime gegen sie erhoben. Die meisten der Ausgesandten fielen im Kampf. Nur drei ergaben sich und sollten von den Hudhailiten, deren Rachedurst jetzt gestillt war, an die Mekkaner verkauft werden; einer von ihnen wurde noch bei einem Fluchtversuch getödtet. Die beiden Uebrigen, Zaid, Sohn Addathina's, und Chubaib, wurden von Mekkanischen Familien gekauft, um durch ihr Blut den Tod ihrer im Kampf gegen die Muslime gefallenen Mitglieder zu sühnen. Beide gaben vor ihrem Tode noch viele Proben ihres Glaubenseifers und ihrer Anhänglichkeit an den Propheten. Sie starben mit Freude und Festigkeit den Märtyrertod.

Noch viel trauriger war ein Verlust, den Muhammed noch in demselben Monat erlitt. Abû Barâ, ein Häuptling des großen Stammes Amir im Nadschd, hatte sich für die Sicherheit einer Schaar von 40 Muslimen verbürgt, welche Muhammed auf seine Veranlassung aussandte, um den Beduinen des Nadschd den Islâm zu predigen, obwohl

er ſelbſt nicht Muslim war. Man dachte nicht an Feindſeligkeiten. Aber ein Neffe Abû Barâ's, Amir, Sohn Attufail's, war aus unbekannten Beweggründen den Muslimen feindlich. Da er ſeinen eignen Stamm nicht bewegen konnte, gegen die Schutzbefohlenen etwas Feindliches zu unternehmen, ſo wandte er ſich an einen Theil des Stammes Sulaim, und dieſe, von denen Einer einen Neffen bei Badr verloren hatte, gingen auf ſeinen Wunſch ein. Beim Brunnen Maûna überfielen ſie die Muslime und machten ſie bis auf zwei nieder. Der ſchon betagte Abû-Barâ war nicht im Stande, ſich für die Niedermetzelung ſeiner Schützlinge zu rächen.

Von den beiden dem Gemetzel Entgangenen war einer entflohen, der andere in Folge eines Gelübdes von Amir freigelaſſen. Auf der Rückkehr traf dieſer zwei Stammgenoſſen Amir's an und erſchlug ſie in Wuth über das Schickſal ſeiner Genaſſen im Schlaf. Aber dieſe beiden Leute hatten mit Muhammed freundſchaftlich verkehrt und ſtanden unter ſeinem Schutze. Ihre Ermordung war ihm daher ſehr unangenehm und er weigerte ſich durchaus nicht, das Blutgeld für ſie an ihre Familien zu bezahlen.

Da dies Blutgeld eine ziemlich hohe Summe ausmachte, ſo begab ſich Muhammed perſönlich zu dem jüdiſchen Stamm Nadîr, um dieſen anzufordern, einen Theil der Summe für ihn zu bezahlen. Plötzlich entfernte ſich aber Muhammed, als die Verhandlung gerade im Gange war, wie es heißt, weil ſie einen Anſchlag auf ſein Leben machten. Aber auch ohne einen ſolchen Anlaß war der gegenſeitige Haß, beſonders ſeit der oben erwähnten Ermordung des Dichters Kaab ſchon groß genug geworden, um einen Ausbruch zu drohen. Muhammed forderte die Nadîr auf, ihr Gebiet zu verlaſſen, und erklärte ihnen auf ihre Weigerung den Krieg. Muhammed belagerte ſie, die weder von ihren alten Mediniſchen Bundesgenoſſen, den Aus, noch von ihren Glaubensgenoſſen den Kuraiza, unterſtützt wurden, eine Zeit lang in ihren Schlöſſern. Erſt als Muhammed, gegen den arabiſchen Kriegsgebrauch, ihren Hauptbeſitz nämlich ihre Dattelpflanzungen zerſtören ließ, verſtanden ſie ſich dazu, gegen die Gewährung freien Abzuges mit aller beweglichen Habe ihr Gebiet zu räumen. Einige zogen nach Syrien, Andere, darunter die Angeſehenſten, zogen zu den Glaubensgenoſſen in Chaibar, nördlich von Medina. Das eroberte Land erklärte Muhammed, weil es nicht durch Kampf, ſondern durch Vertrag erworben war, für ſein Eigenthum, und vertheilte es unter die ausgewanderten Mekkaner. Nur Zwei von den Nadîr behielten ihre Beſitzungen gegen Annahme des Islâm's.

Mit dieſem im Sommer 625 ohne Blutvergießen errungenen Vortheil, der noch dadurch merkwürdig iſt, daß während des Feldzuges der Wein definitiv verboten ward, ſchließt die Periode des Unglücks ab. Denn wenn dem Propheten auch ſpäter noch manches Unternehmen fehlſchlug, ſo haben ihn doch nie wieder zwei ſo bedeutende Unglücksfälle getroffen, wie die Niederlage am Uhud und die Ermordung der Seinigen beim Brunnen Maûna.

Als die Zeit da war, für welche das neue Zuſammentreffen mit den Kuraiſchiten bei Badr verabredet war, zog Muhammed mit einem großen Heere dorthin. Aber die Feinde blieben aus. Abû Sufjân hatte ſie veranlaßt, wieder umzukehren, nachdem ſie ſchon ausgezogen waren, da die große Dürre des Jahres die Ernährung des Heeres zu ſchwierig machte. Er dachte auch auf ein größeres Unternehmen gegen Muhammed.

Im Sommer oder Herbſt 626 wagte es Muhammed ſchon, einen Zug nach Danmat-aldſchandal an der Syriſchen Gränze zu unternehmen, von deſſen Einzelheiten wir leider nichts Genaues wiſſen.

Die Pläne Abû Sufjân's waren aber jetzt reif geworden. Die feindlichen Stämme des Nadſchd hatten ſich mit den Kuraiſchiten zu einem großen Unternehmen gegen Medina verbunden und auch mit dem letzten jüdiſchen Stamm dieſer Gegend, den Kuraiza, waren Unterhandlungen angeknüpft. So zogen ſich denn gegen das Ende des Jahres

5 der Hidſchra die Feinde von allen Seiten um Medina zuſammen. Auf den Rath Salmân's, eines aus Perſien ſtammenden Freigelaſſenen, zog Muhammed um den Theil der Stadt, der nicht durch ſeine Bodenbeſchaffenheit oder ſeine feſte Bauart geſchützt war, einen Graben, ein den damaligen Arabern ganz unbekanntes Vertheidigungsmittel, an deſſen Herſtellung die ganze Stadt 5 Tage lang arbeitete. Da es ſich darum handelte, die Stadt zu vertheidigen, ſo konnte ſich Niemand ausſchließen, und ſo erreichte ſein Heer die Höhe von 3000 Mann, welche, größtentheils nur durch den Graben getrennt, dem mehr als dreifach überlegenen Feinde außerhalb der Stadt gegenüber ſtand. Dazu war die Theilnahme der Juden an den Feindſeligkeiten jeden Augenblick zu erwarten. Die Medinenſer hatten allen Grund, in großer Beſorgniß zu ſeyn; offen klagten Manche Muhammed als die Urſache dieſer Noth an. Wenn auf die Pfeilſchüſſe aus der Ferne ein allgemeiner Sturm folgte, ſo war das Schlimmſte zu befürchten. Muhammed dachte daher an Unterhandlungen. Er verſprach einem der hervorragendſten Anführer des Beduinenſtammes Ghatafân, dem Ujaina, ein Drittel der Ernte Medina's, wenn er abzöge. Aber zum Glück verhinderte der Stolz und die Glaubensfeſtigkeit zweier der angeſehenſten Medinenſer den Abſchluß dieſes Vertrages.

Die Belagerung zog ſich über einen Monat in die Länge; nur zweimal wurde ernſtlich gekämpft, und zu einem allgemeinen Sturm kam es nie. Eine eigentliche Belagerung war eben eine den Arabern zu wenig bekannte Sache und dabei handelten die einzelnen Stämme der Belagerten zu unabhängig von einander, ohne gemeinſchaftlichen Plan und ohne gemeinſchaftliche Oberleitung. Die Feinde wurden ſchließlich der Belagerung überdrüſſig, als bei dem kalten Winterwetter das Vieh zu Grunde ging und allgemeiner Mangel zu befürchten war. Dazu wußte Muhammed durch ſchlau angelegte Unterhandlungen die verſchiedenen Stämme der Belagerer und die Juden, welche ſich wohl noch gar nicht thätlich an den Feindſeligkeiten betheiligt hatten, gegen einander mißtrauiſch zu machen. So entſchloß ſich denn Abû Sufjân in einer rauhen Winternacht, als der Sturm die Zelte umwarf, und der Regen die Feuer auslöſchte, plötzlich abzuziehen und ein Unternehmen aufzugeben, von dem kein Erfolg mehr zu erwarten war. Ihm folgten die andern Belagerer.

Mit einem Verluſt von nur 5 Todten und einem Schwerverwundeten (Saad Sohn des Muâdh), der einige Zeit ſpäter an ſeiner Wunde ſtarb, war dieſe große Gefahr abgewandt. Aber Muhammed benutzte raſch die günſtige Gelegenheit. Schon am Mittag des Tages, an deſſen Morgen er in die Stadt zurückgekehrt war, rief er die Seinigen auf, gegen die jüdiſchen Kuraiza zu ziehen, die es mit dem Feinde gehalten hatten. Er wollte der Gefahr, die ihm von ſolchen Feinden in ſeiner unmittelbaren Nähe drohte, ein für allemal vorbeugen. Die Juden zogen ſich in ihre Burg zurück, wurden aber nach einer Belagerung von zwei oder drei Wochen gezwungen, ſich auf Gnade oder Ungnade zu ergeben. Muhammed, der ſich ſonſt ſo leicht zur Milde neigte, kannte gegen ſie keine Gnade. Als die Aus für das Leben ihrer früheren Bundesgenoſſen baten, wie es früher dem Abd-allâh und den Chazradſch gelungen war, die Freigebung der Kainukâ zu erlangen, verwies ſie Muhammed auf das Urtheil ihres Häuptlings, des bei der Belagerung Medina's tödtlich verwundeten Saad. Die Gefangenen, wie die, welche für ſie ſprachen, hofften, Saad würde ſeinen alten Verbündeten das Leben retten, aber Muhammed hatte den Grimm und den Fanatismus des Mannes beſſer gekannt. Saad entſchied, daß alle Männer getödtet, alle Frauen und Kinder als Sklaven vertheilt werden ſollten, und Muhammed billigte dieſes Urtheil. So wurden denn 600—900 Juden hingerichtet, faſt alle ſtarben mit Freudigkeit für ihren Glauben, nur wenige erkauften ihr Leben durch Abfall zum Islâm.

Der Feldzug, der dem Islâm den Untergang drohte, war ſo alſo glänzend beendet. Die verbündeten Heere aller Feinde hatte dem Propheten Nichts anhaben können, und die Gegner, von denen er eingeſehen hatte, daß ſie nie würden verſöhnt werden,

die Juden, waren gänzlich aus der Gegend Medino's vertilgt. Muhammed's Einfluß und Anſehen mußte immer zunehmen, in der Stadt ſelbſt kannte er mehr und mehr als Herrſcher auftreten. So zog er ſich denn auch etwas mehr von der Menge zurück und verlangte allerlei Rückſichten von denen, welche mit ihm verkehrten. Seine Frauen, deren Zahl jetzt ſchon wieder größer geworden war, wurden gänzlich abgeſperrt, und der Umgang mit ihnen „den Müttern der Gläubigen“ ward verboten. Dabei blieb Muhammed übrigens freundlich und leutſelig gegen Jedermann und ſeine Lebensbedürfniſſe wurden nicht größer, als vorher. Er wohnte, aß, und kleidete ſich, wie jeder andere Medinenſer.

Von den gefangenen Jüdinnen hatte Muhammed die ſchöne Raihâno für ſich ausgewählt; dieſe blieb immer ſeine Sklavin und nahm erſt lange nachher den Islâm an. Mehr Aufſehen erregte aber ſeine Verheirathung mit Zainab, der ehemaligen Gattin ſeines Adoptivſohnes Zaid. Nach arabiſcher Anſchauung war die Frau des Adoptivſohnes dem Vater ebenſo unerlaubt, wie die wirkliche Schwiegertochter. Muhammed empfand aber eine heftige Liebe für Zainab, erklärte durch eine Koranſtelle, die Adoption mache den Adoptirten durchaus nicht zum Sohn, veranlaßte dann den Zaid, der ſich von jetzt an nicht mehr „Sohn Muhammed's“ nennen durfte, ſich von ſeiner Frau zu ſcheiden, und heirathete dieſe ſelbſt.

Im Jahre 6 der Hidſchra unternahm Muhammed mehrere Züge gegen verſchiedene Stämme, welche aber ohne größere Bedeutung ſind. Wir bemerken hier, daß ſich der Kreis der mit ihm in feindliche und freundliche Berührung tretenden Stämme allmählich immer weiter ausdehnte. Einer dieſer Züge galt dem Stamme Almuſtalik, einem Zweige der ſonſt Muhammed günſtig geſinnten Chuzâa. Wir wiſſen nicht, wodurch dieſe Feindſchaft veranlaßt war. Muhammed überraſchte den Stamm beim Waſſer Almuraiſi. Nach kurzem Kampf, der kaum Blut gekoſtet hatte, fiel ein großer Theil der Männer mit ihren Familien und den Beſitzthümern den Siegern in die Hände. Dſchuwairija, die ſchöne Tochter eines Häuptlings, gefiel dem Propheten ſo, daß er ihr die Freiheit verſchaffte und ſie heirathete. Aus Rückſicht auf Muhammed gaben nun die Muslime die gefangenen „Schwäger des Propheten“ und die Beute zurück. Mit dem Stamm wurde bald darauf ein Freundſchaftsvertrag geſchloſſen. Die Verheirathung mit den Töchtern der beſiegten oder getödteten Häuptlinge, wovon wir unten noch mehrere Beiſpiele finden werden, geſchah übrigens weſentlich aus politiſchen Rückſichten. Bei ſolchen Handlungen müſſen wir immer die ganze Anſchauungsweiſe der damaligen Araber berückſichtigen.

Auf dem Rückwege gerieth Aiſcha, Muhammed's Lieblingsgattin, welche durch Zufall hinter dem Heere zurückgeblieben war, in den böſen Verdacht ſträflicher Verbindung mit Safwân, welcher ſie zum Heere zurückbrachte. Es gab dies viel Anlaß zu Läſterungen. Auch Muhammed ſchwankte eine Zeit lang über die Schuld oder Unſchuld der Tochter Abû Bekr's, erklärte ſie aber endlich für unſchuldig und beſtrafte ihre Ankläger als Verläumder. Wir ſind nicht im Stande, über die Schuld Aiſcha's zu entſcheiden, doch ſcheint die feierliche Erklärung Muhammed's, deſſen Urtheil über dieſen Fall für uns von größtem Gewicht iſt, für ihre Unſchuld zu ſprechen.

In demſelben Jahr begegnet uns eine erfreulichere häusliche Scene. Muhammed's Tochter Zainob war mit Abul-âs verheirathet geweſen und nach der Flucht ihres Vaters bei dieſem geblieben. Der Gatte wurde bei Badr gefangen genommen; Zainab ſandte reichliches Löſegeld, aber Muhammed wies dieſes zurück, ſchenkte jedoch dem Gefangenen die Freiheit gegen die Bedingung, daß er ſeine Frau nach Medino ſchickte. Jetzt wurde Abul-âs zum zweiten Mal gefangen genommen, als er eine Karavane begleitete, welche einmal wieder den Weg nach Syrien zu machen wagte, aber den Muslimen in die Hände fiel. Er flehte ſeine ehemalige Gattin um Schutz; dieſe bat für ihn bei ihrem Vater, und dieſer vermochte die Muslime wiederum, ihr zu Liebe den

Gefangenen frei zu geben und ihm das Seinige zurück zu erſtatten. Abul-âs war durch Zainab's und Muhammed's Zärtlichkeit ſo gerührt, daß er kurz darauf, nachdem er ſeine Sachen in Mekka geordnet hatte, zu Muhammed zurückkam, den Islâm annahm und ſeine Gattin zurück erhielt. Aber dieſe ſtarb ſchon im folgenden Jahre.

Schon lange hatten die Gläubigen gewünſcht, einmal wieder an den Feierlichkeiten der Pilgerſchaft theilnehmen zu können, aber die Kuraiſchiten ſchloſſen ſie aus. Nur wenn Muhammed mit einer bedeutenden Heeresmacht erſchien, durfte er darauf rechnen, die Gebräuche der Wallfahrt vollziehen zu können. Anfangs lag es offenbar in ſeinem Plane geradezu Mekka zu erobern. Aber da ſich die mehr oder weniger vollſtändig bekehrten Beduinenſtämme der Gegend von Medina ſäumig zeigten, und er kein genügend großes Heer zuſammenbringen konnte, ſo beſchränkte ſich ſeine Abſicht darauf, eine förmliche Pilgerſchaft zu machen. Im Beginn des Frühlings 628 zog er aus zur Wallfahrt, nicht aber zu der großen, zu welcher die zahlreichen Pilger herbeiſtrömten, ſondern zu der kleineren der ſ. g. Umra. Die Kuraiſchiten verwehrten ihm aber den Eintritt in das heilige Gebiet. Er wich von der Straße ab und lagerte ſich bei Hudaibija an der ſüdlichen oder ſüdweſtlichen Gränze des heiligen Gebiets von Mekka. Boten gingen hin und her; einen Augenblick ſchien es, als würde es zum Kampf kommen und Muhammed ließ ſeine 1400—1600 Begleiter unter einer Akazie Treue bis zum Tode ſchwören. Doch für den Augenblick war die Erfüllung dieſes „Gott wohlgefälligen Schwures“ nicht nöthig, denn aus Rückſicht auf ihren Handel und auf das Drängen ihrer beduiniſchen Bundesgenoſſen, welchen die Zurückweiſung friedlicher Pilger als ein Frevel vorkam, entſchloſſen ſich die Kuraiſchiten, einen förmlichen Friedensvertrag mit Muhammed zu ſchließen. Man verabredete einen zehnjährigen Waffenſtillſtand; die Muslime ſollten ſich im nächſten Jahre drei Tage lang als Pilger auf dem heil. Gebiete aufhalten dürfen; beiden Theilen ſollte es geſtattet ſeyn, Bundesgenoſſen an ſich zu ziehen; nur darin lag eine für die Muslime ungünſtige Bedingung, daß dieſe ſich verpflichten mußten, diejenigen Mekkaner, welche von jetzt an ohne Erlaubniß ihrer Väter oder ſonſtigen Beſchützer zu Muhammed fliehen würden, auszuliefern. Was die Form des Vertrages betraf, ſo mußte ſich Muhammed dazu verſtehen, daß die Ueberſchrift nicht nach muslimiſcher Weiſe „Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers“, ſondern, wie es ſeit Kurzem in Mekka üblich war, „In Deinem Namen, o Gott“ lautete, und daß in demſelben Muhammed bloß der „Sohn Abd-allâh's“, nicht „der Geſandte Gottes“ genannt wurde. An allen dieſen Punkten nahmen die Gläubigen großen Anſtoß, zumal da ſie ſicher darauf gerechnet hatten, jetzt gleich die Pilgerſchaft zu begehen. Es koſtete Muhammed viele Mühe, ſie zu beruhigen.

Aber Muhammed hatte durch dieſen Vertrag ſehr große Vortheile erlangt. Die weithin angeſehenen Kuraiſchiten hatten ſich genöthigt gefunden, ihren vor Kurzem noch ſo ſchnöde behandelten Mitbürger als eine gleichberechtigte Macht anzuerkennen. Der Ruf, daß er die Mekkaner zum Frieden gezwungen und ſie genöthigt, ihn im folgenden Jahr in ihre Stadt zu laſſen, erhöhte ſein Anſehen bei den Arabern ungemein. Von jetzt an beginnt ſeine Macht in ſo raſchem Maaße zu wachſen, daß er in wenigen Jahren Herr von Arabien ward. Nachdem er Ruhe vor ſeinen entſchiedenſten und beſonnenſten Gegnern hatte, konnte er ſeine ganze Kraft auf die Ausdehnung ſeiner Macht unter den andern Arabern wenden. Und ſo hatte der Karân Recht, wenn er den Vertrag von Hudaibija einen „offenbaren Sieg“ nannte.

Auch die ungünſtige Bedingung des Vertrages wußte Muhammed zu vereiteln. Auf ſeinen Wink zog ſich ein entflohener Mekkaner, um nicht von ihm nach der Beſtimmung des Vertrages ausgeliefert zu werden, nach der Küſte hin, wo die Karavanenſtraße vorbeigeht, ſammelte eine Schaar von Leuten um ſich, die ſich in ähnlicher Noth befanden, und bedrohte die Mekkaniſchen Handelszüge ganz, wie vorher Muhammed. Die Kuraiſchiten mußten nun ſelbſt Muhammed bitten, dieſe Leute nur zu ſich zu nehmen, damit ihr Handel endlich wieder geſichert würde.

Kurze Zeit nach der Rückkehr von Hudaibija unternahm Muhammed einen großen Zug. Die Juden in Chaibar, einige Tagereisen nördlich von Medina, namentlich die geflüchteten Nadiriten, welche sich dort niedergelassen, hatten sich durch Aufhetzung von Beduinenstämmen und auf andere Weise schon öfter feindlich gegen Muhammed gezeigt, und es waren schon mehrere blutige Thaten von den Muslimen gegen sie vollführt. Plötzlich brach Muhammed mit einem ansehnlichen Heere auf und überfiel die Juden, welche sich in ihre Burgen zurückzogen, aber sich nicht lange halten konnten. Sie ergaben sich schließlich auf die Bedingung, daß sie ihr Leben behielten, aber ihr Eigenthum verlören. Doch ließ sich Muhammed, als sie sich schon ergeben hatten, auf die Bedingung ein, daß sie ihre reichen Aecker und Dattelpflanzungen, deren Bewirthschaftung sie am besten verstanden, als Pächter behielten, aber die Hälfte des Ertrages an die neuen Besitzer abgäben. Nur Kinâna wurde getödtet, weil er sich auch unter Folterqualen weigerte, die versteckten Schätze der Nadiriten herauszugeben. Aber Safija, seine Gattin, deren Vater Hujai gleichfalls einer der erbittertsten Feinde Muhammed's war, wurde von Muhammed zur Gemahlin genommen. Eine andere Jüdin, welche den Untergang ihres Hauses nicht so leicht verschmerzen konnte, suchte den Propheten zu vergiften; aber Muhammed merkte noch zu rechter Zeit das Gift, während einer seiner Genossen an demselben starb.

Zu der Einnahme des fruchtbaren Gebietes von Chaibar kam noch die in dieselbe Zeit oder etwas später fallende von Fadak und die des auf der Rückkehr von Chaibar in Besitz genommenen jüdischen Gebietes von Wâdilkurâ. Der Islâm hatte sich also schon ein reiches Gebiet erobert; die einzelnen Kämpfer hatten zum Theil große Reichthümer erbeutet.

Bei seiner Rückkehr fand Muhammed zu seiner größten Freude die einst nach Abyssinien geflohenen und jetzt auf seine Einladung nach Medina zurückgekommenen Gläubigen vor, unter denen sich auch Ali's Bruder, Dschaafar, und Abû Sufjân's Tochter, Umm Habiba, befand, deren Mann in Abyssinien gestorben war, nachdem er vorher das Christenthum angenommen hatte. Muhammed vermählte sich mit ihr und wurde so der Schwiegersohn seines gefährlichsten Feindes. Damit die aus Abyssinien Zurückgekehrten nicht in Armuth blieben, erhielten sie sogleich einen Antheil der Beute von Chaibar.

Ein Jahr nach dem Vertragsschlusse (März 629) zog Muhammed nach Mekka, um die ihm nun vertragsmäßig frei gestellte kleinere Wallfahrt zu begehen. Die Kuraischiten räumten die Stadt, während die nur mit Schwertern bewaffneten Pilger einzogen. Muhammed machte die sieben Umgänge um die Kaaba und beobachtete die übrigen herkömmlichen Gebräuche. So stand er denn zum ersten Male wieder, wenn auch als Fremdling, auf dem für ihn doppelt heiligen Boden seiner Vaterstadt. Nach drei Tagen mußte er aber die Stadt wieder verlassen.

In Mekka hatte Muhammed freundliche Beziehungen mit mehreren angesehenen Kuraischiten angeknüpft und eine Kuraischitin, Maimûna, geheirathet. Es mag hiemit zusammenhängen, daß bald nach seiner Rückkehr Châlid, Maimûna's Neffe, der ihm beim Uhud hauptsächlich die Niederlage beigebracht hatte und nachher als „Schwert Gottes" eines der gewaltigsten Werkzeuge zur Ausbreitung des Islâms wurde, nebst einigen anderen vornehmen Mekkanern zu Muhammed übergingen.

Wie weit sich Muhammed's Pläne jetzt schon erstreckten, sieht man daraus, daß er um diese Zeit an die nahen und fernen Fürsten, sogar an den Kaiser in Byzanz und den Schâhanschâh von Persien, die Aufforderung ergehen ließ, den Islâm anzunehmen. Natürlich hatten diese lakanischen Aufforderungen keinen Erfolg; einige der Fürsten wiesen sie sehr barsch zurück und ein christlicher arabischer Vasallenfürst des Kaisers an der syrischen Gränze ließ den Gesandten sogar umbringen. Nur der griechische Statthalter von Aegypten antwortete wenigstens freundlich und sandte dem Pro-

pheten Geſchenke, unter ihnen zwei koptiſche Sklavinnen, von denen er eine, Mârija (Maria), für ſein Harem behielt.

Es beginnen jetzt die ernſtlichen Zuſammenſtöße mit den Chriſten. Wenn er früher gemeint hatte, daß der Glaube der Chriſten mit dem ſeinigen im Weſentlichen übereinſtimmte, ſo war es jetzt, wo ſich ſeine politiſchen Beziehungen bis zur ſyriſchen Gränze ausgedehnt hatten und wo er auch durch die Muslime, die ſich lange im chriſtlichen Aethiopien aufgehalten hatten, Näheres über das Chriſtenthum erfahren konnte, nicht mehr möglich, daß ihm der große Unterſchied zwiſchen beiden Religionen verborgen blieb. Es genügte ihm, dem ſtrengen Monotheiſten, Etwas mehr von der Dreieinigkeit, dem Sohne Gottes und der Vergötterung Maria's zu erfahren, um ihn zurückzuſtoßen. Freilich nahm er immer an, daß dieß nur Entſtellungen der reinen Lehre des von ihm hochgehaltenen Jeſus ſeyn könnten. Aber er ſcheute ſich nicht mehr, die Chriſten wie die Heiden zu bekriegen. Daß alle Heiden auch ohne weiteren Kriegsgrund bekämpft werden müßten, bis ſie den Islâm annähmen, daß den Chriſten und Juden aber die Wahl zwiſchen der Unterwerfung gegen Tributzahlung und der Annahme des Islâms freigeſtellt würde, dieſer Grundſatz kam jetzt immer mehr zur Herrſchaft.

So ſchickte denn Muhammed Ende Sommers 629 ein Heer nach dem Norden gegen die dortigen Chriſten, welche muslimiſches Blut vergoſſen hatten. Aber bei Mûta im nördlichen Arabien ſtießen die Muslime auf ein überlegenes Heer von Griechen und Arabern und wurden gänzlich geſchlagen. Zaid, Muhammed's Freigelaſſener und Liebling, Dſchaafar, ſein Vetter, und der Medinenſer Abd-allâh, Sohn Rawâha's, welche nach einander nach Muhammed's Beſtimmung den Oberbefehl übernommen hatten, fielen, und nur der geſchickten Leitung des ſchnell zum Führer gewählten Châlid gelang es, die Trümmer des Heeres zu retten. Muhammed war über den Tod Zaid's und Dſchaafar's tief betrübt; die Zurückkehrenden wurden in Medina als Flüchtlinge mit Hohn empfangen, aber Muhammed verbot den Spott.

Dieſe Niederlage hatte aber keine weiteren Folgen. Schon kurz darauf wurden die Kudâa-Stämme in der nördlichen Wüſte durch eine neue Expedition theils unterworfen, theils verjagt. Ueberhaupt wuchs Muhammed's Anſehen unter den Beduinen von Tag zu Tage. Die mächtigen Stämme, welche zum Theil noch vor Kurzem gegen ihn gekämpft hatten, beugten ſich und ſchickten Geſandte. Bei den meiſten war dieß ein rein politiſcher Akt; man ſchloß ſich dem Propheten an, um von ihm beſchützt zu werden und an ſeinen Kriegszügen Theil nehmen zu können, und nahm dafür die unbequemen Gebräuche des Faſtens, Betens und der Abgabe von Zehnten, des ſogen. Almoſens, auf ſich. Letztere wurde ja durch die Beute mehr als reichlich gedeckt. Aus wirklich innerer Ueberzeugung wurden verhältnißmäßig wenige Beduinen Muslime; aber die perſönliche Würde und Freundlichkeit Muhammed's übte einen großen Zauber auf die Araber. Dafür ließ er dieſen Kindern der Wüſte denn auch manchen Verſtoß gegen die freilich noch ſehr einfache Etikette hingehen, deren Beobachtung er von den Gläubigen verlangte.

Wie ſehr ſeine Macht ſeit dem Frieden von Hudaibija gewachſen war, erhellt aus der großen Zahl ſeines Heeres, mit dem er bald darauf gegen Mekka zog. Einige Kuraiſchiten hatten nämlich durch die Theilnahme an einer Fehde eines Beduinenſtammes gegen die mit Muhammed verbündeten Chuzâiten dieſem eine erwünſchte Gelegenheit gegeben, den Vertrag für gebrochen zu erklären. Vergebens ſuchte Abû Sufjân ſelbſt Muhammed in Medina zu begütigen; er wurde mit einer ungenügenden Antwort entlaſſen. Ehe noch die Kuraiſchiten größere Rüſtungen hatten vernehmen können, war Muhammed, der vor zwei Jahren keine 2000 Mann gegen Mekka hatte aufbringen können, mit einem Heere, das durch den Zuzug von verſchiedenen Beduinenſtämmen bis auf 10000 Mann angewachſen war, in der Nähe von Mekka. Nur dunkele Gerüchte waren dem Heere vorausgeeilt. Al-abbâs, der die Religion ſeines Neffen zwar nie

mit der Feindſchaft verfolgt hatte, wie ſein verſtorbener Bruder Abû Lahab, aber auch nie, wie es ſpäter zu Gunſten ſeiner auf den Thron gekommenen Abkömmlinge behauptet ward, eine beſondere Hinneigung zu ihr gezeigt hatte, kam jetzt Muhammed entgegen, nahm den Islâm an und wurde freundlich aufgenommen. Als er nun eine Botſchaft zu den Mekkanern gelangen laſſen wollte, daß ihnen nichts übrig bliebe, als ſich der Nothwendigkeit zu fügen, traf er den Abû Sufjân an, der ſich auch bald davon überzeugen mußte, daß gegen ein ſolches Heer an keinen Widerſtand zu denken wäre. So entſchloß ſich denn auch der große Führer der Mekkaner, ſich zu unterwerfen und, ſo ſchwer es ihm ward, das islâmiſche Glaubensbekenntniß auszuſprechen, daß es keinen Gott gibt als Allâh und daß Muhammed ſein Geſandter iſt.

Muhammed war über die Bekehrung ſeines Feindes hoch erfreut und beauftragte dieſen, nach der Stadt zurückzukehren und auszurufen, daß Niemand ein Leids geſchehen ſollte, der ſich in die große Moſchee oder in Abû Sufjân's Haus begäbe oder ſich endlich in ſein eigenes Haus zurückzöge und es hinter ſich zuſchlöſſe. Es lag dem Propheten Alles daran, die Heiligkeit Mekka's nicht durch Blutvergießen zu entweihen. Abû Sufjân's Sendung hatte denn auch den gewünſchten Erfolg. Bis auf wenige verzweifelte Gegner, welche auf Widerſtand oder Flucht ſannen, fügten ſich Alle in das Unvermeidliche.

Ein Theil des muslimiſchen Heeres dachte freilich anders als der Prophet und freute ſich auf das bevorſtehende Morden und Plündern. Aber Muhammed verbot ſtreng alles Blutvergießen, außer wo Widerſtand geleiſtet wurde. Nur einer von den vier Heerhaufen, welche von verſchiedenen Seiten her in die Stadt drangen, nämlich Châlid mit ſeinen Beduinen, traf auf Widerſtand. Ikrima, der Sohn Abû Dſchahl's, hatte ſich hier mit einigen Leuten aufgeſtellt, aber die Ungläubigen wurden bald in die Flucht getrieben, und wenn nicht Muhammed unterdeſſen ſelbſt von Norden her eingerückt wäre, ſo wären am Ende nach mehr gefallen als 28.

Muhammed ritt gleich nach ſeinem Einzuge ſiebenmal um die Kaaba und ging ſelbſt hinein, um ſeine Andacht zu verrichten. Er ließ ſie von allen Götzenbildern und Gemälden reinigen und gebot überhaupt, alle Götterbilder zu zertrümmern, ein Befehl, dem die längſt an ihren Göttern irre gewordenen Mekkaner ohne Widerſtand nachkamen. Eine allgemeine Amneſtie ward verkündet, von der nur ganz Wenige ausgenommen wurden, welche durch Mord, Apoſtaſie oder zu arge Beſchimpfung des Propheten die Gnade verwirkt hatten. Aber bis auf vier wurden auch dieſe nach und nach begnadigt, ſogar Ikrima. Die Milde gegen die Beſiegten, die Verſöhnlichkeit ſelbſt gegen ſeine bitterſten Feinde machten einen tiefen Eindruck auf die Mekkaner. Wenn dieſe Verſöhnlichkeit auch ohne Zweifel ſehr gut berechnet war, ſo wäre eine ſolche Politik doch gar nicht möglich geweſen ohne die natürliche Geneigtheit Muhammed's zur Milde und Großmuth. Faſt ohne Ausnahme bekannten ſich jetzt die Mekkaner zum Islâm, und wenngleich Manche im Herzen ungläubig blieben, ſo wurden doch gewiß auch Viele ächte Gläubige, wenn nicht ſofort, ſo doch nach und nach.

Wie mußte Muhammed zu Muthe ſeyn, als er, der lange Geſchmähte und Verfolgte, ſo Herr ſeiner Vaterſtadt geworden war, als Bilâl von der Kaaba herab zum Gebet rief und die Götzenbilder in Trümmer geſunken waren! So hatte er doch nicht umſonſt Jahre lang Schimpf und Verfolgung ertragen!

Als die Medinenſer ſahen, wie zärtlich Muhammed ſeine Vaterſtadt liebte, fürchteten ſie, er würde ſich von jetzt an wohl wieder hier bleibend niederlaſſen. Aber Muhammed erklärte ihnen, deren Hülfe er ja Alles verdankte, er würde ſich nie von ihnen trennen.

Muhammed ſprach nun mit Nachdruck darüber, daß das vor der Bekehrung vergoſſene Blut ungeſühnt bleiben müſſe und daß alle Gläubigen unter einander gleich wären; damit ſuchte er die durch Blutrache und Ueberhebung der Stämme über ein-

ander immer wieder entſtehenden Fehden auf einmal zu beendigen. Aber der Kampf um den Glauben ſollte deſto eifriger fortgeſetzt werden. Nach van Mekka aus ſandte er Streifzüge unter die Beduinen der Umgegend, um dieſe zu unterwerfen und die Götzenheiligthümer zu zerſtören. Auf einem dieſer Züge ließ ſich Châlid aus alter Blutrache eine Treuloſigkeit gegen eine Anzahl Beduinen zu Schulden kommen, die ſich ergeben hatten, indem er ſie niederhauen ließ. Muhammed war über dieſe That ſehr betrübt und begütigte die Familien der Erſchlagenen durch das Blutgeld und nach Geſchenke dazu.

Nach zwei bis drei Wochen brach Muhammed zu einem neuen Kriegszuge auf. Der größte Theil der weit verzweigten Hawâzin-Stämme und mit ihnen die Bewohner der auf Mekka eiferſüchtigen Stadt Tâif, welche für ihre Unabhängigkeit fürchteten, ſammelten ſich gegen Muhammed. Die Leitung übernahm der junge Mâlik. Muhammed zog aus Mekka und der Umgegend nach zweitauſend Mann an ſich, und als er nun mit 12000 Mann, der Blüthe der edelſten Stämme, auszog, da erfüllte ihn und die Seinigen ſtolze Siegeszuverſicht. Daß nun die Schlacht anfangs eine unglückliche Wendung nahm, erſchien ihm ſpäter als die Strafe für dies Bauen auf die große Heeresmacht ſtatt auf Gott.

Die Hawâzin ſammelten ſich in der Ebene Autâs zwiſchen Mekka und Tâif. Hinter dem Heere ſtanden die Weiber und Kinder, ſowie die geſammten Heerden. Der alte Duraid, der aus Altersſchwäche ſelbſt nicht mehr am Kampfe Theil nehmen konnte und der, als er hörte, daß ſich die Stämme Kaab und Kilâb van der Unternehmung ihrer Brüder fern hielten, ſogleich Unheil ahnte, ſuchte vergeblich dem Mâlik auseinander zu ſetzen, daß bei einer ſolchen Aufſtellung eine verlorene Schlacht die ganzen Stämme ruiniren würde. Mâlik verachtete den Gedanken an eine Niederlage. Er ließ ſein Heer in das Thal van Hunain rücken und ſich in deſſen Krümmungen verſtecken. Als nun früh Morgens die Muslime bei regneriſchem Wetter durch das Thal heranrückten, ſtürzten die Feinde auf einmal auf ſie las; die Spitze des Heeres, van paniſchem Schrecken ergriffen, floh und riß das ganze Heer mit ſich in die Flucht. Einige der Kuraiſchiten ſahen dieſe Flucht mit unverhohlener Freude an; aber einige Getreue hielten bei Muhammed Stand. Da ſein eigener Ruf nicht gehört werden konnte, ſo mußte Al-abbâs mit ſeiner gewaltigen Stimme die Mediuenſer herbeirufen. Der Ruf brachte ſie zum Stehen. Etwa 100 Medinenſer gelangten zu Fuß zu Muhammed, da ſie die Kameele in dem engen Thale nicht ſchnell genug umwenden konnten, und hielten den Feind auf. Der Kampf ward blutig und endlich flohen die Hawâzin. Die Geſchlagenen eilten zum Theil nach Tâif, zum Theil nach Nachla, van der Reiterei verfolgt, zum Theil vertheidigten ſie das Lager in Autâs, welches endlich erſtürmt ward und mit allen Weibern, Kindern und Heerden den Siegern in die Hände fiel. Mâlik floh nach Tâif. Der alte Held Duraid wurde auf der Flucht erſchlagen, ohne ſich mehr wehren zu können. Die Beute war ungemein groß, denn die geſchlagenen Stämme beſaßen ſehr große Heerden. Muhammed ließ dieſe und die gefangenen Weiber und Kinder nach Dſchiirrâna unweit Mekka bringen. Er ſelbſt rückte vor Tâif. Er begann eine förmliche Belagerung, bei welchen ſogar Wurfmaſchinen und bewegliche Schirmdächer gebraucht wurden. Muhammed verwüſtete auch einen Theil der reichen Weinpflanzungen, welche den Bewohnern van Tâif gehörten, aber Alles erwies ſich als vergeblich. Die Stadt hielt ſich, nur einige Sklaven gingen zu Muhammed über und wurden für frei erklärt.

Nach einem ungefähr 14tägigen Kampfe hob Muhammed die Belagerung auf und begab ſich nach Dſchiirrâna zur Vertheilung der Beute. Hier traf ihn eine Geſandtſchaft der Hawâzin, welche verſprachen, ſich zu unterwerfen, aber um Rückgabe der Beute baten. Muhammed ſtellte ihnen die Wahl zwiſchen ihren Familien und ihren Beſitzthümern frei. Sie wählten jene. Die alten Muslime verzichteten leicht auf die ihnen zufallenden Gefangenen, aber einige der Beduinenhäuptlinge, welche für Muhammed gefochten hatten,

wollten ſich auf Nichts einlaſſen und wurden nur durch die Ausſicht auf große Entſchädigung begütigt. Muhammed benutzte das Fünftel der Beute, welches für öffentliche und milde Zwecke beſtimmt war und deſſen Vertheilung ihm zuſtand, die angeſehenſten Kuraiſchiten und Beduinen durch große Geſchenke an ſich zu feſſeln. So verſprach er auch dem Mâlik, wenn er ſich ſtellen würde und den Islâm annähme, 100 Kameele und die Rückgabe ſeines Vermögens und ſeiner Familie. Mâlik ging hierauf ein und wurde von jetzt an den Tâifiten ein läſtiger Feind, indem er dieſen ihre vor der Stadt weidenden Heerden wegnahm.

So gewann Muhammed die beuteluſtigen Araber, welche kaum äußerlich bekehrt waren, behielt aber für ſeine treuen Medinenſer nichts übrig. Aber als ſie hierüber denn doch etwas aufgebracht wurden, wußte ſie Muhammed leicht zu beruhigen, indem er ihnen vorhielt, daß ja ihr Glaube nicht erſt durch irdiſche Güter befeſtigt zu werden brauchte, da er, der Prophet ſelbſt, ihr Antheil wäre.

Nach Beendigung dieſes ſchwierigen Geſchäfts begab ſich Muhammed, um die kleine Pilgerfahrt zu begehen, in die Stadt, kam aber noch an demſelben Tage zurück. Dann kehrte er nach Medina heim und beendigte ſo ſeinen glänzendſten Feldzug, welcher die erſten Monate des Jahres 630 ausgefüllt hatte.

Bald nach ſeiner Rückkehr gebar die koptiſche Sklavin Mârija dem Propheten ein Söhnchen. Der hocherfreute Muhammed gab dem Kinde den Namen des Erzvaters, den er als den Begründer des Heiligthums in Mekka und als ſeinen eigenen Stammvater anſah, Ibrâhîm (Abraham). Aber ſchon nach anderthalb Jahren ſtarb das Kind und der alte Mann, der überhaupt allen weichen Gefühlen leicht zugänglich war, vergoß bittere Thränen um daſſelbe. Als aber in dieſe Tage eine Sonnenfinſterniß fiel und die Muslime dieſe für ein himmliſches Trauerzeichen über den Tod des Prophetenſohnes erklärten, ſprach er ſich doch entſchieden gegen dieſen Aberglauben aus.

Nach der Einnahme von Mekka und der Beſiegung der Hawâzin unterwarfen ſich immer mehr arabiſche Stämme. Täglich langten in Medina Geſandtſchaften an, welche die Bekehrung ihrer Stämme ankündigten oder anboten oder ſonſt Verhandlungen mit Muhammed führten. Er ſandte an die verſchiedenen Stämme Leute, welche den Zehnten einforderten; da man ſich hie und da weigerte, dieſen zu geben, ſo ward dadurch zuweilen eine Züchtigung der Widerſpänſtigen nothwendig.

Die Niederlage bei Mûta war noch nicht gerächt. Die Araber hatten eine große Scheu vor dem Kampfe mit den disciplinirten Heeren der Griechen. Aber der Krieg gegen dieſe war einmal begonnen und mußte, ſelbſt wenn man nur die Herrſchaft in Arabien behaupten wollte, energiſch fortgeführt werden. Muhammed rüſtete daher zu einem großen Heereszuge nach Norden. Gegen ſeine ſonſtige Gewohnheit verkündigte er ſchon lange vor ſeinem Auszuge das Ziel der Expedition. Der gefürchtete Name der „Rûm“ (Römer, Byzantiner) und die Scheu vor der beſchwerlichen Reiſe durch die Wüſte, zumal bei der damaligen Hitze und Dürre, hielt viele Beduinen und ſelbſt einige Medinenſer zurück. Letztere entſchuldigten ſich mit allerlei Vorwänden, wurden dafür aber im Korân hart angelaſſen, während die Beduinen noch härter getadelt wurden. Aber dafür ſpendeten einige treue Anhänger große Summen zu den Koſten des Feldzugs, und als Muhammed ſchließlich im Herbſt 630 auszog, hatte er ein Heer ſo groß, wie nie zuvor. Der Weg führte durch das Thal von Hidſchr, deſſen in die Felſen gehauenen verlaſſenen Wohnungen einſt von dem Stamme Thamûd bewohnt waren, welcher, wie der Korân an manchen Stellen erzählt, wegen ſeiner Gottloſigkeit vernichtet worden ſeyn ſoll. Muhammed verbot es daher, ſich an dem Schatten und den Quellen dieſes Thales zu laben, denn er fürchtete, daß der Aufenthalt der Frevler den Seinigen Schaden zufügen könnte.

Der Zug kam bis Tabûk, nicht ſehr weit vom nordöſtlichen Ende des rothen Meeres. Muhammed nahm hier die Unterwerfung der größtentheils chriſtlichen Be-

wahner dieſer Gegenden entgegen, unter denen ſich auch Johanna, Fürſt von Aila oder Akaba an der Nordoſtſpitze des rothen Meeres, befand. Weiter gegen die byzantiniſchen Heere zu dringen, ſchien dem Propheten doch nicht zweckmäßig. Dagegen ſchickte er den Châlid öſtlich nach Daumat-aldſchandal, wohin früher ſchon zweimal Muslime gedrungen waren. Châlid nahm den chriſtlichen Fürſten Ukaidir gefangen, als er gerade auf der Jagd war, und führte ihn nach Medina, wo er den Islâm annahm und dann als Vaſall im Beſitz ſeiner Herrſchaft beſtätigt ward. Ohne irgend einen Kampf erlebt zu haben, kehrte das Hauptheer nach einem zehntägigen Aufenthalte in Tabûk um und erreichte ungefähr mit dem Schluß des Jahres Medina. Gewiß hatte aber das Erſcheinen eines ſo zahlreichen Heeres den Erfolg, daß die arabiſchen Stämme jener Gegenden jetzt an der Möglichkeit eines Widerſtandes gegen eine ſolche Macht völlig verzweifelten. Dieß iſt der letzte Feldzug, an dem Muhammed perſönlich Theil nahm.

Nach der Rückkehr hielt er heftige Strafreden gegen die Zurückgebliebenen. Je frömmer einer von dieſen ſonſt war, deſto härter wurde er getadelt. Drei der eifrigſten Muslime wurden förmlich mit einer Art Bann belegt und erſt nach 50 Tagen daraus befreit.

In dieſer Zeit ſtarb Abd-allâh, der Sohn Ubai's, der bedeutendſte von des Propheten heimlichen Gegnern. Muhammed erwies ihm noch die letzten Ehren, als wäre er ein Muslim, aber mit ihm ſtarb die ganze Partei der „Zweifler“ aus aber hatte doch jede Bedeutung verloren.

Als das arabiſche Jahr zu Ende ging (März 631) beſtimmte Muhammed den Abû Bekr zum Leiter der großen Wallfahrt. Er fühlte ſich jetzt ſtark genug, um dem Heidenthum entſchieden den Krieg zu erklären. Deshalb ſandte er jenem den Ali nach, um zu verkünden, daß fortan kein Götzendiener mehr an der Pilgerfahrt Theil nehmen ſollte, daß den Heiden überhaupt nur noch wenige Monate gelaſſen werden ſollten, nach deren Ablauf ſie alle als Feinde behandelt würden. Eine Ausnahme ward nur zu Gunſten der Stämme gemacht, mit denen die Muslime einen Vertrag auf eine beſtimmte Friſt geſchloſſen hätten; denn gegen dieſe ſollten die Feindſeligkeiten erſt mit Ablauf der Friſt beginnen. So war alſo der Grundſatz, daß es für die Heiden keine Wahl gäbe, als Bekehrung oder Kampf auf Leben und Tod, offen und feierlich ausgeſprochen.

Dieſe energiſche Maaßregel beſchleunigte gewiß die Bekehrung mancher Araber. Die Lage der Feinde wurde immer übler. Auch die Bewohner von Tâif wurden durch ihre bekehrten Nachbaren ſo in die Enge getrieben, daß ſie beſchloſſen, eine Geſandtſchaft an Muhammed zu ſchicken, um günſtige Bedingungen zu erlangen. Aber Muhammed geſtand ihnen kein Vorrecht vor den übrigen Gläubigen zu, und ſie mußten ſich endlich in die einfache Annahme des Islâm's fügen. Zwei von Muhammed ihnen mitgegebene Männer zerſtörten ihr Hauptgötzenbild.

Der perſiſche Statthalter in Jemen unterwarf ſich Muhammed eben ſo wie die kleinen Fürſten dieſes Landes. Von der Süd- und Oſtküſte Arabiens kamen Geſandte. Viele arabiſche Chriſten gingen entweder ſogleich zum Islâm über oder unterwarfen ſich doch und zahlten Tribut. Nach und nach ſtarb das Chriſtenthum in Arabien völlig aus.

Die Stellung der einzelnen Stämme, welche ſich dem Islâm nach entzogen, wurde immer mißlicher; ſobald eine Schaar von Gläubigen bei ihnen erſchien, unterwarfen ſie ſich meiſt. Nur an wenigen Punkten kam es zu ernſtem Widerſtand. Als Muhammed ſtarb, gab es nur wenige Bewohner des eigentlichen Arabiens, welche ſeine Herrſchaft nicht anerkannten. Aber wie oberflächlich im Allgemeinen die Bekehrung war, zeigt die Empörung der meiſten Stämme gleich nach dem Tode des Propheten.

Aber ſchon bekam Muhammed Concurrenz. An drei Stellen erhoben ſich Männer, welche ſich ebenfalls für Propheten ausgaben. Zwei von dieſen, Tulaiha, der Prophet des Stammes Aſad, und Muſailima, der Prophet von Jamâma, erhoben ſich

erſt nach ſeinem Tode mit Macht und machten den Muslimen viel zu ſchaffen, während Muhammed noch kaum von ihnen Notiz nahm; der dritte, Al-aswad, erlangte ſchnell große Gewalt in Jemen, wurde aber bald darauf ermordet. Sein Tod iſt ungefähr gleichzeitig mit dem Muhammed's, welcher ſelbſt gewiß auch nur wenig von dieſem ſeinem Nebenbuhler erfuhr.

Am Schluſſe des Jahres 10, d. i. im März 632, unternahm Muhammed die große Pilgerfahrt, von der er ſich ſeit ſeiner Flucht fern gehalten hatte, ſo lange noch Götzendiener mit abgöttiſchen Gebräuchen daran Theil nahmen. Wie der Prophet damals alle die verſchiedenen Gebräuche der Pilgerfahrt, die großen Umzüge nach dem Berge Arafât, durch das Thal Minâ, die Opferung u. ſ. w. ausrichtete, iſt uns genau überliefert, und die Weiſe, wie er dieß damals that, iſt für alle ſpäteren Muslime maaßgebend geblieben. Da ein Theil ſeiner Gefährten keine Opferthiere mitgebracht hatte, ſo erklärte er, daß dieſe nur die kleine Pilgerfahrt (ohne die Umzüge u. ſ. w.) mitmachen dürften. Für uns hat die genaue Betrachtung dieſer Formen kein größeres Intereſſe, ſo wichtig ſie den Muslimen erſcheinen. Dagegen iſt eine Beſtimmung, welche er damals traf, auch für uns von großer Bedeutung. Dieß iſt die Feſtſetzung des reinen Mondjahres zu zwölf wahren Monaten ohne alle Einſchaltung. Dieſe höchſt unzweckmäßige Beſtimmung führte alſo ein Jahr von 354 Tagen ein, das ſich an die Jahreszeiten gar nicht kehrt, neben dem daher für manche Zwecke, namentlich für die Landwirthſchaft, noch eine andere Zeitrechnung gar nicht entbehrt werden kann.

Noch einige andere Beſtimmungen traf Muhammed bei dieſer Gelegenheit. Außerdem hielt er mehrere Reden von allgemeinerem religiöſen Inhalt. In den daraus erhaltenen Bruchſtücken zeigt ſich das Gefühl, daß ſeine Religion jetzt ganz vollendet ſey, aber auch eine Ahnung, daß er nicht lange mehr wirken werde. Da dieſe Pilgerfahrt, das letzte größere Unternehmen Muhammed's, nicht lange vor die Zeit ſeines Todes fällt, wird ſie ſinnreich „die Abſchiedspilgerfahrt“ genannt.

Als er nach Medina zurückgekehrt war, ordnete er wieder einen großen Kriegszug gegen die Byzantiner an, zu deſſen Leiter er den Uſâma, den Sohn des bei Mûta gefallenen Zaid, ernannte, obgleich die anderen ſich dem jungen Manne nicht recht fügen wollten. Muhammed beſchäftigte ſich noch in ſeinen letzten Tagen mit dieſem Kriegszug, der kaum abgegangen war, als er ſtarb. Es iſt nicht ohne Bedeutung, daß der Kampf gegen die Griechen das letzte Unternehmen war, das ihn beſchäftigte.

Ende April 632 wurde Muhammed krank. Ob er wirklich, wie er es ſelbſt meinte, in Folge des bei Chaibar genoſſenen Giftes erkrankte, iſt ſehr zweifelhaft. 24 Jahre ſolcher Aufregung und Anſtrengung konnten eine ſo reizbare Natur wohl allein zu Grunde richten. Welche Krankheit ihm das Leben nahm, iſt nicht klar, nur wiſſen wir, daß er in derſelben heftige Fieberſchauer mit Phantaſieen zu beſtehen hatte. Seine Krankheit brach zuerſt aus nach einem Beſuche des Todtenackers. Bald mußte er ſich niederlegen. Er bat ſeine Weiber, bei denen er der Reihe nach je einen Tag zuzubringen pflegte, um Erlaubniß, daß ſie ihn, ſo lange er krank wäre, im Hauſe ſeiner geliebten Aiſcha ließen, und ſie willigten ein. Bald wurde es ihm auch unmöglich, das Gebet der Gläubigen in der unmittelbar neben dem Hauſe liegenden Moſchee zu leiten; Abû Bekr übernahm dieſe Leitung auf ſeinen Befehl. Die Krankheit verſchlimmerte ſich, er phantaſirte oft heftig, hatte dann aber wieder Augenblicke ruhiger Beſinnung. Nachdem er ſo einige Tage ſchwer krank gelegen hatte, fühlte er wieder Kraft, aufzuſtehen, und konnte ſich in die Moſchee führen laſſen, wo er unter der Leitung Abû Bekr's, welcher das Gebet bei ſeinem Erſcheinen ſchon angefangen hatte, mit dem Gläubigen betete. Nach dem Gebet hielt Muhammed noch eine kurze Anrede an die Gläubigen. Allgemein hielt man ihn für geneſen, nur ſein Oheim Al-abbâs erkannte den Tod in ſeinem Geſichte. Kaum war er zurückgekehrt, ſo kehrte die Krankheit mit doppelter Heftigkeit wieder, und bald darauf war er verſchieden. Seine letzten Phantaſieen

hatten ſich nach um Engel und Himmelreich bewegt. Er ſtorb auf Aiſcha's Schaaß Montag den 8. Juni 632 um die Mittagsſtunde.

Die Muslime, welche ihn ja vor Kurzem nach geſehen und gehört hatten, wallten gar nicht glauben, daß er geſtarben ſey. Abû Bekr konnte ſich nur mit Mühe davan überzeugen. In der Nacht vam Dienſtag auf Mittwoch ward der Prophet an der Stelle, wo er geſtorben war, begraben.

Wir haben Muhammed's Lebenslauf kurz geſchildert und die Hauptzüge ſeines Karakters ergeben ſich daraus von ſelbſt. Aber freilich, um ihn gerecht zu beurtheilen, müſſen wir auch ſein Privatleben, ſein Verhältniß zu ſeinen Anhängern und Freunden betrachten, und wir werden da manchen ſchönen Zug finden, welcher dem, der blaß die graßen Ereigniſſe ſeines Lebens berückſichtigt, entgeht. Muhammed ging auch nach in ſeinen letzten Jahren ſelbſt mit dem geringſten Araber freundlich um, erkundigte ſich auch wahl theilnehmend noch ſeinen häuslichen Verhältniſſen und verlar doch nie Etwas van ſeiner hahen perſönlichen Würde. In der Freundſchaft wor er feſt; ſeine Frauen behandelte er als milder Herr. Nie trat er als Tyrann auf. Wie einfach er lebte, haben wir ſchan oben bemerkt nnd ließe ſich im Einzelnen des Weiteren nachweiſen. Van Haus ous ernſt, konnte er dach herzlich lachen, ober ouch dem Kummer und dem Zarn war ſein Gemüth ſehr zugänglich. Seine Leidenſchaftlichkeit riß ihn leicht hin, aber er war auch leicht wieder zu beruhigen. Daß Muhammed ſich von Natur zur Milde neigte, haben wir ſchon oben geſehen. Selten trieb ihn die bittere Feindſchaft zu ſo grauſamen Maaßregeln, wie zu der Niedermetzelung der Kuraiza. Die ſchreckliche Macht des Fanatismus hat ſich bei ihm nicht häufig in ihren Conſequenzen gezeigt.

Muhammed's Karakter iſt ſich im Weſentlichen ſeit ſeinem erſten Auftreten immer gleich geblieben. Freilich war er in den erſten Zeiten van ſeinen Inſpirationen heftiger erregt und kaſteite ſich ſtärker mit Faſten, Wochen und Beten, als in der Zeit, wo er die Angelegenheiten eines täglich wachſenden Reiches zu bedenken hatte; freilich verübte er als Fürſt Medino's viele Thaten, welche eine ſtrenge ſittliche Beurtheilung nicht ertragen können nnd von dergleichen wir aus ſeiner erſten Zeit nichts hören: ober das Alles berechtigt uns nicht, in Muhammed's Karakter bei ſeiner Ueberſiedelung nach Medina eine Veränderung anzunehmen. Daß ſeine religiöſe Erregung mit der Zeit weniger heftig wurde, iſt ganz natürlich; zu jenen Thaten fehlte ihm in Mekka einfach Gelegenheit nnd Macht, während ſie ſich mit ſeinen damaligen Principien ſehr gut vertragen. Denn der Mangel eines ſtreng ſittlichen Gefühls und einer klaren Erkenntniß, daß die bewegenden Gefühle nicht nnmittelbar Inſpiratianen einer höheren Macht ſeyn könnten, findet ſich bei dem Praßheten van Anfang an, und hierous gehen olle jene Thaten hervar, welche uns ſo anſtößig ſind. Freilich ergriff ihn zuweilen Reue über eine begangene That, und er glanbte zu fühlen, daß der Satan ſich ouch ſeiner wohl einmal bemeiſtern könnte, aber im Allgemeinen hielt er ſich als den von Gott Erfüllten und Geleiteten van allen anderen Rückſichten entbunden.

Aber auch ſanſt waren ſeine ſittlichen Begriffe nnklar und er wor den Varurtheilen ſeiner Zeit und ſeines Volkes nnterworfen, wie er in vielen Dingen ihren Aberglouben theilte. Sein Verhältniß zu dem weiblichen Geſchlecht konnte freilich dem Arober wenig anſtößig vorkommen*), da das ganze Valk über eheliche Verhältniſſe ſehr lax dachte und z. B. Eheſcheidungen ohne olle weiteren Förmlichkeiten überaus häufig vorkamen. Außerdem iſt, warauf wir ſchan aben hingewieſen haben, die politiſche Seite mancher ſeiner Ehebündniſſe zu beachten. Daß er ſich überhaupt eine größere Anzahl van Frauen geſtattete, als den übrigen Muslimen, geſchah wohl auch mit zur Erhöhung ſeines Anſehens. Möglich iſt es, daß ſeine mit den Jahren znnehmende Leidenſchaft für das weibliche Geſchlecht auch einen körperlichen Grund hatte.

*) Erußten Anſtoß nahmen dagegen die Juden daran.

So ſehr dem Propheten ein ſcharfes Abſtraktionsvermögen fehlte, ſo gut wußte, er praktiſche Verhältniſſe zu beurtheilen. Dieſe Vereinigung von religiöſer Schwärmerei auf der einen und praktiſcher Klugheit, ja Schlauheit auf der anderen Seite gibt ſeinem ganzen Weſen etwas Räthſelhaftes. Und ſo finden wir in ihm, wie ja in vielen bedeutenden Männern, mehrfach Eigenſchaften nebeneinander, welche ſich zu widerſprechen ſcheinen. Es fehlte ihm an eigentlichem Muth, und dennoch ertrug er Hohn und Verfolgung mit einem feſten Glauben Jahre lang, als ſich noch keine Ausſicht zeigte, daß er aus ſeiner traurigen Lage befreit werden könnte. Man denke ſich nur z. B. in die Lage des Propheten, als er aus Tâif verjagt war und es nicht wagen durfte, Mekka zu betreten, während es ihm nichts koſtete, als nur darauf zu verzichten, ſeine Lehre zu predigen, um ſofort in eine behagliche Lage zu kommen. Dieſe Ausdauer des von der Natur ſo weichen und furchtſamen Mannes muß man in Anſchlag bringen, wenn man ein Urtheil darüber gewinnen will, ob Muhammed ſelbſt an ſeine Sendung glaubte oder nicht. Ja er hat an ſeine Sendung geglaubt, wie je ein Prophet an die ſeinige. Dieſer Glaube zeigt ſich ganz beſonders in dem Buche, das er uns hinterlaſſen hat, dem Korân, zu deſſen näherer Betrachtung wir jetzt übergehen wollen*). Freilich ſehen wir auch in dieſem dieſelben großen Schattenſeiten ſeines ganzen Prophetenthums, von denen wir ſchon mehrfach geſprochen haben, oder vielmehr ſie treten hier für die unbefangene Auffaſſung viel deutlicher hervor. Tiefer Glaube an ſeine göttliche Beſtimmung und abſichtliche Täuſchung der Mitmenſchen, ſtrenges Predigen einer buchſtäblichen Inſpiration, welches doch nicht hindert, daß gelegentlich Stellen verändert und aufgehoben werden heilige Gluth und rein praktiſche Anordnungen: das Alles ſteht hier neben einander, um das Urtheil zu verwirren. Schon die Form, daß, mit Ausnahme weniger Stellen, beſtändig Gott ſelbſt redend eingeführt wird, hat vielen Neuerern ſchweren Anſtoß gegeben, die doch bei den Propheten des Alten Teſtaments keinen Anſtoß an derſelben Form nehmen; und freilich iſt dieſe Form im Korân ſo ſtehend und ſteif geworden, daß ihre Beibehaltung einen viel weniger erhabenen Eindruck macht, als wenn einmal ein alter iſraelitiſcher Prophet in der höchſten Begeiſterung anhebt: „So ſpricht Gott“, um dann nach Kurzem wieder in ſein beſcheidenes „Ich“ zurückzufallen. Aber ich muß geſtehen, daß für mich die Anwendung dieſer Redeweiſe bei Weitem nicht der größte Vorwurf iſt, den man dem Koran machen kann; wäre ſein ganzer Inhalt rein und heilig, ſo hätte er immerhin als direktes Wort Gottes auftreten können, denn nach der uralten Anſicht fühlt ſich ja der Prophet als bloßes Werkzeug, durch welches Gott redet. Aber bei aller Begeiſterung und Glaubenstreue fehlte Muhammed die hohe ſittliche Reinheit, welche die großen Propheten des Alten Teſtaments erhebt und uns noch nach Jahrtauſenden mit Ehrfurcht erfüllt.

Um den Korân genauer beurtheilen zu können, müſſen wir von der jetzigen Geſtalt deſſelben abſehen und auf ſeine urſprünglichen Theile zurückgehen. Muhammed gab nämlich ſeine Offenbarungen in größeren oder kleineren Stücken, fliegenden Blättern, von ſich, welche, ſobald er ſie vortrug, von ſeinen Anhängern aufgeſchrieben und verbreitet wurden. Die Frage, ob Muhammed ſelbſt leſen und ſchreiben konnte, iſt viel behandelt und die Ueberlieferung darüber läßt uns zu keinem ſicheren Reſultate gelangen; ſo viel iſt aber gewiß, daß er vorgab, dieſe Künſte nicht zu verſtehen, und daß er daher ſeine Offenbarungen nicht ſelbſt niederſchrieb. Uebrigens galt durchaus nicht Alles, was Muhammed über religiöſe Dinge ſprach, als Korân, ſondern bloß ſolche Stücke, welche er für höhere Eingebungen erklärte und als Gottes Wort verbreiten ließ.

Ein ſolches einzelnes Stück hieß entweder ſelbſt, wie ihre Geſammtmaſſe, Korân, „Vorleſung“, oder mit einem hebräiſchen Namen (שורה) Sûra, eigentlich „Reihe“,

*) Vergl. außer den Werken über Muhammed's Leben: Weil, hiſtoriſch-kritiſche Einleitung in den Koran. Bielefeld 1844; und des Unterzeichneten Geſchichte des Qorân's. Göttg. 1860.

wofür wir etwa „Abſchnitt“ ſagen können, auch wohl „Schrift“ (Kitâb). Den Namen Sûra führen auch die einzelnen Kapitel des jetzigen Koráns, welche mit den urſprünglichen Abſchnitten zwar oft, aber durchaus nicht immer, zuſammenfallen.

Wie in Muhammed dieſe Offenbarungen entſtanden, darüber nachzugrübeln, iſt eigentlich wohl eben ſo vergeblich, als wenn man die inneren Vorgänge in der Seele eines Dichters analyſiren wollte. Wir ſehen klar, daß die Entſtehungsweiſe dieſer Stücke nicht immer dieſelbe war; daß ſie namentlich in der früheren Zeit in ſtürmiſcher Erregung entſtanden, ſo daß es dem Propheten ſelbſt unmöglich war, dieſe Bewegung, die ihn ergriff, für etwas Anderes, als für eine unmittelbare göttliche Inſpiration zu halten. Aber manche Korânſtücke ſind das Produkt ruhiger Ueberlegung. Den Abſchluß in der Form erhielten ſie gewiß erſt meiſtens, wenn er ſie einem ſeiner Gefährten diktirte. Später gefiel ihm dann oft dieſes oder jenes in der Form oder im Inhalt nicht mehr, und er diktirte daſſelbe Stück in etwas abweichender Faſſung. Kleine Abweichungen entſtanden auch ohne Abſicht bei ihm ſelbſt. Nicht ſelten fügte er an frühere Offenbarungen ſpäter kleinere oder größere Zuſätze oder ſchob in ſie einzelne Stellen ein: das Alles ergibt ſich bei einer genauen Unterſuchung des jetzigen Textes, aber auch die Ueberlieferung der Muslime hat einige derartige Fälle klar aufbewahrt. Die ſpäteren Theologen haben oft ihren ganzen Scharfſinn aufzubieten, um die Thatſache, daß der Korántext urſprünglich manche, zum Theil bedeutende, Varianten hatte, mit dem Dogma von der buchſtäblich getreuen Offenbarung zu vereinigen; aber ſie haben ſchließlich doch Formeln dafür gefunden. Wenn der Ausſpruch Muhammed's, der Korân ſey in ſieben verſchiedenen Lesarten (oder Texten) geoffenbart, ächt iſt, ſo iſt er auf die von ihm ſelbſt ausgehenden Veränderungen zu beziehen*); die Zahl Sieben iſt dabei natürlich nicht zu urgiren, ſondern ſteht, wie ſo oft, für eine unbeſtimmte, nicht ſehr große Anzahl.

Wo ſich Muhammed einer ſolchen Verſchiedenheit bewußt ward, da war es gewiß immer ſein Wunſch, daß nur einer dieſer abweichenden Texte gültig ſeyn ſollte, ohne daß er ſich darum große Mühe gab, dieß durchzuſetzen. Denn ſo ſehr er principiell die Heiligkeit des Buchſtabens feſthielt, ſo wenig zog er die Conſequenzen dieſes Satzes, ſondern ſein praktiſch verſtändiger Sinn nahm ſolche Dinge nicht ſo genau, wie die Theologen ſpäterer Jahrhunderte. Zuweilen unterdrückte er jedoch auch ganze Abſchnitte oder Verſe, indem er ſeinen Anhängern befahl, ſie auszuwiſchen oder zu vergeſſen, und für „aufgehoben“ erklärte. Dagegen lag ihm nichts daran, eine Offenbarung, deren Beſtimmungen für ſpätere Zeitumſtände nicht mehr ſo gut paßten und daher durch eine andere Offenbarung abgeändert waren, doch noch weiter beſtehen zu laſſen. So enthält der Korân z. B. ſehr verſchiedene Gebote über das Benehmen der Gläubigen gegenüber den Götzendienern, je nachdem die Zeiten verſchieden waren, und dieſe verſchiedenen Vorſchriften ließ Muhammed demnach neben einander beſtehen, da die Gläubigen nicht im Zweifel ſeyn konnten, welche die ſchließlich gültige wäre, während ſie ſich auch an den früheren erbauen konnten. In Allem nahm Muhammed bei ſeinen Offenbarungen auf die Zeitumſtände Rückſicht. Beſonders in Medina erregte es oft die Bewunderung der Gläubigen, wie oft Gott ihnen auf eine Frage Antwort gäbe, deren Entſcheidung ihnen gerade augenblicklich von Intereſſe wäre. Ja, die Naivetät geht ſo weit, daß Othmân als Chalife bei einem ſtreitigen Fall einſt ſagte: „Wäre der Geſandte Gottes noch am Leben, ſo, denke ich, wäre hierüber eine Korânſtelle geoffenbart.“

Der Inhalt der einzelnen Korânſtellen iſt ſehr verſchieden. Manche geben allgemeine ſittliche Mahnungen oder ſpecielle Vorſchriften; ſie enthalten zum Theil Betrachtungen über die Größe, Güte und Gerechtigkeit Gottes, die Bosheit der Menſchen,

*) Die Muslime haben dieſen Ausſpruch, der ihnen ſehr unbequem iſt, auf ſehr verſchiedene Weiſe erklärt. Natürlich kann ich hier nicht näher auf dieſe Punkte eingehen und verweiſe dafür auf mein oben citirtes Buch.

die Gnade, die ihnen Gott durch die Sendung ſeiner Propheten erwieſen u. ſ. w.; ſie ſchildern in glühenden Farben die Schrecken der Höllenſtrafe, das Entſetzen der ganzen Schöpfung beim jüngſten Gericht und dagegen die Freuden des Paradieſes; ſie erzählen die Geſchichte der alten Propheten und der Gottloſen, welche für ihre Gottloſigkeit geſtraft ſind; ſie drohen mit zeitlichen und ewigen Strafen; ſie enthalten Betrachtungen über die jedesmaligen Zeitumſtände, loben oder tadeln die Gläubigen und verdammen die Ungläubigen, ordnen rituelle und Rechtsfragen, ja in den letzten Jahren ſogar die häuslichen Angelegenheiten Muhammed's; ſie enthalten an einigen Stellen auch Gebet- und ſelbſt Zauberformeln (Sur. 113, 114). Manche urſprünglichen Abſchnitte beſchäftigten ſich nur mit einem Gegenſtande, während andere von einem zum anderen übergehen.

Der Styl und der Werth der Darſtellung iſt bei den verſchiedenen Stücken ſehr verſchieden. Während manche, namentlich ältere Stücke mit einer hinreißenden Gluth der Begeiſterung erfüllt ſind und die Phantaſie gewaltig ergreifen, während andere durch Einfachheit und Großartigkeit feſſeln, ſind ſehr viele kraftlos und proſaiſch. Freilich kann man bei der Verſchiedenheit des Inhalts auch nicht an alle Theile die Forderung poetiſcher oder rhetoriſcher Schönheit machen. Eine Verordnung über das Erbrecht kann ſich nun einmal nicht gut anders als proſaiſch ausdrücken, und Muhammed würde ſogar gut daran gethan haben, wenn er bei derartigen Stücken die hie und da angehängten Floskeln und Flicken, durch die er äußerlich die rhetoriſche Form aufrecht zu erhalten ſucht, ganz weggelaſſen hätte. Ueberdieß muß man bedenken, daß viele mehr predigtartige Stücke, welche uns, beſonders wenn man mehrere nach einander lieſt (wahl gar in einer der jämmerlichen deutſchen Ueberſetzungen), leicht langweilig vorkommen, unter dem glühenden Himmel Mekka's vorgetragen, einen ganz anderen Eindruck machen mußten. Da waren den Zuhörern alle die uns größtentheils ſeit unſeren Kinderjahren bekannten Gedanken über die Größe Gottes und die Pflichten des Menſchen neu, und doch wurde jede Anſpielung verſtanden, deren Kraft uns leicht entgeht. Wenn Muhammed da auf die Güte des Herrn hinwies, welcher die Wolke erſchafft, ſie über die kraftloſe Wüſte hinführt und durch ihren Erguß ein reiches Wachsthum hervorruft, zur Freude und zum Nutzen für Menſchen und Vieh, ſo war das ein Bild, welches die Araber, deſſen ganze Exiſtenz oft von einem Regenguſſe abhängt, mächtig ergreifen mußte, während es uns, die wir unter einem ſo wolkenreichen Himmel leben, viel weniger berührt.

Die Sprache des Korân's iſt die reine arabiſche, wie er es ſelbſt an mehreren Stellen mit Nachdruck hervorhebt, und wer ſich eingehender mit dieſer Sprache beſchäftigt hat, der weiß, welche Kraft und Großartigkeit, welche Feinheit und Geſchmeidigkeit ihr einwohnt. Aber für ſeine neuen Ideen konnte Muhammed die Sprache ſeiner Landsleute eben ſo wenig unverändert brauchen, wie ſich die älteſten chriſtlichen Schriftſteller, welche deutſch ſchrieben, der Mundarten unſerer Vorfahren ohne fremde Beimiſchung bedienen konnten. Muhammed bildete viele neue Redensarten, er entlehnte Phraſen und noch mehr einzelne Wörter den Juden, zum Theil auch den Chriſten Abyſſiniens. Die damalige arabiſche Sprache iſt überhaupt viel reicher an Fremdwörtern, als man gewöhnlich annimmt. Namentlich iſt eine Fülle von Wörtern der verwandten aramäiſchen (ſyriſchen) Sprache entlehnt, von denen die meiſten aber als Fremdwörter ſchwer erkenntlich ſind, weil ſie, aus einer ſemitiſchen Sprache ſtammend, ſich in alle Flexionen des gleichfalls ſemitiſchen Arabiſchen fügen. Ein großer Theil dieſer Wörter bezieht ſich auf religiöſe Gegenſtände, und manche von ihnen waren gewiß ſchon vor Muhammed in die Gemeinſprache aufgenommen. Viele derartige Wörter mußten bei den Juden gebräuchlich ſeyn, denen nichts näher lag, als für die den Arabern fehlenden religiöſen Begriffe die in ihrer aramäiſchen (reſp. hebräiſchen) Sprache beſtehenden Ausdrücke auch in die arabiſche Sprache aufzunehmen, welche ſie angenommen hatten, und dieſelben höchſtens ein wenig zu verändern. Von ihnen hörte nun Mu-

hammed ſolche Wörter und wandte ſie dann nicht immer ganz in dem Sinne derer an, von welchen er ſie genommen hatte. Da Muhammed ſicher keine fremde Sprache verſtand und der Gedanke, daß er die jüdiſchen Schriften ſelbſt geleſen hätte, durchaus keinen Halt hat, ſo müſſen wir bei allen ſolchen Wörtern eine Entlehnung aus dem Munde von Juden annehmen, welche ſie in die Landesſprache einmiſchten, wie ſie es ja auch anderwärts thaten. Auf ähnlichem Wege, direkt oder indirekt, muß Muhammed die übrigens nicht zahlreichen, chriſtlichen Wörter erhalten haben, welche ſich im Korân finden. Mit Recht bemerkt Sprenger, daß Muhammed mit ſolchen Fremdwörtern, wie auch ſonſt wohl mit eigenthümlichen, abgelegeneren Ausdrücken einen gewiſſen Prunk treibt. Aehnliches finden wir ſchon bei gleichzeitigen und noch viel mehr bei ſpäteren arabiſchen Dichtern. Natürlich ſetzte aber ſchon das Bedürfniß, ſeinen Zuhörern die ihnen ſo ſchon fremdartig genug vorkommenden Gedanken nicht noch unverſtändlicher zu machen, ſolchen Abſonderlichkeiten eine Schranke.

Der Styl des Koräns iſt nicht eigentlich poetiſch, ſondern rhetoriſch. Obwohl ihn die Ungläubigen in Mekka einen „Dichter“ oder auch „einen verrückten Dichter“ nannten, ſo hatte Muhammed doch gegen die Dichter eine gewiſſe Abneigung; jedenfalls hatte er für die reine poetiſche Schönheit kein Verſtändniß, wie ein ſolches bei vorwiegend religiöſen Perſonen ja oft fehlt, und affektirte in einer Zeit, wo Alles Verſe machte, ſogar die Unbekanntſchaft mit den erſten poetiſchen Grundregeln. Aber die rhetoriſche Wirkſamkeit vieler Koränſtücke iſt dafür eine gewaltige. Auch der Form nach iſt der Korân nicht poetiſch; denn die Poeſie verlangt bei den Arabern neben dem Reim ein ſtrenges Versmaaß, der Korân iſt aber nirgends metriſch. Dagegen hat er überall den Reim, freilich, namentlich in den ſpäteren Stücken, in oft ſehr nachläſſiger Anwendung. Die Form der gereimten Proſa war bei den damaligen Arabern ſehr beliebt; beſonders redeten die heidniſchen Wahrſager in ſolchen kurzen gereimten Gliedern. Muhammed nahm dieſe Form auf, obgleich ſie ihm eine läſtige Feſſel war, und namentlich in den ſpäteren Stücken zur Anhängung von bloßen Flickwörtern und Redensarten führte, nur um den Reim heraus zu bringen. Freilich iſt es wohl in keiner Sprache ſo leicht, zu reimen, als in der arabiſchen.

Für dies richtige Verſtändniß der einzelnen Koränſtücke iſt es natürlich ſehr wichtig, ihr relatives Zeitalter zu beſtimmen. Aber die verſchiedenen Stücke ſind in unſerem jetzigen Texte ſo durcheinandergeworfen, Stellen aus ganz verſchiedener Zeit ſtehen unmittelbar nebeneinander, Bruchtheile ſonſt verlorener Offenbarungen ſind an andere gehängt oder in ſie eingeſchoben, ja manche Veränderungen ſind, wie wir oben ſahen, ſpäter ſchon von Muhammed ſelbſt mit älteren Stücken vorgenommen, daß die Unterſuchung von vornherein darauf verzichten muß, ein bis in's Einzelnſte gehendes und ganz ſicheres Reſultat zu gewinnen. Dazu kommt, daß die Stücke, welche aus der Zeit vor der Flucht ſind, ſehr ſelten auf Ereigniſſe Rückſicht nehmen, die ſonſt genauer bekannt ſind, was in der Mediniſchen viel häufiger geſchieht, ſo daß wir hier ſicherer Anhaltspunkte faſt ganz entbehren. Freilich zeigen dagegen dieſe älteren Offenbarungen wieder einen viel deutlicheren Fortſchritt in der Entwickelung der Lehre und des Styls, aber dieß genügt wohl, ganze Gruppen zu unterſcheiden, nicht aber auch die Ordnung der einzelnen Offenbarungen innerhalb dieſer Gruppen auszumachen. Außerdem bleibt hier bei dem Mangel ſicherer geſchichtlicher Daten dem ſubjektivem Gefühl ſehr viel überlaſſen, wie man daraus erſehen mag, daß während ich mit Weil, der dieſe Unterſuchungen zuerſt aufgenommen hat, im Ganzen und Großen übereinſtimme und auch Muir nicht ſehr ſtark von unſerer Anordnung der Mekkaniſchen Stücke abweicht, Sprenger eine gänzlich verſchiedene Anſicht von der Entwickelung der Lehre und des Styls und mithin auch von der chronologiſchen Anordnung in den vor der Flucht geoffenbarten Koränſtücken hegt.

Ein wichtiges Hülfsmittel bei dieſen Unterſuchungen ſind uns die Angaben der muslimiſchen Ueberlieferung, aber dies Hülfsmittel iſt mit der allergrößten Vorſicht zu

gebrauchen, do obſichtliche und unobſichtliche Irrthümer dies Gebiet ungemein entſtellen. Gerode für die Zeit, für welche uns ſichere Ueberlieferungen om nöthigſten wären, für die Zeit vor der Flucht, ſind die Angoben der Muslime über die Veranlaſſung dieſer oder jener Stelle om wenigſten zuverläſſig oder doch ſo unbeſtimmt, doß ſie uns wenig helfen. Dozu widerſprechen ſie ſich oft gegenſeitig. Aber freilich müſſen dieſe Ueberlieferungen immer ſorgfältig erwogen werden und geben uns manche Ausbeute.

Von ſelbſt ergibt ſich die ſchon ſeit älteſter Zeit allgemein anerkonnte Eintheilung oller Korânſtellen in Mekkaniſche, d. h. ſolche, die vor der Flucht, und Medniſche, d. h. ſolche, die noch der Flucht geoffenbart ſind. Dieſe Eintheilung läßt ſich ouch om leichteſten durchführen und, wenn mon gleich bei einzelnen obgeriſſenen Verſen ſchwanken konn, ob ſie vor oder noch der Flucht ihren Plotz hoben, ſo iſt ein ſolcher Zweifel bei größeren zuſammenhängenden Stücken doch koum möglich. Denn die Verſchiedenheit in der Loge des Propheten vor und noch der Flucht muß ſich in ſeinen Offenbarungen gonz beſonders äußern. Als verſpotteter Prediger nnd Prophet einer kleinen Gemeinde mußte er onders und Anderes ſprechen, wie ols Herr einer begeiſterten, ſich täglich mehrenden Schoor, on deren Spitze er mit Städten, Stämmen und Reichen Kriege führte.

Viel ſchwieriger iſt ſchon die Eintheilung der Mekkaniſchen Stücke in beſondere Gruppen. Wir holten uns hier on die zuerſt von Weil oufgeſtellte Dreitheilung, welche ſich ziemlich ſchorf durchführen läßt. Es hebt ſich nämlich eine Gruppe deutlich ols die der älteſten ob, eine ondere zeigt im Styl und ſonſt ſchon viel Verwondtſchoft mit den Medîniſchen Theilen, und die dozwiſchen liegenden, welche den Uebergang von einer zur anderen Gruppe mochen, bezeichnen wir ols die zweite Gruppe. Leider läßt ſich nur ſehr vermuthungsweiſe eine Anſicht über die Douer der einzelnen Perioden onſtellen, denen dieſe drei Gruppen entſprechen.

Die Stücke des erſten Zeitobſchnittes erkennt mon ziemlich leicht on ihrem Styl. Die Begeiſterung der erſten Johre der Prophetie drückt ſich hier noch mit der größten Gewolt ous. Die Bewegung reißt Muhommed ſelbſt fort, ſo doß er ſeine Worte nicht wählen konn, ſondern ſich dieſe ous ihm hervordrängen. Dieſe Stücke erinnern vielfach on die Sprüche der olten orobiſchen Wohrſoger, denen ſie auch in der Form, den kurzen Redegliedern mit meiſt reinen, ober noch einigen Verſen wechſelnden Reimen, und ſelbſt in den dunkeln Schwüren gleichen, mit denen ſie oft onheben. Alle dieſe Stücke ſind nur kurz. Muhommed ſteht Engel und himmliſche Erſcheinungen leibhoftig vor ſich. Freilich ſind nicht olle dieſe Stücke gleich leidenſchoftlich. Gerode die olleräl teſten, in denen Gott ihn ermohnt, ols Prophet oufzutreten, ſind etwas ruhiger geholten. Erſt der Widerſtond, den er fond, ſcheint ihn ganz mit leidenſchoftlicher Begeiſterung erfüllt zu hoben. Die größte Erregung zeigt ſich in den Schilderungen des jüngſten Gerichts, von denen einige meiſterhoft ſind und gor ouf Leute, denen ähnliche Bilder gänzlich unbekonnt woren, einen dämoniſchen Eindruck mochen mußten. So ſchildert er ouch die Freuden des Himmels und die Qnolen der Hölle mit den grellſten Forben. Doch ſcheint es mir, ols ob die Stücke, in denen dieß geſchieht, mehr zu den ſpäteren dieſer Periode gehören. Rührend tröſtet Gott in einigen dieſer Sûren den Propheten über ſeine Leiden: er, der ihn ols Woiſe geleitet, ihn ous der Armuth befreit, ihm die gräßliche Seelenangſt vor dem entſcheidenden Schritt vom Herzen genommen, werde ihn ouch ferner von oller Noth erlöſen. Aber gegen die hortnäckigen Gegner, welche die Predigt von der Einheit Gottes, der Auferſtehung und dem Gericht verſpotten, tritt Muhommed in dieſen Sûren zum Theil mit großer Heftigkeit auf. Eine ruhige Dorſtellung ſeiner Lehre findet ſich nur in wenigen Stellen; eben ſo wenig treten moroliſche Vorſchriften in größerem Mooße hervor. Dieſe Stücke bilden ſoſt ousſchließlich den Schlußtheil des jetzigen Textes. Uebrigens iſt es ſehr wahrſcheinlich, doß die Offenbarungen dieſer Periode einſt zohlreicher woren, doß monche frühzeitig verſchollen, einige, die Mu-

hammed für wirkliche Inſpirationen hielt, dennoch überhaupt niemals niedergeſchrieben geweſen ſind.

Als Muhammed's Erregung ſich natürlicherweiſe allmählich etwas abkühlte, mußte auch der Karakter ſeiner Offenbarungen ſich nach und nach ändern. Die Begeiſterung konnte ſich nicht immer auf gleicher Höhe halten, die ſtete Wiederholung derſelben Gedanken mußte auf die Form nachtheilig wirken. An die Stelle der Phantaſie tritt mehr eine ruhigere Betrachtung. Dieſer Uebergang vollzieht ſich ſehr allmählich, und die Stücke, in denen er ſich zeigt, nennen wir die zweite Gruppe. Da die Gewalt der Begeiſterung und das Feuer der Phantaſie bei Muhammed viel ſtärker war, als der Reichthum der Gedanken und die Klarheit der Abſtraktion, auf welcher die Schärfe der Beweisführung beruht, ſo müſſen die älteren Sûren, in denen jene Mächte vorwalten, uns viel mehr ergreifen, als die ſpäteren. Aus der Mittelſtellung dieſer zweiten Gruppe ergibt ſich, daß ſich ihre einzelnen Stücke theils der erſteren, theils der letzteren nähern. Die älteren haben noch viel von der alten Gluth. Aber immer mehr dringt ein ruhiger, proſaiſcherer Ton durch. Die Redeglieder und die ganzen Stücke werden größer. Die Wahrheit der neuen Lehre ſoll durch gehäufte Beiſpiele aus der Natur und Geſchichte bewieſen, die Einwürfe der Gegner demonſtrativ widerlegt werden, aber die Beweisführung iſt oft unklar, ja ganz ſchwach, der Reiz des Stils nimmt ab.

Schon in den älteſten Sûren hatte Muhammed zuweilen kurz auf die Ereigniſſe alter Zeiten hingewieſen, um zu zeigen, wie ſich Gott der Seinigen annimmt und die Gottloſen beſtraft. Dieſe Beweisart tritt in den Stücken dieſer Periode noch viel mehr hervor. Ganze Sûren erzählen, freilich zum Theil in ſehr eintöniger Weiſe, die Geſchichten der alten Propheten, die ſchließlich doch über ihre Gegner triumphirt hätten; ſo, iſt der Schluß, der ſich von ſelbſt daraus ergibt, wird auch Muhammed über ſeine Gegner ſiegen. Dieſe Geſchichten zerfallen in zwei Gruppen: 1) Bibliſche und zwar a) jüdiſche, b) chriſtliche. Mit dem Worte „bibliſch" ſoll aber durchaus nicht geſagt ſeyn, daß Muhammed ſie direkt aus der Bibel entlehnte. Man braucht die Geſchichten des Korâns nur mit ihren Urbildern zu vergleichen, um die Verſchiedenheit zu erkennen. Die Geſchichten, welche er durch mündliche Berichte von Juden erhielt, haben faſt alle haggadiſche Veränderungen durchgemacht, wie wir ſie auch ſonſt in jüdiſchen Quellen finden*). Manches hat Muhammed beim flüchtigen Erzählen auch wohl mißverſtanden; Anderes ändert er ſelbſtändig ab. Die chriſtlichen Geſchichten, die viel weniger zahlreich ſind, werden noch viel ärger entſtellt. Ein Theil dieſer Entſtellungen findet ſich allerdings ſchon in den apokryphiſchen Evangelien, andere laſſen ſich aber nur durch allmähliche Verderbniß bei der Wiedererzählung eines Unwiſſenden an den anderen erklären. Das Schlimmſte der Art kommt allerdings erſt in mediniſchen Sûren vor. Dieſen Geſchichten reihen wir einige andere an, welche nicht gerade bibliſchen Urſprungs, aber doch durch jüdiſche oder chriſtliche Vermittelung zu Muhammed gelangt ſind, z. B. die Legende von den Siebenſchläfern und wohl auch die von dem „Zweigehörnten", d. i. Alexander dem Großen. 2) Alte arabiſche Geſchichten, welche zum Theil einen hiſtoriſchen Kern haben, zum Theil ganz mythiſch ſind. Muhammed modelt dieſe alten Sagen ganz nach dem Muſter der jüdiſchen und läßt bei den alten untergegangenen Stämmen Propheten auftreten, welche eben ſo ſchwach argumentiren, wie er ſelbſt. Jedenfalls ging er mit dieſen Erzählungen ſehr frei um.

Ein Stück des Korâns, welches zu den älteſten dieſer (wenn nicht zu den ſpäteſten der vorigen) Periode gehört, verdient beſonders hervorgehaben zu werden. Es iſt dieß die Perle des Korâns, die Sûra 1., das Muſtergebet der Muslime. Der Wortlaut iſt folgender: „Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers. — Lob ſey Gott dem Herrn der Welten, — dem barmherzigen Erbarmer, — dem Herrſcher des Gerichts-

*) Vgl. Geiger, Was hat Mohammed aus dem Judenthum aufgenommen? Bonn 1833.

tages. — Dir dienen wir und dich bitten wir um Hülfe. — Führe uns den geraden Weg, — den Weg derer, welchen du wohlgethan haſt, auf denen kein Zorn liegt und die nicht irren." — Die Gedanken ſind ſo einfach, daß ſie weiter keiner Erläuterung bedürfen, aber doch iſt das Gebet ſehr inhaltsſchwer. Schade nur, daß die Wirkung deſſelben durch gar zu häufigen Gebrauch abgeſchwächt wird, denn nach Muhammed's Vorſchrift geht es täglich viele Male über den Mund jedes Muslims. Uebrigens enthält dieſes Gebet mehrere den Juden entlehnte Wörter und Formeln. So iſt auch der Name „der Erbarmer" (arrahmân), der wahrſcheinlich hier zum erſtenmal im Koran vorkammt und dann in den Stücken dieſer Periode beſonders beliebt iſt, jüdiſchen Urſprungs (רחמנא ſchon bei Onkelos 2 Moſ. 34, 6. und nicht ſelten in beiden Talmûden). Die Formel „im Namen Gottes" u. ſ. w. ſcheint in dieſer Sûra auch zuerſt gebraucht zu ſeyn.

Die dritte Gruppe, welche einen ziemlich großen Theil unſeres jetzigen Korâns umfaßt, beſteht ſchon aus faſt ganz proſaiſchen Stücken. Die Offenbarungen ſind zum Theil von bedeutendem Umfange, auch die einzelnen Verſe ſind viel länger als in den älteren. Von poetiſcher Kraft iſt nicht viel mehr ſichtbar, oder vielmehr, dieſe blitzt nur noch zuweilen durch. Ein Theil dieſer Sûren macht ganz den Eindruck von Predigten, welche für die, welche mit dem Inhalt von vornherein einverſtanden ſind, ganz erbaulich, aber wenig dazu angelegt ſind, Andersgläubige zu bekehren. Aber doch hebt ſich noch manche kräftige Stelle, mancher geſchickt angebrachte Zug, z. B. in den Erzählungen, aus der Eintönigkeit des Ganzen hervor, aber das wilde Feuer der erſten Periode erkennt man hier nicht mehr.

Wie wir die Geſchichte des Propheten ſeit ſeiner Ueberſiedelung nach Medina weit genauer kennen, als ſeine frühere, ſo können wir auch die Mediniſchen Offenbarungen weit beſſer ihren geſchichtlichen Beziehungen nach verſtehen, und eine chronologiſche Anordnung läßt ſich bei ihnen viel weiter durchführen. Bei manchem Stücke iſt die geſchichtliche Veranlaſſung ganz klar, bei anderen können wir wenigſtens die Situation erkennen, aus der ſie hervorgegangen ſind, und daraus einen mehr oder weniger genauen Schluß auf die Zeit ihrer Entſtehung machen. Freilich bleibt immer noch ein Reſt, bei dem wir nur ſagen können, daß er Mediniſch iſt.

Dem Styl nach ſtehen die Mediniſchen Stücke denen der letzten Mekkaniſchen Gruppe ziemlich nahe. Es iſt eine mit einigen formellen und rhetoriſchen Ausſchmückungen verſehene Proſa, wie denn für einen großen Theil dieſer Stücke eine poetiſche Redeweiſe rein unmöglich geweſen wäre. Doch finden ſich auch in dieſen Sûren noch einzelne ſchöne und ſelbſt erhabene Stellen.

Muhammed wendet ſich in den Mediniſchen Theilen des Korâns bald an die Feinde und lauen Freunde, bald an ſeine Anhänger. Unter den Feinden werden die Götzendiener, die er in den Mekkaniſchen Stücken ſo kräftig angegriffen hatte, ziemlich ſelten bekämpft; denn gegen ſie ſtritt er von Medina aus mit dem Schwert, nicht mehr mit Beweisgründen. Dagegen polemiſirt ein großer Theil dieſer Stücke gegen die Juden und ſchilt heftig ihre Hartnäckigkeit. Viel ſeltener gilt ſeine Polemik den Chriſten, denen er nur einige ihm beſonders anſtößige Lehren vorwirft. Oft wendet er ſich gegen die „Zweifler", welche bald thun, als ob ſie Gott gehorchten, und ihn dann wieder verlaſſen, ſobald es Gefahren zu beſtehen oder Ausgaben zu machen gilt. Den Muslimen gegenüber ſpricht ſich Muhammed ſehr verſchiedenartig aus. Er ruft ſie zum Kampfe für den Glauben auf, ſtellt ihnen Betrachtungen über das kürzlich erfahrene Glück oder Unglück an, ſchilt ihre Kleingläubigkeit, ermahnt ſie zur Tugend u. ſ. w. Ein Theil dieſer Stücke enthält beſtimmte Geſetze aus dem Gebiete des rituellen, des Civil- und Kriminalrechtes, oder Verordnungen über gewiſſe augenblickliche Verhältniſſe. Einige betreffen auch die häuslichen Angelegenheiten des Propheten. Wir können einen großen Theil der Mediniſchen Offenbarungen als eine Sammlung

von Armeebefehlen, Geſetzen und Verordnungen anſehen, während ein anderer mehr redneriſch iſt.

Die meiſten Mediniſchen Offenbarungen waren urſprünglich nicht lang. In der jetzigen Geſtalt des Korâns iſt aber ein großer Theil von ihnen zu ſehr weitläufigen Abſchnitten zuſammengeſetzt.

Als Muhammed ſtarb, waren die einzelnen Stücke des Korâns, wie heilig ſie auch der Theorie nach gehalten wurden, nur in zerſtreuten Abſchriften verbreitet und daher in großer Gefahr, theilweiſe oder ganz verloren zu gehen. Freilich wußten viele Muslime große Theile des Korâns auswendig, aber gewiß Niemand konnte ſämmtliche Stücke kennen, und eine bloß mündliche Fortpflanzung hätte allen abſichtlichen und unabſichtlichen Fälſchungen Thür und Thor geöffnet. Muhammed ſelbſt hatte nie an eine authentiſche Sammlung ſeiner Offenbarungen gedacht; ihm kann es gewöhnlich nur auf augenblicklich zu erreichende Zwecke an, und der Gedanke, daß er jene dem Untergang preisgäbe, wenn er nicht für ihre ſichere Aufbewahrung ſorgte, kam ihm nie in den Sinn. Das kann uns fremdartig vorkommen, aber wir müſſen bedenken, daß einem literariſch ganz ungebildeten Menſchen ſolche Gedanken über das Schickſal von Geiſteserzeugniſſen überhaupt ſehr fern liegen. Als aber in den gewaltigen Kämpfen gegen die ſich gleich nach des Propheten Tode empörenden Araber, namentlich gegen Muſailima, den Propheten von Jamâma, viele von den beſten Muslimen gefallen waren, welche auch die meiſten Korânſtücke auswendig wußten, da erwachte in Omar die Furcht, der Korân möchte völlig vergeſſen werden, und er veranlaßte den Chaliſen Abû Bekr, eine Sammlung ſämmtlicher Korânſtücke vorzunehmen. Der junge Zaid, der Sohn Thâbit's, der hiemit beauftragt war, ſammelte, was er aus ſchriftlichen Aufzeichnungen auf allerlei Material und durch mündliche Mittheilung erlangen konnte, und ſchrieb ein eigenes Exemplar zuſammen, welches er dem Chaliſen übergab, von dem es an ſeinen Nachkommen Omar kam, der es an ſeine Tochter Haſſa, eine der Wittwen des Propheten, vererbte. Dieſe Sammlung hat aber nie kanoniſche Geltung gehabt, und wir wiſſen auch faſt gar nichts über ihre innere Einrichtung. Es iſt aber wahrſcheinlich, daß Zaid mit einer gewiſſen Vorſicht verfuhr und, ehe er ein Stück aufnahm, eine Beglaubigung ſeiner Aechtheit verlangte. — Erſt mehr als zehn Jahre ſpäter wurde die Recenſion feſtgeſtellt, welche unſeren jetzigen Texten des Korâns zu Grunde liegt. Die Muslime laſen ihre Korânſtücke, wie ſie ſie kannten. Der eine las mehr, der andere weniger Sûren, und da, wie wir oben ſahen, die Texte ſchon unter Muhammed und auf ſeine eigene Veranlaſſung nicht in allen Stücken übereinſtimmten, ſo drohte aus dieſem Zuſtande der Einheit des Glaubens und des Reiches große Gefahr, welche dadurch nicht gemindert wurde, daß einige wenige Männer, die beſonders viel vom Korân wußten oder ſchriftlich beſaßen, für ganze Provinzen oder vielmehr für die in ihnen ſtehenden arabiſchen Heeresabtheilungen Auktoritäten im Korânleſen waren; denn dieſe Männer ſtimmten unter einander nicht überein. So veranlaßte denn ein verſtändiger Mann, Hudhaiſa, im Jahre 25 oder 30 der Hidſchra den Chaliſen Othmân, eine allgemein gültige Redaktion des Korâns vorzunehmen. Zaid, welcher die erſte Sammlung angelegt hatte, und einige Kuraiſchiten wurden mit dieſer Arbeit beauftragt. Sie ſammelten alle Exemplare, deren ſie habhaft werden konnten, nahmen beſondere Rückſicht auf das die erſte Sammlung enthaltende Exemplar Haſſa's und veranſtalteten ſo eine neue Ausgabe, welche für Alle gültig ſeyn ſollte. Um allen weiteren Streitigkeiten vorzubeugen, verbrannten ſie die übrigen Exemplare, bis auf das der Haſſa, das jedoch auch bald darauf vom Statthalter Medina's vernichtet ward. Durch dieſe Vernichtung der übrigen Exemplare wurde zwar der Kritik ein unerſetzlicher Schade zugefügt, aber für den weſentlich politiſchen Hauptzweck, nur eine Form des allgemeinen Religionsbuchs zu haben, um alle Streitigkeiten abzuſchneiden, war dies Verfahren nothwendig.

Das Reſultat dieſer Arbeit haben wir in unſeren Händen; wie jene Männer

aber verfuhren, iſt uns ſehr unklar. Die Nachrichten der Muslime über dieſen Gegenſtand ſind mit der größten Vorſicht aufzunehmen, da bei ihnen beſtändig dogmatiſche Geſichtspunkte maßgebend ſind. Nach der dogmatiſchen Vorausſetzung mußte der Korân eigentlich ein einziger ſeyn, die erſte Redaktion mußte dieſen ächten Korân darſtellen, die zweite auch; die Redaktoren mußten mit der größten kritiſchen Sorgfalt, halb und halb inſpirirt, verfahren u. ſ. w. Von allem dem finden wir bei unbefangener Prüfung der wenigen zuverläſſigen Nachrichten und des jetzigen Koräntextes das gerade Gegentheil. An ein irgend kritiſches Verfahren wird man nicht denken können in einer Zeit, wo bei den Arabern die höchſte wiſſenſchaftliche Bildung im Leſen und Schreiben beſtand. Es iſt nicht unwahrſcheinlich, daß die neue Redaktion ſich im Ganzen an die ältere hielt, vielleicht mit Hinzufügung einiger in jener fehlenden Stücke. Wenn wir daher über die Anordnung dieſer Redaktoren ſprechen, ſo iſt es möglich, daß unſere Worte eigentlich ſchon von dem erſten Redaktor ausgeſagt werden müßten.

Für die einzelnen Koräntheile war eine Ordnung nach dem Inhalt ſchon deshalb unthunlich, weil oft ein und daſſelbe Stück verſchiedene Gegenſtände beſprach. An eine Ordnung nach der Zeitfolge konnte man nicht denken, weil man über die Chronologie der älteren Stücke gewiß ſchon keine genauen Nachrichten mehr hatte, und weil zum Theil Stücke aus verſchiedener Zeit ſchon zuſammengeſchmolzen waren. Ueberhaupt lag ein derartiges kritiſches Princip jener Zeit noch fern. Man ſtellte die Stücke daher einfach nach Belieben hinter einander und beobachtete allein den Grundſatz, daß man im Allgemeinen — aber mit großen Ausnahmen im Einzelnen — die langen Abſchnitte vornhin und je die kürzeren immer weiter nach hinten ſtellte. Nur in der Voranſtellung der kurzen erſten, als der vorzüglichſten und wichtigſten aller Sûren, liegt eine beſondere Abſicht, und wahrſcheinlich iſt auch in dem Umſtande eine ſolche zu ſehen, daß die beiden Zauberformeln oder vielmehr Formeln gegen alle zauberiſche und ſonſtige böſe Einwirkung den Korân ſchließen. In der Einrichtung der jetzigen Abſchnitte (Sûren) folgte man wohl ſchon den Exemplaren, die man abſchrieb. Wie der Beſitzer dieſes oder jenes Exemplars gerade verſchiedene Stellen zuſammengeſchrieben hatte, ſo nahm man ſie auch in die jetzige Recenſion auf, nur daß man wohl hie und da einzelne kurze Bruchſtücke ohne beſondere Wahl an ein größeres Stück anklebte. Daher die bunte Zuſammenſetzung vieler jetziger Sûren, bei denen zuweilen Verſe dicht nebeneinander ſtehen, die um zehn und mehr Jahre im Alter verſchieden ſind. Die einzelnen Sûren wurden nur durch die Ueberſchrift „Im Namen Gottes des barmherzigen Erbarmers“ (welche nur bei der neunten fehlt) getrennt. Was ſich ſonſt noch in unſeren Texten über den Sûren befindet, ſtand nicht in dieſer Redaktion und gehört nicht eigentlich zum Korân.

Vollſtändig war dieſe Recenſion nicht. Dieß iſt ſchon von vorn herein wahrſcheinlich; eine nur etwas genauere Lektüre des jetzigen Koräns zeigt, daß viele Stellen Bruchſtücke ſind, von denen einige Theile ganz fehlen; und endlich ſind uns auch noch einzelne kurze Stücke erhalten, welche urſprünglich koräniſch waren, aber nicht in die kanoniſche Geſtalt des Koräns aufgenommen, jedoch irgendwie ſonſt aufbewahrt ſind. Ob aber die Redaktoren abſichtlich Etwas ausließen, was zum Korân gehörte, iſt ſehr zweifelhaft; vielleicht unterließen ſie jedoch die Aufnahme von Stücken, welche nicht hinlänglich als koräniſch beglaubigt waren.

Dagegen haben die Redaktoren keine Zuſätze gemacht und überhaupt nur Aechtes aufgenommen. Man hat zwar von ganz wenigen Verſen in neuerer Zeit behaupten wollen, ſie wären entweder ſchon von Abû Bekr oder von Othmân untergeſchoben, aber eine genaue Unterſuchung führt zu dem Ergebniß, daß dieſe Annahme, ſo einleuchtend ſie auf den erſten Blick zu ſeyn ſcheint, unrichtig iſt. Die Redaktion Othmân's enthält nur ächte Stücke, freilich zum Theil in wunderlicher Ordnung. Daß ſich dagegen kleine Schreibfehler ſchon damals können eingeſchlichen haben, ſoll nicht geläugnet werden; doch ſind ſie auf jeden Fall ohne Belang.

Die ſo feſtgeſtellte Redaktion wurde in vier Exemplaren niedergeſchrieben, von denen eins in Medina blieb, während die drei anderen in drei Hauptſtädte geſchickt wurden, um hier allen Abſchriften zu Grunde gelegt zu werden. Dieſe vier Exemplare wichen, wie wir noch jetzt im Einzelnen ziemlich genau nachweiſen können, an einigen Stellen in orthographiſchen Dingen, in der Hinzufügung und Weglaſſung eines „und“ und ähnlicher Kleinigkeiten von einander ab, aber nirgends berührt dieſe Verſchiedenheit den Sinn. Alle ſpäteren Korânhandſchriften gehen auf dieſe vier Originale zurück.

Freilich waren die abweichenden Geſtalten des Textes nicht auf einmal zu verwiſchen; es erhielt ſich noch lange die Erinnerung, daß dieſer oder jener eine Stelle etwas abweichend geleſen hätte, und eine Reihe ſolcher mit der Othmâniſchen Recenſion nicht ſtimmender Lesarten iſt uns noch aufbewahrt. Doch ſind alle dieſe Varianten, ſo weit ſie nicht offenbar unrichtig ſind, nur unbedeutend, zum Theil bloß dialektiſch verſchiedene Ausſprachen deſſelben Wortes.

Gegen die Othmâniſche Redaktion erhob ſich keine ernſte Einſprache. Dieſer Umſtand ſpricht ſehr zu Gunſten derſelben, beſonders wenn man bedenkt, daß es damals noch viele alte Muslime gab, welche den Korân aus dem Munde des Propheten gehört hatten, und daß andere Maßregeln Othmân's den heftigſten Widerſpruch von Seiten der ſtarrſinnigen Frommen erfuhren, der ſchließlich zur offenen Empörung wurde.

Aber dennoch war mit dieſer Redaktion die Textgeſchichte des Korâns noch nicht abgeſchloſſen. Die alte arabiſche Schrift war äußerſt roh. Nicht bloß fehlte eine Bezeichnung der kurzen und zum Theil ſelbſt der langen Vokale, ſondern auch ſehr viele Conſonanten wurden durch daſſelbe Zeichen ausgedrückt. So konnte manches Wort, ohne daß Othmân's Text verlaſſen wurde, doch auf ſehr verſchiedene Weiſe geleſen werden. Die Freiheit, die Wörter ſo auf verſchiedene Weiſe zu leſen, war anfangs ſehr groß; manche Korânleſer ſcheinen ordentlich Etwas darin geſucht zu haben, neue mögliche Lesarten aufzufinden. Auch die dialektiſche Freiheit der Ausſprache war noch nicht ſtark beſchränkt. Manche ſtrebten darnach, für den Korân eine mehr verfeinerte Ausſprache feſtzuſetzen, als die im gewöhnlichen Leben aber in den profanen Schriften gangbare. Die Schulen der „Leſer“ unterſchieden ſich ſo ſehr ſtark, jedoch meiſtens ohne irgend bedeutenden Unterſchied im Sinne der Wörter. Nach und nach wurde dieſe Freiheit mehr beſchränkt. Einzelne Leſer wurden die angeſehenſten, denen die übrigen mehr und mehr folgten. Es entſtand eine große Literatur, welche die Lesarten der verſchiedenen Schulen angab und beurtheilte. Nach und nach wurde die Zahl der Schulen, welche für die im wirklichen Leben gebrauchten Exemplare von Wichtigkeit waren, immer mehr beſchränkt. Durch die Erfindung von Vokal-, diakritiſchen und anderen orthographiſchen Zeichen wurde der willkürlichen Vervielfältigung der Leſeweiſen ein Riegel vorgeſchoben. Freilich waren manche Eiferer gegen die Einführung dieſer gottloſen Neuerungen in den heiligen Text, aber das praktiſche Bedürfniß war mächtiger als die theologiſche Conſequenz. Dennoch behielten auch noch in ſpäterer Zeit mehrere Schulen der Ausſprache für die Praxis Bedeutung, und noch heute iſt wenigſtens die in Afrika (ausſchließlich Aegyptens) übliche Recenſion des Othmâniſchen Textes in der Vokaliſation und ähnlichen Dingen vielfach von der im Orient herrſchenden verſchieden. Vereinzelt findet man auch jetzt noch andere „Leſeweiſen“.

Was die Schreibweiſe betrifft, ſo hat man nach und nach die alte Orthographie in manchen Punkten geändert. In genauen Exemplaren ſind dieſe Aenderungen, ebenſo wie die hinzugeſetzten Vokale und anderen Zeichen, freilich mit Dinte von anderer Farbe geſchrieben, während die ſchwarzen Züge genau das Othmâniſche Original darſtellen ſollen.

Es gibt in europäiſchen Bibliotheken Handſchriften aber vielmehr Bruchſtücke von Handſchriften des Korâns von hohem Alter; einige Fragmente mögen noch aus dem erſten Jahrhundert der Hidſchra ſtammen. Für die Herſtellung des Textes ſind im

Grunde jedoch die von alten Gelehrten verfaßten Bücher über die Lesarten wichtiger, als die Handschriften, welche doch, so prachtvoll sie zum Theil geschrieben und verziert sind, nur von beliebigen Abschreibern herrühren. Im Orient leitet man freilich gern jede alte Korânhandschrift von der Hand eines der ersten Chalifen ab; dieß that man schon in ziemlich alter Zeit. Mehrere Bibliotheken rühmten sich, das von Othmân selbst geschriebene Original zu besitzen, während es doch zweifelhaft ist, ob Othmân überhaupt mit eigener Hand ein Koránexemplar geschrieben hat. Es ist übrigens wiederholt hervorzuheben, daß alle verschiedene Lesarten, so zahlreich sie sind, nur Kleinigkeiten betreffen, zum Theil die allerfeinsten Unterschiede in der Aussprache, welche durch die Schrift gar nicht einmal wiedergegeben werden kann.

Nach dieser kurzen Uebersicht der Textgeschichte, welche sehr leicht bedeutend hätte ausgedehnt werden können, wollen wir noch einen Blick auf die Geschichte der Erklärung dieses Buches werfen. Schon kurz nach des Propheten Tode legten sich einzelne Leute auf die Auslegung des Koráns. Manche Punkte in demselben mußten von Anfang an den Gläubigen dunkel seyn; andere wurden es, als die Kunde von den Veranlassungen der einzelnen Stücke mehr und mehr unterging. Leider litt die Erklärung des Koráns seit ihrem Ursprung an dem Fehler der Unredlichkeit. Muhammed's Vetter, Ibn Abbâs, von dem die ganze Exegese des Korâns ausgeht, hat aus theologischen aber anderen Gründen sehr viele Unwahrheiten in Umlauf gebracht. Alle diese Erklärungen bezogen sich mehr auf den Sinn und Zusammenhang ganzer Verse. Allmählich mit dem Aussterben des Verständnisses der alten Sprache und dem Wachsen des philologischen Studiums nahm man auch mehr Rücksicht auf die Wörterklärung. Schon im 2. Jahrhundert der Hidschra wurden eigentliche Commentare des Korâns niedergeschrieben. Von diesen ist aber keiner mehr erhalten. Doch nahmen die ältesten der uns übrig gebliebenen Commentare die Ansichten der Aelteren vielfach wörtlich auf und sind für uns daher von großer Bedeutung. Der geistreichste und spitzfindigste Commentar ist der von Azzamachschari, der aber an philologischer Wichtigkeit hinter jenen weit zurücksteht. Der im jetzigen Orient sehr beliebte Commentar von Albaidâwi ist im Ganzen nur ein Auszug aus dem von Azzamachschari. Die Zahl aller orientalischen Commentare beläuft sich auf mehrere Tausende, von denen eine große Zahl noch jetzt erhalten ist. Manche jener Commentare hatten einen ungeheuren Umfang.

Die Muslime waren von Anfang an nicht im Stande, Manches im Korân zu verstehen, weil ihr Blick zu sehr befangen war; für Manches, was man anfangs noch recht verstehen konnte, ging das Verständniß bald verloren. Es ist ja bekannt, daß religiöse Schriften viel schneller unverständlich werden, als andere. Eine Menge von Sachen, zum Theil die wichtigsten, sind uns, die wir hier unbefangen urtheilen, von vornherein viel klarer, als sie es dem Muslim je seyn konnten. Aber dennoch enthalten die arabischen Commentare einen Schatz der Erklärung, den wir nicht vermissen könnten, ohne an allen Enden und Ecken anzustoßen.

Außer den eigentlichen Commentaren haben die Muslime noch eine große Literatur, die sich auf den Korân bezieht. Da finden sich Werke über die historische Erklärung einzelner Stellen, über Orthographie des Koráns, über die Schönheit seiner Sprache, die Zahl seiner Verse, Wörter und Buchstaben u. s. w., ja sogar Werke, die man jetzt „historisch-kritische Einleitungen" nennen würde.

Die Hochachtung, die der Muslim dem Korân erzeigt, ist unbegränzt und zeigt sich auch in der Weise, wie man die Handschriften desselben handhabt, nirgends aber so sehr, wie in dem seit dem dritten Jahrhundert der Hidschra fast von allen Muslimen angenommenen Dogma, daß der Korân als Wort, d. h. Gedanke Gottes, Gott selbst immanent und mithin ungeschaffen sey. Die Schwierigkeit, wie man diesen Satz mit der Wandelbarkeit der Worte und Buchstaben, aus denen der Korân besteht, und mit den Varianten, die man doch nicht gut abläugnen kann, vereinigen soll, gibt zu vielen Sophismen Veranlassung.

Leider kann ich dem Leſer keine deutſche Ueberſetzung des Korâns empfehlen, da eine noch elender als die andere iſt. Die ziemlich verbreitete von Ullmann iſt nicht bloß voll von groben Fehlern, ſondern ſie macht auch durch Einſchiebung überflüſſiger Erläuterungen den ſo oft ſchon breiten Text noch viel breiter. Bis wir Fleiſcher's ſchon lange erwartete Ueberſetzung haben werden, muß ich dem deutſchen Leſer die engliſche Ueberſetzung von Rodwell empfehlen (London und Edinburgh 1861)*).

Der Islâm beruht nicht allein auf dem Korân, ſondern auch auf der Sunna des Propheten. Dieß iſt nicht etwa ein Buch oder eine Sammlung von Büchern, ſondern die Summe der Reden und Handlungen Muhammed's, ſo weit ſie für die Gläubigen zum Muſter dienen. „Sunna" bedeutet etwa „Regel". Die Sunna des Propheten wird aufbewahrt durch die Ueberlieferung. Die großen Werke, in denen die authentiſchen Ueberlieferungen geſammelt ſind, haben zum Zweck, die Sunna feſtzuſtellen. Es gibt keinen Muslim, der die Sunna verwürfe. Wenn die Schiiten die Sunna derer nicht annehmen, welche ſich ſelbſt „Leute der Sunna" (Sunniten) nennen, d. h. derer, welche die (nach ihrer Anſicht) richtige Sunna befolgen, ſo thun ſie das, weil ſie dieſe Sunna für verfälſcht anſehen, während ſie ſelbſt die richtige zu haben glauben. Aber im Princip ſtimmen beide darin überein, daß der Muslim die Sunna des Gottgeſandten nicht verlaſſen darf, denn wie der Korân ſagt: „Ihr hattet im Geſandten Gottes ein ſchönes Muſter" (Sûra 33, 21. 60, 4.), ſo ſoll ſich der Gläubige in allen Lebensverhältniſſen das Benehmen Muhammed's zum Vorbild nehmen.

Auch für uns hat die Ueberlieferung der Reden und Handlungen ein großes Intereſſe, ſchon um die eigentliche Lehre Muhammed's, welche im Korân doch nicht vollſtändig enthalten iſt, kennen zu lernen. Die Punkte freilich, auf welche es uns hauptſächlich ankommt, die Glaubens- und Sittenlehre Muhammed's, ſind ziemlich vollſtändig ſchon aus dem Korân zu erſehen, während die dem Islâm, der zwiſchen Staat und Kirche, bürgerlichem und religiöſem Geſetz principiell keinen Unterſchied macht, nicht weniger weſentlichen rituellen, bürgerlichen und peinlichen Beſtimmungen größtentheils aus der Sunna geſchöpft werden müſſen.

Die Lehre Muhammed's, oder der eigentliche Islâm, iſt natürlich ſtreng zu unterſcheiden von den ſyſtematiſch ausgebildeten und durch fremde Zuſätze entſtellten Dogmen der ſpäteren Sekten. Muhammed war, wie wir ſchon geſehen haben, kein ſpekulativer Kopf, und ein förmliches Syſtem ſeiner Lehre läßt ſich deshalb nicht aufſtellen, weil er ſich durchaus nicht immer conſequent blieb und, ohne es ſelbſt zu merken, oft dicht hintereinander Sätze ausſprach, deren Conſequenzen zu großen Widerſprüchen führen mußten. Aehnlich iſt es ja auch anderen Religionslehrern gegangen, beſonders ſolchen, deren ganze Richtung eine mehr praktiſche war.

Muhammed's Lehren ſtammen aus verſchiedenen Quellen und ſind nur zum geringen Theil originell. Wie wir ſchon geſagt haben, verdankt er die wichtigſten Theile des Islâm's dem Judenthum. Die Lehre von Gott als dem Einen, Ewigen, Allmächtigen, Allweiſen, Barmherzigen u. ſ. w., die vom Satan, von der jenſeitigen Belohnung und Beſtrafung, von dem Weltgericht und vieles Andere iſt weſentlich jüdiſch bei ihm. Freilich findet ſich manche von dieſen Lehren eben ſo oder wenig verſchieden auch im Chriſtenthum, aber in den meiſten Fällen läßt ſich der jüdiſche Einfluß bis in's Kleinſte nachweiſen. Eben ſo erhielt er von den Juden den größten Theil ſeines, ſo zu ſagen, geſchichtlichen Apparates, die Geſchichten der alten Propheten u. ſ. w., und ferner iſt ein großer Theil der äußerlichen und Rechtsbeſtimmungen den jüdiſchen nachgebildet. Die Uebereinſtimmung von Sätzen im Korân und in Muhammed's mündlich überlieferten Ausſprüchen mit Stellen in der alten jüdiſchen Literatur iſt oft faſt wörtlich (man vergl. z. B. Sûra 5, 35. mit Miſchna, Sanhedrin 4, 5.). Da aus verſchiedenen

*) Vergl. meine Anzeige derſelben in den Götting. gel. Anzeigen, 1862 Stück 27.

Gründen an eine ſchriftliche Mittheilung nicht gedacht werden kann, ſo iſt hier, worauf neuerdings ein hervorragender jüdiſcher Gelehrter aufmerkſam gemacht hat, die Sitte der alten Juden zu erwägen, ſolche Sätze ganz beſtimmt zu formuliren, ohne daß ſie darum niedergeſchrieben zu werden brauchten. Muhammed hörte ſolche Sätze und nahm ſie, ſo weit ihn ſein Gedächtniß nicht verließ oder ſo weit er nicht ſonſt Veränderungen beliebte, vollſtändig auf.

In ſehr vielen Dingen ſteht überhaupt der Islâm mit dem Judenthum auf einer Stufe. Sein Gott iſt weſentlich der jüdiſche Gott, ſein Ceremonialgeſetz, obgleich viel einfacher, ſtellt ſich dem jüdiſchen gegenüber; freilich iſt das Judenthum ſittlich ſtrenger als der Islâm, aber ein principieller Gegenſatz beſteht kaum zwiſchen beiden ihren Grundlagen nach. Muhammed hat den Juden ſeiner Zeit faſt nichts vorzuwerfen, als daß ſie Jeſum nicht als Propheten anerkannten, worauf er doch kaum ein ſo großes Gewicht legen konnte, und daß ſie, was freilich die Feindſchaft entſchied, ihn ſelbſt zurückwieſen*). Dieſe Feindſchaft iſt zwiſchen Muslimen und Juden bis auf den heutigen Tag geblieben. Wenn der Islâm mit einem ganz anderen Selbſtgefühl auftritt, als das ihm innerlich doch ſo verwandte Judenthum**), ſo liegt das weſentlich in der herrſchenden Stellung, welche jener von Anfang an einnahm. Während der gedrückte Jude noch immer ſehnſüchtig die Ankunft des Meſſias erwartet, kann der ſtolze Muslim eine ſolche Hoffnung entbehren, und nur einzelne Sekten des Islâms haben eine Meſſiashoffnung ausgebildet.

Viel weniger nahm Muhammed vom Chriſtenthum auf. Die Namen Jeſus, Johannes, Maria, Zacharias — die beiden erſten in argen Entſtellungen — kamen ihm frühzeitig zu Ohren nebſt einigen Legenden über ſie, aber vom Geiſte des Chriſtenthums hat er wenig kennen gelernt. Er glaubte, daß Jeſus auf übernatürlichem Wege von der Jungfrau Maria geboren ſey, Wunder gethan habe und gen Himmel gefahren ſey, verwarf aber den Namen „Sohn Gottes“ als abgöttiſch und glaubte nicht, daß Chriſtus wirklich gekreuzigt wäre. Offenbar war alſo die Anſicht der Doketen zu ihm gedrungen, welche der hohen Stellung, die er Jeſus, „dem Meſſias“ (Maslh), vor allen anderen Propheten anwies, angemeſſen zu ſeyn ſchien. Aber nur ganz vereinzelte Züge kennt er von Jeſus. Mit Abſcheu verwarf er die Lehre von der Dreieinigkeit, glaubte aber — was bei der abgöttiſchen Verehrung, welche faſt alle damaligen Chriſten der Maria zollten, leicht erklärlich iſt —, daß die Perſonen derſelben Gott, Maria als deſſen Gattin und Jeſus als ihr gemeinſchaftlicher Sohn ſey. Den heiligen Geiſt erkannte er als einen Engel an und zwar, mit richtiger Ahnung der urſprünglichen Bedeutung dieſes Namens, als den Engel, welcher ihm die Offenbarung überbrachte und ihn inſpirirte. In ſeinen letzten Jahren hörte er von einem bekehrten Chriſten mit großem Intereſſe die Lehre vom Antichriſt (Daddſchâl, ſyriſch: Daggâl) und trug dieſe dann ſeinen Anhängern vor. In den Korân hat er aber nichts davon aufgenommen.

Hätte Muhammed das Chriſtenthum genauer gekannt, ſo würde er noch viel heftiger dagegen polemiſirt haben. Denn eine Reihe der weſentlichſten Lehren deſſelben, das ganze Verſöhnungsdogma z. B., ſteht ſeiner Anſchauung durchaus fremdartig gegenüber. Von der hohen chriſtlichen Ethik war ihm nichts bekannt; freilich iſt dieſe ja auch immer mehr auf die Theorie beſchränkt geweſen, als in die Wirklichkeit getreten,

---

*) Wenn er einmal den Juden vorwirft, ſie nennten Eſra den Sohn Gottes, ſo kann ſich das nur auf eine vereinzelte, wahrſcheinlich noch dazu mißverſtandene Aeußerung eines Juden beziehen (Sûra 9, 30).

**) Ich ſpreche natürlich von dem noch ächt talmudiſchen Judenthum im Orient und in den öſtlichen Ländern Europa's, nicht von dem von europäiſcher Bildung mehr und mehr durchdrungenen Weſteuropa's. Ueberhaupt iſt anzuerkennen, daß dem Judenthum von Anfang an eine viel höhere Entwickelungsfähigkeit innewohnt, als dem ſtarren Islâm, der ſich ſelbſt aufgeben muß, ſobald er vom Buchſtaben abfällt.

und dieß war unter den Chriſten zur Zeit Muhammed's vielleicht mehr der Fall als je ſonſt.

Manches mag Muhammed ſeinen arabiſchen Vorgängern verdanken, d. h. den Männern, welche ſich ſchon vor ihm vom Götzendienſt losgemacht hatten und durch die er vielleicht die erſte Anregung erhielt, an dieſem irre zu werden. So iſt es z. B. möglich, daß die Anknüpfung des Namens Abraham's an die Mekkaniſchen Heiligthümer ſchon von einem von ihnen, nicht erſt von Muhammed, herrührt, und daß er zuerſt durch einen von ihnen Bruchſtücke von jüdiſchen und chriſtlichen Sätzen kennen lernte.

Auch aus der altarabiſchen Religion oder vielmehr aus der ganzen Denk- und Anſchauungsweiſe der alten Araber nahm Muhammed Vieles in den Islâm herüber. Es war dieß ja die Sphäre, in der er aufgewachſen war. So ſind denn nicht nur viele Rechtsſätze und ähnliche Anordnungen altarabiſch, ſondern auch einige der wichtigſten ritnellen Beſtimmungen, z. B. Alles, was mit der Pilgerſchaft zuſammenhängt, ferner einzelne Glaubens- (reſp. Aberglaubens-) Sätze, wie der Glaube an die Dſchinnen (Dämonen), und endlich geht ſeine Sittenlehre weſentlich von der arabiſchen Anſicht über Gut und Böſe aus.

So verſchiedenartig waren die Einflüſſe, welche auf Muhammed wirkten, und dazu kam denn noch Manches, was ihm eigen war. Freilich iſt dieß meiſtens nur ſekundär und beſteht mehr in bewußten und unbewußten Modifikationen des Empfangenen, als in wirklichen Neuerungen. Im Dogmatiſchen iſt faſt nichts Originelles, als höchſtens die phantaſtiſche Ausmalung des Jenſeits mit ſchwarzäugigen Jungfrauen u. ſ. w. Dagegen hat er manche Geſetze gegeben, denen man im Allgemeinen das Zeugniß nicht verſagen kann, daß ſie für ihre Zeit ſehr praktiſch waren, wie wenig ſie zum Theil auch für ein entwickelteres Staatsleben paſſen mögen. Mehr oder weniger originell ſind zum Theil auch die aſcetiſchen Beſtimmungen Muhammed's.

Die weſentlichſten Züge der von Muhammed verkündigten Glaubenslehre ſind ziemlich einfach. Ich habe ſchon geſagt, daß die Lehre von Gott im Ganzen mit der jüdiſchen übereinſtimmt. Gott iſt der ſchlechthin Eine, Alles Beſtimmende, der Schöpfer und Erhalter der Welt. Aber während er der Theorie nach unendlich iſt, wird er doch oft verendlicht und menſchenähnlich gemacht. Es iſt das ja in der That die allgemeine Schwäche des Menſchen, welcher ſich in abstracto wohl einen rein unendlichen Gott conſtruiren kann, aber ihn, ſobald er das Bedürfniß fühlt, ſich ſeinem Gott zu nähern, und ſich von ihm erwärmen zu laſſen, wieder vermenſchlichen muß. Und je tiefer die geiſtige Stufe des Menſchen iſt, deſto gröber wird dieſe Vermenſchlichung ausfallen.

Gott beſtimmt Alles, und dem Menſchen bleibt nichts übrig als ſich blind ſeinem Willen zu ergeben. Daher der Name „Islâm", d. h. Ergebung (in Gottes Willen) und „Muslim"*), d. h. der, welcher ſich ergibt. Conſequent fortgebildet, führt dieſer Satz zur Lehre von der unbedingten Willensunfreiheit des Menſchen Dieſe iſt in einigen Koránſtellen auch ziemlich ſcharf ausgeſprochen und von ſpäteren Theologen völlig oder mit einigen conſequenzwidrigen Milderungen behauptet. Bekannt iſt ja der „Fatalismus" der meiſten heutigen Muslime. Aber ein Volkslehrer wird ſchwerlich je Erfolg haben, wenn er eine ſolche Lehre immer ſcharf durchführt. Wo es auf praktiſche und moraliſche Vorſchriften ankommt, ſpricht ſich Muhammed aus, als hielte er den Willen des Menſchen für frei. Offenbar iſt ihm dieſer Widerſpruch, der ſich ja auch in anderen Religionsſyſtemen findet, nie zum Bewußtſeyn gekommen, und er hat nie darüber nachgedacht, wie die Sätze, daß Gott Alles beſtimmt, und daß der Menſch glauben und gut handeln ſoll, mit einander auszugleichen ſeyen. Die ſpäteren theologiſchen Parteien haben heftige Kämpfe hierüber geführt, bei denen ſich jede auf Koránſtellen berufen

*) Den Namen „Muhammedaner", welcher von den Muslimen ſelbſt gar nicht gebraucht wird, ſollte man auch bei uns wieder abſchaffen. Da iſt „Muſelmann" aus dem Perſiſch-Türkiſchen Musulmân (für Muslim) doch noch eher zu empfehlen.

konnte, die deutlich für ſie ſprachen. Wenn die bei den jetzigen Muslimen herrſchend gewordene Anſicht von der Prädeſtination — aber nicht in ihrer ganzen Strenge — im praktiſchen Leben oft zur Trägheit und Stumpfheit führt, ſo hat ſie doch auch ihre ſchönen Seiten. Die muſterhafte Ergebung, womit ſich der Muslim faſt durchgängig in das Unglück fügt, ſo daß Selbſtmorde bei den Bekennern des Islâms faſt gar nicht vorkommen, beruht weſentlich auf dieſer Lehre, welche übrigens dem beweglichen, kräftigen Europäer weit weniger zuſagt, als dem quietiſtiſchen Morgenländer. Aber, wie geſagt, Muhammed hat die Lehre von der ſtrengen Prädeſtination nicht rein durchgeführt, wie ſie ſelbſt ſpäter nur von einzelnen philoſophiſchen Dogmatikern ganz durchgebildet wurde.

So bleibt es alſo dabei, daß Gott von dem Menſchen Gehorſam fordert und dieſer ihn häufig verweigert. Wenn der Menſch den rechten Glauben hat und recht handelt, fall er ſelig werden. Aber freilich iſt es wenig genau definirt, wie weit die Werke in Betracht kommen. Daß der Glaube durchaus nöthig ſey, iſt ſicher; aber Muhammed würde die Frage, ob Einer, der geglaubt hätte, aber ſonſt ein Böſewicht geweſen, ſelig werden könnte, ſchwerlich mit „Ja“ beantwortet haben. Allein Gott iſt barmherzig und verzeiht gern, wenn der Menſch ſeine Sünde bereut. Selbſt der Götzendienſt, das allerſchwerſte Verbrechen, kann durch rechtzeitige Bekehrung geſühnt werden. Die guten Handlungen werden dem Menſchen, jede beſonders, angerechnet und belohnt. Die Fürbitte des Propheten beim Weltgericht wird für viele Sünden der Gläubigen Verzeihung erwirken.

Die Todten ſchlafen in ihren Gräbern, wobei die Gottloſen ſchon von Engeln gepeinigt werden, bis die Stunde des Weltgerichts und der Auferſtehung hereinbricht. Muhammed glaubte dieſen Augenblick ſehr nahe, ſpricht es aber auch aus, daß nur Gott die „Stunde“ kennt. Dann kommen die Gerechten in ewige Seligkeit, die Ungerechten in ewige Pein, und nach einer Stelle iſt dazwiſchen noch ein Mittelort für die, welche weder gut noch böſe ſind. Die Strafen und Belohnungen ſind ſtufenweiſe verſchieden. Die Schilderungen beider ſind ſehr phantaſtiſch und die ſpätere Dogmatik hat die Einzelheiten noch näher beſtimmt. Natürlich ſtimmt bei dieſen Phantaſieen nicht Alles zuſammen. So heißt es z. B. von einigen Propheten und Frommen, daß ſie ſchon im Paradieſe ſeyen (wohin ſie eigentlich erſt nach dem Weltgericht kommen ſollten).

Die Zahl der Engel iſt ſehr groß. Der heilige Geiſt, der von Muhammed nach ſeiner Flucht mit Gabriel identificirt wird, gehört zu ihnen. Daneben gibt es Dämonen (Dſchinn), menſchenähnliche Weſen, welche theils fromm, theils gottlos ſind und wie die Menſchen gerichtet werden ſollen. Der Satan gehörte zu den Engeln, nach anderen Stellen zu den Dſchinnen. Er fiel aus Hochmuth, weil er den Befehl Gottes, ſich vor dem neugeſchaffenen Adam zu verneigen, nicht nachkommen wollte. Er lauert den Menſchen auf, um ſie zu verführen.

Gott hat nach und nach viele Propheten an die Menſchen geſchickt, um dieſe zur Bekehrung aufzufordern. Die Gebote dieſer Propheten ſtimmen nicht immer überein, da Gott einige Geſetze nur für gewiſſe Genoſſenſchaften gab. Der Prophet, der vor Muhammed herging, war Jeſus, größer als alle ſeine Vorgänger. Bis Muhammed erſchien, war es Pflicht, ſeiner Lehre anzugehören, und die Juden haben ſich durch ſeine Zurückweiſung ſchwer verſchuldet. Aber die Anhänger Jeſu haben ſeine Lehre entſtellt, daher er ſelbſt beim jüngſten Gericht gegen ſie zeugen wird. Muhammed iſt aber der letzte Prophet, an den alle Menſchen bis zur Auferſtehung glauben müſſen. Er iſt nur ein ſchwacher Sterblicher und Diener Gottes, aber Gott hat ihn erwählt. Die Gabe, Wunder zu thun, welche früheren Propheten verliehen war, ſpricht er ſich an einigen Stellen geradezu ab. Er iſt der Sünde unterworfen und bedarf der göttlichen Verzeihung. Die ſpäteren Muslime haben die letzten Sätze glücklich wegzudeuten gewußt und behaupten zum Theil ſeine Sündloſigkeit und alle, daß er große Mirakel

verrichtet. Als das eigentliche Wunder, welches die Göttlichkeit des Islâms beweist, sehen sie freilich die unübertreffliche Schönheit des koränischen Styls an. Muhammed erkannte die Göttlichkeit der vor ihm geoffenbarten heiligen Schriften an. Er spricht nicht blaß von der Thora, den Psalmen und dem Evangelium, sondern läßt auch nach einer jüdischen Ansicht dem Abraham heilige Schriften geoffenbart werden. Seine Ansichten von dem Inhalt des Alten und Neuen Testaments sind theils ganz apriaristisch, theils beruhen sie auf einzelnen wahren und erlogenen Mittheilungen von Juden und Christen. Von vornherein behauptet er, daß seine Ankunft in den heiligen Schriften geweissagt werde, und übergetretene Juden bestärkten ihn in dieser Ansicht.

Die Moral des Islâms hat nicht entfernt die Erhabenheit der christlichen und steht auch der jüdischen an Ernst und Strenge nach. Aber es wäre doch ganz falsch, zu glauben, daß Muhammed auf Tugend und Bekämpfung der Leidenschaften keinen Werth gelegt hätte. Er predigte nicht das große Princip der Liebe und Duldung, aber wohl schärfte er seinen Gläubigen die Tugenden ein, ohne welche keine Religion bestehen kann: Ergebung in Gottes Willen, Verträglichkeit, Wohlthätigkeit u. s. w. Diebstahl, Lüge und andere Laster werden streng bekämpft. Aber die Moral sucht sich doch oft gar zu sehr mit der Praxis zu vertragen. So soll der Eid heilig gehalten werden, aber es wird doch ein Weg angegeben, sich von einem unüberlegten Schwur loszusagen; der Mensch soll fest bei seinem Glauben beharren, aber im Nothfall, wenn er sich gar nicht anders retten kann, darf er ihn wohl verläugnen, und ähnliche Fälle gibt es mehr.

Der Begriff einer Religion ohne Asketik ist dem Morgenländer schwer faßbar. So hat auch Muhammed eine Reihe von äußeren Gebräuchen vorgeschrieben, welche den Geist zu Gott erheben und die Leidenschaften ertödten sollen. Der wichtigste dieser Gebräuche ist das fünfmalige Gebet, welches jedesmal aus mehreren Niederbeugungen, vollständigen Prostrationen und verschiedenen anderen Stellungen besteht, wobei gewisse Formeln hergesagt werden müssen und noch andere Gebete gesprochen werden können*). Dem Gebete muß eine Abwaschung, eventuell, wenn kein Wasser zu haben ist, eine Abreibung mit Sand vorhergehen. Waschungen sind auch, wie im Judenthume, bei verschiedenen Verunreinigungen vorgeschrieben. Das Gebet in Gemeinschaft der Gläubigen in der Moschee unter Leitung des Vorbeters (Imâm's) ist verdienstlicher als das Gebet im Hause. Das öffentliche Gebet am Freitag, dem der Gottesverehrung besonders gewidmeten Tage, der darum aber doch kein Ruhetag ist, hat noch eigene Feierlichkeiten. Im Kriege, wenn Gefahr vom Feinde droht, und auf Reisen sind bestimmte Erleichterungen und Verkürzungen der Gebetsceremonien verstattet. Freiwillige Gebete außer den fünf vorgeschriebenen haben ein besonderes Verdienst.

Das Fasten im Monat Ramadân besteht darin, daß der Fastende den ganzen Tag über bis zum Sonnenuntergang weder Speise noch Trank zu sich nehmen darf. Dieß ist eine der beschwerlichsten Vorschriften. Wenn der Fastenmonat gerade in den Sommer fällt, so ist es keine Kleinigkeit, im heißen Arabien den ganzen Tag über keinen Tropfen Wasser zu genießen und diese Entbehrung einen ganzen Monat fortzusetzen.

Die Wallfahrt nach Mekka mit ihren zahlreichen Ceremonien**) soll der Muslim erfüllen, so oft er es kann. Es ist ganz im Sinne Muhammed's, daß man später, als sich der Islâm über so weite Länder ausbreitete, die Unvermögenden und sonst Behinderten von der Pflicht der Wallfahrt entband. Je weiter von Mekka, desto weniger Leute findet man natürlich, welche diese Pflicht überhaupt erfüllt haben.

---

*) Wer die Gebräuche des Gebetes genauer kennen lernen will, den verweise ich auf Lane, Sitten und Gebräuche der heutigen Egypter, übersetzt von Zenker, Bd. I. S. 65 ff. (mit Abbildungen der verschiedenen Stellungen).

**) Eine auf eigener Anschauung beruhende Beschreibung der Einzelheiten, welche bei der Pilgerschaft vorkommen, findet man bei Burton, Personal narrative of a pilgrimage to El-Medinah and Mecca. Vol. III.

Einen beſtimmten Theil ſeines Vermögens ſoll Jeder als Almoſen geben. Dieſes „Almoſen“ iſt als eine Steuer anzuſehen.

Zu den Pflichten des Muslims gehört vor Allem der heilige Krieg gegen die Ungläubigen. Nicht blaß mit ſeiner Perſon, ſondern auch mit ſeinem Vermögen ſoll er dieſen Kampf unterſtützen. Der Tod in der Schlacht für die heilige Sache Gottes gibt die ſicherſte Anwartſchaft auf das Himmelreich.

Die Speiſeverbote, welche Muhammed gab, ſind nicht zahlreich. Sie betreffen das Fleiſch der Schweine, Hunde und einiger anderen unreinen Thiere, des Crepirten, der Thiere, welche nicht ordnungsmäßig unter Ausſprechung des Namens Gottes geſchlachtet ſind, und das Blut. Bei Gefahr, daß er ſonſt verhungere, darf aber der fromme Muslim auch alles das genießen. Der Wein iſt den Gläubigen durchaus verbaten. Nach Muhammed's Sinn iſt dies Verbat auf alle berauſchenden Getränke auszudehnen. Auch verbot Muhammed das bei den Arabern ſehr beliebte Glückſpiel mit Pfeilen; ob damit alle Glückſpiele verbaten ſeyn ſollten oder ob das Verbat nur gegen die Verſchwendung gerichtet war, welche ſich vielfach mit dieſem Spiel verband, wage ich nicht zu entſcheiden.

Die Beſchneidung der halb erwachſenen Knaben iſt zwar von Muhammed nicht ausdrücklich geboten, offenbar aber nur, weil er die Beobachtung dieſer bei den Arabern uralten und durchgängig gebräuchlichen Sitte als ſelbſtverſtändlich anſah, wie denn auch alle ſeine Anhänger demgemäß handeln.

Mit den religiöſen und rituellen Geboten Muhammed's hat man es ſpäter ſehr genau genammen; man hat beſtimmt, wodurch dieſer oder jener Gebrauch ungültig wurde, und die Vorſchriften ſind ſchließlich oft ſo peinlich genau aufgefaßt, daß ein Nichtgelehrter eben ſo wenig nach dem ſtrengen Geſetze leben könnte, wie ein Jüdiſcher עם הארץ. Aber dieſe Peinlichkeit iſt im Islâm doch nur ſelten theoretiſch ſo weit getrieben. Sie iſt ganz gegen den Sinn Muhammed's, der ſeinen Anhängern alle möglichen Rückſichten auf die praktiſchen Verhältniſſe geſtattete.

Einen Unterſchied von Kirche und Staat kannte Muhammed ſo wenig, wie das Judenthum. Aber ſeine ſtaatsrechtlichen Einrichtungen kannten nur ſehr wenig zahlreich ſeyn. Das Staatsrecht des Islâms hat erſt unter ſeinen Nachfolgern begonnen, ſich weiter zu entwickeln*).

Auf die ſonſtigen Rechtseinrichtungen Muhammed's können wir hier nicht näher eingehen. Nur einen Punkt wollen wir etwas näher beſprechen: es iſt die Stellung, die er den Frauen anwies. Man hat ihn von dieſer Seite her oft heftig angeklagt, aber nicht immer mit der gehörigen Rückſicht auf die thatſächlichen Verhältniſſe. Muhammed hat wenig an der Stellung geändert, welche die Weiber bei den Arabern einnahmen. Die Vielweiberei war in Arabien weit verbreitet; natürlich konnten ſich aber damals, wie jetzt, doch immer nur Wenige den Luxus verſtatten, mehrere Frauen reſp. Familien zu ernähren. Die Araber ſandten eine Frau, die ihnen nicht gefiel, ohne Umſtände ihrem Vater zurück; Muhammed hat wenigſtens die Scheidung an die Bedingung geknüpft, daß die Frau ihre Mitgift zurückerhält. Es iſt fraglich, ob er überhaupt die Macht gehabt hätte, ſo ſehr den Anſchauungen der Araber in's Geſicht zu ſtoßen, daß er den Frauen eine mehr gleichberechtigte Stellung gegeben oder gar die Monogamie eingeführt hätte. Sicher iſt es, daß ihm ſo Etwas nie in den Sinn gekommen iſt. Er theilte einmal die orientaliſche Anſicht von der Stellung der Frau, nach der dieſe viel tiefer iſt, als die des Mannes. Es iſt dem Gläubigen geſtattet, vier Gemahlinnen und daneben noch eine unbeſchränkte Anzahl von Sklavinnen (Beiſchläferinnen) zu haben. Die Frauen müſſen von allen fremden Männern möglichſt abgeſondert werden und dürfen ſich öffentlich nur tief verſchleiert ſehen laſſen. In vermögensrecht-

*) Vergl. Bluntſchli's geiſtreichen Artikel „Muhammed und muhammedaniſches Staatsrecht“ in deſſen Staatswörterbuch, welcher freilich einige kleine Ungenauigkeiten enthält und mehrere Anſichten ausſpricht, die ich nicht theilen kann.

licher Hinſicht verbeſſerte Muhammed die Lage der Frauen bedeutend, indem er ihnen ein ausgedehnteres Erbrecht gab, als ſie früher bei den Arabern hatten. Die Ermordung der neugeborenen Töchter, welche namentlich bei den Beduinen vorkam, bekämpfte er ſeit ſeinem erſten Auftreten als eine fluchwerthe That mit großer Kraft.

Muhammed erklärte die Freigebung der Sklaven für ein verdienſtliches Werk und traf überhaupt Verordnungen, um ihre Stellung zu erleichtern und ihnen eine gewiſſe Rechtsſicherheit zu geben. An eine völlige Aufhebung der Sklaverei, die ja damals auch noch in der ganzen Chriſtenheit beſtand, konnte er nicht denken, aber das Loos des muslimiſchen Sklaven iſt immer ein viel milderes geweſen, als das dem armen Neger von chriſtlichen Barbaren noch jetzt bereitete.

Es iſt ſchon öfter bemerkt worden, daß der Islâm in der Geſchichte der Religionen als ein Anachronismus daſteht. Eine Religion, welche gewiſſe, wenn auch nicht ſehr zahlreiche, äußere Gebräuche für durchaus weſentlich erklärt, welche das große Princip der Liebe nicht kennt, dafür aber ihren Bekennern einen mächtigen Fanatismus einpflanzt, welche den Staat nicht von der Kirche ſcheidet, tritt noch nach dem Chriſtenthum auf mit dem Anſpruch, die Weltreligion zu werden. Hätte ſie ſich darauf beſchränkt, nur die Religion der Araber ſeyn zu wollen, ſo würde ihr Auftreten viel weniger befremden können. Denn dem Geiſt der mit dem Chriſtenthum wenig bekannt gewordenen Araber iſt allerdings der Islâm in vieler Hinſicht ſehr angemeſſen; ſeine Fehler wie ſeine Vorzüge erklären ſich zum großen Theil aus dem Karakter dieſes Volkes.

Den ſchnellen Sieg, den der Islam über ſo gewaltige Ländermaſſen davon trug, zu erklären, ſo weit er überhaupt zu erklären iſt, dazu würde ein weiterer Raum gehören, als der uns hier verſtattete. Wir bemerken nur, daß neben der durch Fanatismus, Eroberungs- und Beuteſucht gehobenen Volkskraft der Araber, neben der Größe ſeiner Staatsmänner und Feldherren einer der Hauptgründe dieſer Erſcheinung die Verkommenheit des Chriſtenthums und der Chriſten im Morgenlande war. Bei dem elenden Gezänke ſpitzfindiger Eiferer über die Formeln, in die ſie die Geheimniſſe der Dreieinigkeit und der Natur Chriſti faſſen wollten, war alles wahrhaft chriſtliche Leben im Oſten erſtorben; die Parteien haßten und verfluchten ſich und verſanken dabei auf gleiche Weiſe in Götzendienſt und ſtarres Formelweſen. Dem elenden byzantiniſchen Deſpotismus war die Religion nur ein Mittel mehr, die Menſchen zu beherrſchen. Da traf die Wetterwolke der jugendfriſchen begeiſterten Araber auf das morſche Gebäude, und bald ſtand es in Flammen und die Trümmer ſtürzten mit Krachen ein.

Auf den Trümmern erhob ſich bald ein neues Gebäude. Die Araber entwickelten ſich raſch zu einer hohen Blüthe, und bald überragten ſie weit die Europäer an Bildung und Wiſſenſchaftlichkeit. Aber dieſer Bildung waren doch von vorn herein ihre Schranken geſteckt. Während die Europäer langſam fortſchritten, um erſt die verlorenen geiſtigen Gebiete wieder zu gewinnen und dann nach und nach immer neue zu erobern, hatten die Islâmiſchen Völker bald die Gränze erreicht, über die ſie hinfort nicht gehen durften, und Stillſtehen heißt im geiſtigen Leben Rückſchreiten. Die Feſſeln des Islâms ſind freilich nicht die einzigen Gründe, weshalb die arabiſche Cultur nach ſo friſchem Aufſchwunge ſo bald erſtarrte, aber doch bilden ſie wenigſtens eine der Haupturſachen. Wenn auch einige hellſehende Forſcher die Schranken überſprangen, welche die Religion den Fortſchritten des Geiſtes in den Weg ſtellte, wenn auch einige Myſtiker dieſe Schranken nicht ſehen wollten und, nach Wahrheit ſuchend, die ſtrengen Gebote des Korâns umdeuteten, um größere Freiheit zu bekommen, ſo iſt der Buchſtabe des Korâns doch viel zu ſtarr, um ſolche Verſuche auf die Dauer ungeſtraft zu geſtatten. Der Korân gibt ſich von Anfang an buchſtäblich als Wort Gottes; was mit ſeinem Buchſtaben ſtreitet, iſt falſch, wer ſeiner Autorität irgend widerſpricht, iſt ein Frevler; dieſe Sätze waren zu einfach, um nicht allgemein einzuleuchten. Eine Wiſſenſchaft, die über den Buchſtaben und Geiſt des Korâns vordringen wollte, mußte daher

für den größten Frevel gelten. So wurde der Fortschritt über den Korân hier unmöglich gemacht.

Keine Religion gibt auf die Dauer ihren Bekennern einen solchen Fanatismus, wie der Islâm, weil er von Anfang an auf unklare Begeisterung, auf Fanatismus gebaut ist. Ein Glaube, der alle Nichtbekenner grundsätzlich als Feinde ansieht und nur Einigen aus besonderer Gnade verstattet, als Unterworfene zu leben, während alle Anderen vertilgt werden sollen, ein solcher Glaube kann nie die Grundsätze der Milde und Duldung annehmen*), welche im Christenthum, trotz aller vorübergehenden Verfinsterungen, immer wieder zum Durchbruch kommen müssen. Eine Versöhnung des Islâms mit der Humanität ist, so oft sich auch in unserer Zeit Spuren davon zeigen wollen, nach meiner Ansicht unmöglich.

Der Theorie nach ist der Islâm unwandelbar. „Neuerung" (bid'a) ist dem Muslim der schwerste Frevel. Aber so wie es selbst der gewaltig concentrirten römischen Kirche nie gelungen ist, sich auch nur in wenigen Jahrhunderten oder selbst in derselben Zeit in den verschiedenen ihr angehörigen Ländern ganz gleichmäßig zu erhalten, so ist auch der Islâm nicht stehen geblieben; denn der menschliche Geist kann nicht ohne Entwickelung bestehen, und eine Religion, die sich über verschiedene Völker verbreitet, kann sich dem Einflusse der verschieden auf sie einwirkenden Anlagen und Bildungselemente dieser Völker nie ganz entziehen.

So hat sich denn auch der Islâm in manchen Stücken mit Muhammed's Tode verändert und sich in zahlreiche Sekten zerspalten. Dem, welcher sich eine genauere Kenntniß der Verschiedenheiten derselben zu erwerben wünscht, müssen wir auf Werke, wie Aschschahrastâni's „Religionsparteien und Philosophenschulen" (arabisch herausgegeben von Cureton, London 1842—46; deutsch von Haarbrücker, Halle 1850. 51) verweisen. Wir können hier nur einige der Hauptpunkte hervorheben, welche jene Sekten unter einander entzweiten.

Die Gründe zum Zwiespalt liegen theils in rein dogmatischen Fragen, theils in solchen, welche zugleich eine politische Seite haben. Nur die letzteren haben großen Sekten den Ursprung gegeben und gewaltige Kämpfe zur Folge gehabt, während Fragen der ersteren Art mehr bloß Zankäpfel für die Gelehrten waren. Zu dogmatischen Streitigkeiten war der Anlaß schon im Korân gegeben. Wir haben oben mehrfach kurz gezeigt, daß die Lehre Muhammed's Widersprüche enthielt, welche, ihm selbst verborgen, hervortreten mußten, sobald die Consequenzen schärfer gezogen wurden. Frühzeitig entbrannte so ein Streit darüber, ob der Mensch frei oder unfrei sey, wie weit sich die Wirksamkeit Gottes auf die einzelnen Handlungen des Menschen erstrecke, ob Gott auch die bösen Thaten unmittelbar veranlasse u. s. w. Bei diesen Streitigkeiten konnte jede Partei mit gutem Recht Koranstellen für ihre Ansicht anführen. Die, welche die Willensfreiheit behaupteten, wurden früher gewöhnlich Kadartja, später mehr Mutazila genannt. Viele hervorragende Männer und berühmte Gelehrten gehörten zu ihnen; sie waren aber immer in der Minderheit. Die Mutazila neigten sich in der Erklärung des Korâns zu einem rationalistischen Verfahren, d. h. sie suchten Manches, was den gesunden Menschenverstand zu sehr in's Gesicht zu schlagen schien, durch Umdeutung zu entfernen. Der Islâm, ohne eigentliche Mysterien, aber mit ein paar Sätzen von Supranaturalismus der gröbsten Art an seiner Spitze, ist einem solchen Verfahren nicht günstig; dennoch hat auch der Korân einem solchen nicht entgehen können.

Die strenge Consequenz in der Behauptung der unbedingten Willensunfreiheit, der völligen Einflußlosigkeit des Menschen auf seine Handlungen, zogen die Dschabartja; aber auch diese Consequenz fand gleichfalls im Volke wenig Anhänger, und die herr-

*) Zum Ruhme ist es jedoch dem Islâm anzurechnen, daß er keine Inquisition kennt und es für unerlaubt hält, den Glauben dessen, der sich äußerlich für einen Muslim ausgibt, argwöhnisch zu untersuchen.

ſchende Anſicht iſt die, welche zwar die Prädeſtination annimmt, aber doch dem Menſchen ſelbſt einen gewiſſen Spielraum für ſeine Thaten läßt.

Ein anderer dogmatiſcher Streit iſt der über die Ewigkeit oder Geſchaffenheit des Korâns. Auch hierüber haben wir ſchon oben kurz geſprochen. Die Mutazila nehmen an, daß Gott ſein Wort geſchaffen habe; auch die meiſten Dſchabarija ſtimmten ihnen hierin bei; aber die allgemeine Meinung entſchied ſich für die Ewigkeit deſſelben. Offenbar wirkte hierbei die im Chriſtenthum und auch im Judenthum ſo wichtige Lehre vom λόγος mit auf die Dogmatik des Islâms ein. Sofern nun einige hervorragende Lehrer dieſe Ewigkeit näher ſo beſtimmten, daß mit „Wort Gottes“ hier nicht das geſchriebene, ſondern das in Gott befindliche Urbild deſſelben gemeint ſey, hat dieſe Lehre einen Sinn; aber in der groben und natürlich dem Volke allein verſtändlichen Geſtalt, in der ſie von Manchen gelehrt ward, daß nämlich die Buchſtaben und Worte ſelbſt ewig und ungeſchaffen ſeyen, zerſtört ſie die Grundlehren des Islâms.

Ein dritter Streit dreht ſich um die Eigenſchaften und Attribute Gottes. Im Korân werden Gott allerlei menſchliche Eigenſchaften, als Wiſſen, Macht, Güte ꝛc., beigelegt, und es wird ſelbſt von Händen, Augen und vom Thron Gottes geſprochen. Nun war es ſchwer, dieſe Attribute, welche doch als ewig und nothwendig in Gott vorhanden anzuſehen waren, mit dem ſtrengen Einheitsbegriff in Einklang zu bringen. Daher läugneten denn einige ſpekulative Köpfe die Weſentlichkeit dieſer gänzlich und erklärten die Ausdrücke im Korân für Bilder, welche allegoriſch zu deuten wären. Dieß iſt die, freilich mehrfach variirende, Anſicht der Mutazila und der Dſchabarija, welche die Lehre von der Einheit Gottes ſtreng fortbildeten. Dagegen hielten ſich die Anhänger der alten Lehre einfach an den Buchſtaben des Korâns und erklärten jene Eigenſchaften für weſentlich, ohne über ihren Sinn tiefer nachzudenken. So ſprach Mâlik (im zweiten Jahrhundert der Hidſchra) recht im Sinne der Orthodoxen und, man muß es geſtehen, im Sinne Muhammed's ſelbſt in Bezug auf Koranſtellen, in denen es heißt, Gott ſitze auf dem Thron, und welche von jenen Leuten weggedeutet wurden: „daß Gott (auf dem Throne) ſitzt, weiß man; wie dieß iſt, weiß man nicht; daran zu glauben, iſt nothwendig; darnach zu fragen, iſt eine (ketzeriſche) Neuerung.“ Nun gingen aber Einige noch viel weiter, nahmen jene Eigenſchaften und Glieder Gottes wörtlich, machten Gott immer mehr menſchenähnlich, gaben ihm ſchließlich ſelbſt einen Körper, beſtimmten die Größe ſeines Throns u. ſ. w. Dieſe Ausſchreitungen haben aber keinen großen Anhang gefunden.

Alle dieſe und einige ähnliche Streitigkeiten waren ſchon im Gange, ehe den Arabern die Philoſophie und dialektiſche Methode der Griechen bekannt geworden waren. Nachdem ſie dieſe kennen gelernt, eigneten ſich die Theologen dieſelben mit Eifer an, und der Streit nahm nun ein wiſſenſchaftlicheres, ſpekulativeres Anſehen; man focht mit philoſophiſchen Beweisgründen pro und contra und ſtellte ganze Syſteme auf. Nach und nach mit dem Sinken des philoſophiſchen Studiums erlahmte auch dieſer Eifer; doch zeigen auch die neueren ſyſtematiſchen Darſtellungen des Islâms noch immer die Einwirkung der Philoſophie.

Mit ganz anderer Gewalt, als dieſe rein dogmatiſchen Streitigkeiten, bewegten die dogmatiſch-politiſchen die Muslime. Der Streit dreht ſich hauptſächlich um das Imâmat (Chalifat) oder die Vorſteherſchaft der Gemeinde aller Muslime. Nach Muhammed's Tode wurde, ganz im Sinne des Propheten, Abû Bekr zu ſeinem Nachfolger (Chalifen) gewählt; dieſer hatte „den Beſten“, Omar, zu ſeinem Nachfolger beſtimmt; nach deſſen Tode war hauptſächlich durch Einfluß des Geſchlechtes Umaija der zu dieſem gehörende Othmân Chalife geworden. Als dieſer ſich unfähig zeigte und vom Wege des Propheten abwich, wurde er von einer aufſtändiſchen Schaar in Medina ermordet. In Medina erwählte man nun den Schwiegerſohn Muhammed's, Alî, welcher der Ermordung Othmân's wenigſtens nicht in den Weg getreten war, aber in Syrien erhoben die Muslime den Umaijaden Muâwija, den Sohn Abû Sufjân's, zum Chalifen. Es entſtand ein Bürgerkrieg, und von hier an trennten ſich die Parteien. Alî hatte ſich von Anfang an für ſich und

ſeine Söhne, die Enkel des Propheten, nur ungern den anderen Chaliſen gefügt. Aber da keine Beſtimmung über die Nachfolgerſchaft feſtſtand, am allerwenigſtem aber von einem Erbrecht die Rede ſeyn konnte, ſo hatte er warten müſſen, bis er, und zwar nicht ohne Schuld von ſeiner Seite, erſt lange nach dem Tode Muhammed's zur Herrſchaft kam. Während nun die größte Maſſe derer, welche ihn gewählt, dieß nur aus Zweckmäßigkeitsrückſichten gethan hatte, behaupteten doch nun ſchon Einige, daß Ali als Eidam Muhammed's ein Recht auf das Chaliſat habe. Der Bürgerkrieg dauerte nicht lang, und es erhob ſich aus der Alidiſchen Partei noch eine dritte, welche beide Bewerber, Ali wie Muâwija, als Gewaltherrſcher des Thrones für unwürdig erklärten. Dieß ſind die Chawâridſch, d. h. Aufſtändiſchen. Die drei Parteien, die Schiâ oder vollſtändiger Schîat Ali, d. h. die Anhängerſchaft Ali's, die Anhänger der gerade beſtehenden Chaliſen, welche ſich ſelbſt „Leute der Sunna", Sunniten, nennen und die Chawâridſch, welche die Herrſchaft je dem Beſten ertheilen wollen, ſtehen ſich von nun an gegenüber.

Muâwija's überlegene Klugheit beſiegte die Alidiſche Partei und die Umaijaden ſaßen ein Jahrhundert auf dem Throne von Damaskus. Der klägliche Untergang Alhuſain's, Sohnes des Ali und der Prophetentochter Fâtima, welcher in einem Aufſtande fiel, erregte das allgemeine Mitleid der Frommen und ſein „Martyrium" verſchaffte ſeinem Hauſe viele Anhänger. Die Umaijaden, obgleich zum Theil als Herrſcher groß, waren doch im Ganzen keine guten Muslime, ja Einzelne von ihnen verbargen kaum ihren Haß gegen die Religion, welche ihre Ahnen als Führer der Mekkaner ſo eifrig bekämpft hatten. So kam es denn, daß ſich die frommen Muslime immer mehr auf die Seite der Aliden neigten. Als nun aber die Nachkommen von Muhammed's Oheim Al-abbâs die Umaijaden geſtürzt hatten, indem ſie ſich auf ihre nahe Verwandtſchaft mit dem Propheten beriefen, fielen die meiſten Frommen dem neuen Hauſe zu, welches eine gewiſſe Frömmigkeit zur Schau trug, obgleich die Anſprüche deſſelben eigentlich ganz unrechtmäßig waren; denn wenn die Verwandtſchaft mit dem Propheten entſchied, ſo mußten ja zuerſt die Aliden berückſichtigt werden. Das Chaliſat erbte ſich ſo im Hauſe der Abbâſiden Jahrhunderte lang fort.

Inzwiſchen hatten ſich unter der Schia ſehr eigenthümliche Anſichten entwickelt. Wenn das Imâmat ſich durch Erbſchaft fortpflanzt, mithin Einer von Gott ſelbſt zum Imâm beſtimmt iſt, ſo muß dieſem blinder Gehorſam geleiſtet werden; ſeine Befehle ſind unbedingt gültig, mögen ſie ſcheinbar auch verkehrt oder gottlos ſeyn. Alſo eine abſolutiſtiſch-theokratiſche Anſchauung der ſtrengſten Art! Nun fehlte wenig daran, daß man dem Imâm ein übermenſchliches Weſen zuſchrieb, und man ging wirklich ſo weit. Nach einigen ſchiitiſchen Sekten pflanzte ſich ein Theilchen der Gottheit oder ſelbſt ein vollkommen göttliches Weſen von einem Imâm auf den anderen fort. Wir erwähnen hier ſchiitiſche Sekten; die Schia theilt ſich nämlich in viele Sekten, welche theils über dogmatiſche, theils über Perſonalfragen auseinandergehen. Denn die Fortleitung des Imâmats unter den zahlreichen Nachkommen Ali's machte große Schwierigkeiten, da das Recht der Erſtgeburt nirgends feſtſtand. So hielt denn ein Theil dieſen Aliden, ein anderer jenen für den wahren Imâm u. ſ. w. Frühzeitig bildete ſich ſchon die Anſicht, daß die Zahl der Imâme eine beſchränkte ſey, daß der letzte von ihnen nicht ſterbe, ſondern in der rechten Stunde erſcheinen werde, um ſeinen Anhängern den Sieg zu geben und, wie der ſtehende Ausdruck iſt, „die Erde mit Gerechtigkeit zu erfüllen." Dieſe Meſſiashoffnung wird von den meiſten jetzigen Schiiten auf den zwölften Imâm geſetzt, dem man den Namen Alkâim gibt, d. h. „der ſich Erhebende". Die ſchiitiſchen Fürſten dürfen ſich nur als Verwalter anſehen, welche jeden Augenblick bereit ſeyn müſſen, ihre Herrſchaft dieſem Meſſias abzutreten. Das Anſehen Ali's ſtieg immer mehr, und einige Schiiten ſtellen ihn geradezu über Muhammed. Die Verdrehung der Thatſachen, welche in der Hervorhebung Ali's über Abû Bekr, Omar und Andere lag, konnte nicht ohne die übelſten Folgen ſeyn. Die Aliden und ihre Partei haben un-

glaublich viele Lügen und Verdrehungen in Umlauf gebracht. Ihre Ueberlieferungen sind voll von Entstellungen zu Gunsten der „Familie des Propheten“; ebenso ist ihre Koränexegese weit tendenziöser, als die der Sunniten*). Die mystischen Lehren von der Gottähnlichkeit der Imâme, der Uebertragung ihres Geistes auf ihre Nachfolger u. s. w. sind dem Geiste des Islâms offenbar entgegen; sie sind zum Theil ganz unarabisch und jüdischen, christlichen und persischen Ursprungs. Die große Abweichung vom ursprünglichen Islâm machte es leicht, daß sich rein heidnische Ideen mit schiitischen vermengten, und in den Ismaeliten, Ali-Jâhîs (Ali-Vergötterern), Nußairiern und Drusen haben wir Sekten, die, von der Schia ausgehend, doch nur noch ganz lose mit dem Islâm zusammenhängen. Die Schiiten haben ihre Gegner vielfach bekämpft, und oft mit Glück. Sie haben in Aegypten lange geherrscht, und noch jetzt sind fast alle Perser und sehr viele Inder Schiiten. Die zum Mysticismus geneigten Perser waren die Nation, bei welcher sich von jeher diese Entstellung des Islâms am meisten festgesetzt hat.

Leider hat die Lehre der Schiiten auch auf die der übrigen Muslime einen großen Einfluß geübt, einen Einfluß, den wir namentlich in vielen Entstellungen der Geschichte Muhammed's und seiner Nachfolger wahrnehmen können. So wie unter der Herrschaft der Abbâsiden zwar die Verwandtschaft mit dem Propheten besonders betont ward, ohne daß man aber darum das Reich den Nachkommen Fâtima's übergeben hätte, so erhielt auch die Reichsreligion eine Alidische Färbung, ohne darum Alidisch zu werden. Es stand nun fest, daß zwar die drei ersten Chalifen rechtmäßig gewesen waren, aber im Kampfe gegen Muâwija und seinen Sohn stellte man sich doch auf Seiten Ali's und Alhusain's. Ueberlieferungen und Koränerklärungen zu ihren und ihres Hauses Gunsten wurden ersonnen und geglaubt; sie drängten sich in die besten Werke dieser Zeit, und so ist das Ansehen Ali's und einiger seiner Nachkommen auch bei allen sogenannten Sunniten noch heut zu Tage sehr groß. So nimmt denn auch die Erwartung der Erscheinung eines Aliden (des schiitischen Messias) einen, freilich ganz untergeordneten, Platz in der Eschatologie der Sunniten ein, jedoch verehren sie dabei Abû Bekr, Omar und selbst Othmân hoch, während die Schiiten, bis auf wenige, Abû Bekr und besonders Omar mit den gröbsten Schimpfwörtern überhäufen.

Die Chawâridsch haben zwar den bestehenden Reichen viele Noth gemacht, allein ihre vereinzelten Aufstände konnten doch nie in Betracht kommen gegen die schrecklichen Kämpfe, womit sich Sunniten und Schiiten bis auf den heutigen Tag zerfleischen. In ihrem Anspruch, daß nur der Beste Imâm seyn und, wenn er schlechter würde, abgesetzt und durch einen Besseren ersetzt werden sollte, lag ein, dem Islâm an und für sich nicht fremdartiges, demokratisches Princip, das sich aber auf die Dauer nirgends durchführen läßt, am wenigsten im Orient. Es liegt in der Natur der Sache, daß sie immer nur vereinzelt hervortreten und sich nie zu einer großen Gesammtpartei vereinigen konnten. Dabei lag es nahe, daß sich einzelne Theile von ihnen mehr und mehr vom Islâm selbst absonderten und Dogmen annahmen, welche den Grundlehren des Islâms widersprachen. Im Ganzen herrschte bei den Chawâridsch ein großer Rigorismus, und sie hielten eine schwere Sünde für eben so genügend zur ewigen Verdammung, wie offenbaren Unglauben, eine Meinung, die sich auch sonst bei manchen Muslimen findet, aber von Anderen heftig bekämpft ward. Denn der Streit über die seligmachende Kraft des Glaubens allein oder der Werke und des Glaubens bewegte auch den Islâm, wie das Christenthum.

Diese politisch-dogmatischen Sekten kreuzen sich vielfach mit den rein dogmatischen. Ein strenger Schiit konnte z. B. nebenbei zu den Mutazila gehören oder zu den Dschabarija u. s. w.

---

*) Sogar eine ganze Sûra hat ein Schiit in den Koran einzuschieben gesucht. Die Unächtheit dieses Machwerks ist jetzt außer Zweifel gestellt.

Unter den Sunniten gibt es vier große theologiſch-juriſtiſche Schulen, welche oft fälſchlich Sekten genannt werden. Sie weichen nicht im Dogmatiſchen von einander ob, wohl aber in den Beſtimmungen über die unzähligen Einzelheiten der Rechtsgelehrſamkeit und der religiöſen Bräuche. Alle vier gelten als rechtgläubig, indem ſie in ihren Grundprincipien übereinſtimmen und nur in den Folgerungen von einander abweichen. Es ſind dieß die Schâfiiten und Hanefiten, welche beide Schulen im größten Theile der islâmiſchen Welt herrſchen, die Mâlikiten, welche hauptſächlich in Nordafrika (ausſchließlich Aegyptens) wohnen und die nur noch wenig zahlreich in Aſien vorkommenden Honbaliten. Die Namen dieſer Schulen ſtammen von den Stiftern Aſchſchâfii, Abû Hanîfo, Mâlik und Ibn Hanbal.

Käme Muhammed jetzt plötzlich wieder, ſo würde er nur einen kleinen Theil der Muslime als ſeine ächten Jünger anerkennen, nämlich die in Arobien ſelbſt im vorigen Jahrhundert aufgetretenen Wahhâbiten. Dieſe Sekte iſt wirklich nichts als eine Reſtauration des urſprünglichen Islâms iu ſeiner urſprünglichen Heimath. Sie iſt weſentlich negativ, indem ſie einerſeits den Götzendienſt verfolgt, der ſich ous der Verehrung der ſogenannten Heiligen nnd ihrer Gräber onch bei den Muslimen entwickelt hat, andererſeits mit größter Strenge gegen die ſittliche Entartung der Muslime eifert und ouf die ſtreng erklärten ſittlichen Gebote des Korâns hält. Ueber den Korân und die Snnna des Propheten gehen die Wahhâbiten durchaus nicht hinous, und im Kampfe gegen die entarteten Muslime oder die dem Islâm zum Theil faſt gonz entfremdeten Bedninen entwickeln ſie denſelben Fanatismus, wie die erſten Muslime. Durch einige große Führer hatten ſie ein großes, auf den Grundſätzen des ächten Islâms aufgeboutes, nationales Reich in Arabien begründet, welches aber durch die Brutalität und Hinterliſt der türkiſchen Machthober, namentlich des eben ſo klugen wie gewiſſenloſen Muhammed Alî von Aegypten, im Anfang nnſeres Jahrhunderts faſt ganz zerſtört ward. Inzwiſchen iſt die Macht der Wahhâbiten in Arabien und der ſyriſchen Wüſte wieder bedeutend gewachſen.

Welche Zukunft dem Islâm bevorſteht, darüber entholten wir uns oller Vermuthungen. Hat er auch lange aufgehört, ſich in ehemaligen Culturländern auszubreiten, iſt ſeine Exiſtenz in Südoſteuropo auch ſehr gefährdet, ſo ſchreitet er doch in Afrika immer noch weiter fort; nnd wenn anch die Berührung der europäiſchen Bildung und die Herrſchaft der Europäer die Starrheit des Islâms ollmählich zu erweichen ſcheint, ſo möge mon ſich doch ja nicht dorüber tänſchen, doß noch viele Millionen mit ganzer Seele an ihm hangen und jeden Augenblick, wenn die Gelegenheit ſich bietet, durch den religiöſen Fanotismns zu einer Gluth entflammt werden können, welche in ihnen durch nichts Anderes erregt werden könnte. Th. Nöldeke.

Verzeichniß

der im achtzehnten Bande enthaltenen Artikel.

W.

	Seite
Weſſenberg, J. H. Frhr.	1
Weſſobrunner Gebet . .	6
Weſten, Thom. v. . . .	10
Weſterhemd, ſ. Bd. XV, 483	17
Weſtfäliſcher Friede . .	17
Weſtfalen	33
Weſtgothiſches Reich . .	45
Weſtminſter Synode . .	52
Weſtphal, Joach. . . .	57
Wette, W. M. L. de . .	61
Wettſtein, J. J. . . .	74
Wetzer, H. J.	76
Whiſton, Will.	78
Whitby, D.	80
Whitfield, ſ. Methodismus	82
Wicelius (Witzel), G. .	82
Wiclif, Johannes . . .	85
Wiederbringung aller Dinge, ſ. Bd. VI, 184 . .	106
Wiedergeburt	106
Wiederkunft Chriſti . .	126
Wiedertäufer, ſ. Anabaptiſten (Hübmaier, Münſter, Th. Münzer) . .	132
Wienerfriede für Ungarn	132
Wigand, Joh.	133
Wigbert, h. heil. . . .	136
Wilberforce, William . .	138
Wild, Johann, Ferus .	141
Wilfrid, Biſchöfe . . .	142
Wilhelm v. Malmesbury	144
Wilhelm v. St. Amour .	146
Wilhelm v. Tyrus . .	148
Wilhelmiten	150
Willebrord, ſ. Friesland, Bd. IV, 608 . . .	151
Willehad, der heil. . . .	151
Willibald, der heil. . .	155
Willigis, Erzb. v. Mainz	159
William	167
Wimpheling	168
Wimpina, Conrad . . .	181
Windesheim	182
Winer, G. B.	186
Winfried, ſ. Bonifacius .	190
Winckler, Joh.	190
Winkelehen, ſ. Bd. III, 684	193
Winkeler, Sekte . . .	193
Winterthur, Joh. v. . .	194
Witſius, Herm.	195
Wittenberger Concordie .	198
Wittwen bei d. Hebräern	214
Wizenmann, Thom. . .	215
Woche	221
Woche, große	222
Wochenfeſt, ſ. Bd. XI, 476	224
Wöllner und das preuß. Religionsedikt . . .	224
Wohlthätigkeitsanſtalten .	232
Wolfenbüttler, Fragmente, ſ. Fragmente	244
Wolfgang, h. heil., Biſchof von Regensburg . .	244
Wolleb, Joh.	249
Wolſey, Thom.	253
Woltersdorf, E. G. . .	255
Woolſton, Thom., ſ. Bd. III. S. 317	257
Worms, Reichstag 1521, ſ. Luther, Bd. VIII, 582	257
Wormſer Religionsgeſpräch	257
Wucher bei d. Hebräern .	267
Wucher, kirchliche Geſetze darüber	268
Würtemberg, Reformat., kirchl.-ſtatiſtiſch . . .	276
Wüſten in Paläſtina . .	304
Wüſte, Kirchen der, ſ. Brouſſon, Calas, Court, Rabaud	306
Wulfram, der heil. . .	306
Wunder	306
Wyttenbach, Thom. . .	318

X.

	Seite
Xenajas, B. v. Hierapolis, ſ. Monophyſiten, IX, 747	322
Ximenes, Franz	322
Xyſtus, ſ. Sixtus . . .	336

Y.

	Seite
Yvo, ſ. Ivo, Bd. VII, 189	337
Yvonetus	337
Yſop	337

Z.

	Seite
Zabarella	339
Zabier	341
Zachäus	350
Zachariä, G. T.	350
Zacharias	351
Zacharias, röm. Bischof	360
Zahlen bei den Hebräern	360
Zamsummiter	388
Zanchi	388
Zauberei	390
Zebaoth	400
Zehnten	404
Zehnten bei den Hebräern	414
Zeit, geschlossene, s. tempus clausum	421
Zeitrechnung, biblische	421
Zeitrechnung, christliche	471
Zell, Matth.	484
Zeloten	485
Zelte bei den Hebräern	489
Zemariter	489
Zendavesta, s. Parsismus	490
Zeno, Bischof v. Verona	490
Zeno, Kais., s. Monophysiten	493
Zephanja	493
Zephyrinus, Bischof v. Rom	501
Zeugen bei d. Hebräern	503
Ziegenbalg, s. IX. 566. 605	505
Zillerthal	505
Zinsen, s. Wucher	508
Zinzendorf und die Brüdergemeinde	508
Zion	592
Zippora	649
Zoba	650
Zoll, Zöllner in der Bibel	652
Zollikofer, G. T.	653
Zonaras, Joh.	656
Zoroaster, s. Parsismus	657
Zorn Gottes	657
Zosimus, Bischof v. Rom	671
Zulassung, göttliche	672
Zungenreden	676
Zweikampf, s. Gottesurtheile, Bd. V, 285	692
Zwickauer Propheten, s. Luther, Bd. VIII, 573	692
Zwick, Dr. Joh.	692
Zwinger, Theod.	700
Zwingli, Huldreich	701
Muhammed	767

Druckfehler.

Band III.

Seite 534 Zeile 21 von unten lies 1668 ſtatt 1688.

Band XVI.

Seite 519 Zeile 14 von oben lies Longuerue ſtatt Langueme.
„ 521 „ 10 u. 11 von oben lies den Glaubensbekenntniſſen (unſeren Glaubensbekenntniſſen) ſtatt dem Glaubensbekenntniſſe (der zweiten helvetiſchen Confeſſion).
„ 525 „ 4 von oben lies Banlacre ſtatt Banlane.

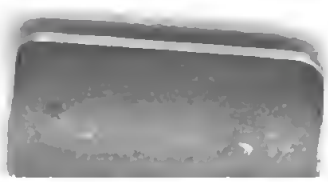
Band XVII.

Seite 67 Zeile 22 von oben lies Phariſäer ſtatt Pfarrherr.
„ 542 „ 6 „ „ lies jene Dokumente ſtatt ſeine.
„ 545 „ 8 „ „ lies 1658 ſtatt 1858.

Band XVIII.

Seite 15 Zeile 23 von oben lies den Neubelehrten ſtatt der Neubelehrung.
„ 353 „ 11 „ „ lies Jeberechjahu's ſtatt Jaberechjahu's.
„ 422 „ 43 „ „ lies nach „conſtantinopolitaniſche“ die Worte: „welche das Jahr der Welt 5509 = jaer. Dion. ſetzt, aber mit dem vorhergehenden 1. September anfängt.“
„ 426 „ 16 „ „ fehlen nach: „in das 4185ſte Jahr der Welt“ die Worte: „oder nach Frank, an das Ende der von ihm angenommenen allgemeinen heiligen Urperiode von 4320mal 354 Tagen“ — welche Worte fälſchlich in die Zeilen 23 und 24 eingerückt wurden, wo ſie zu ſtreichen ſind.
Seite 433 „ 12 „ „ lies Houbigant ſtatt Houbigan.
„ 448 „ 13 „ „ lies Aten ſtatt Alen.
„ 464 „ 40 „ „ und ſpäter lies Berthold ſtatt Berthold.

Druck der Engelhard-Reyher'ſchen Hofbuchdruckerei in Gotha.



ed by Google